



# DEMOCRACIA RADICAL EN HABERMAS Y MOUFFE

El pensamiento político entre  
consenso y conflicto

**Julián González**

---



Editorial CEA ▶ Colección Tesis



**cea-sociales**  
centro de estudios  
avanzados



Universidad  
Nacional  
de Córdoba



Democracia radical en Habermas y Mouffe:  
el pensamiento político entre consenso y conflicto





Colección Tesis

Democracia radical en Habermas y Mouffe:  
el pensamiento político entre consenso y conflicto

Julián González

## **Universidad Nacional de Córdoba**

Rector: Dr. Hugo Oscar Juri

Decana de Facultad de Ciencias Sociales: Lic. Silvina Cuella

### **Editorial del Centro de Estudios Avanzados**

Centro de Estudios Avanzados, Facultad de Ciencias Sociales,

Av. Vélez Sarsfield 153, 5000, Córdoba, Argentina

Directora: Adriana Boria

Responsable Editorial: María E. Rustán

Coordinadora Ejecutiva de la Editorial: Mariú Biain

### **Comité Académico de la Editorial**

Pampa Arán

Marcelo Casarin

María Elena Duarte

Daniela Monje

María Teresa Piñero

Juan José Vagni

Cuidado de edición: Mariú Biain

Diagramación de Colección: Lorena Díaz

Diagramación de este libro: Silvia Pérez

Responsable de contenido web: Diego Solís

© Centro de Estudios Avanzados, 2018

---

González, Julián

Democracia radical en Habermas y Mouffe: el pensamiento político entre  
consenso y conflicto / Julián González. - 1a ed adaptada. - Córdoba: Centro  
de Estudios Avanzados. Centro de Estudios Avanzados, 2018.

Libro digital, PDF - (Tesis)

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-1751-51-8

1. Ciencias Sociales y Humanidades. I. Título.

CDD 323



Atribución-NoComercial-  
SinDerivadas 2.5. Argentina

*A mis abuelos,  
por la sencillez de su ejemplo.*



## Agradecimientos

Dar respuestas a una pregunta de investigación, en ocasiones, lleva toda una vida. La pregunta de este libro ha comprometido ya unos cuantos años. Un tiempo que ha conjugado personas e instituciones, palabras, amistades, inspiraciones. A medida que se aproxima al punto final del texto, resulta cada vez más evidente que quien ha escrito no es completamente uno. Antes bien, este trabajo recoge el fruto de ese complejo entramado de lecturas, discusiones, experiencias y posibilidades, siempre colectivas.

En primer lugar, debo agradecer a todos aquellos maestros y docentes que, desde la escuela primaria hasta el posgrado, contribuyeron a mi formación académica y personal. Fundamentalmente, debo reconocer las posibilidades que, en su gratuidad, me ofreció el sistema educativo argentino. Asimismo, al sistema de becas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) que me ha servido como sostenimiento económico durante estos años de estudio e investigación. En el convencimiento de que el Estado y la Sociedad componen una mixtura inseparable, es esta última, en su conjunto, quien ha solventado todos estos costos; en especial, aquellos de sus miembros que nunca pudieron acceder a un aula. Como siempre, son ellos los que cargan con el mayor peso.

Quedo profundamente agradecido a mis compañeros del doctorado. Principalmente, a los integrantes del Proyecto “La democracia en América Latina: Tensiones y debates contemporáneos”. Las primeras ideas de esta investigación fueron germinando al calor de las amistosas discusiones que se dieron en aquel marco. Agradezco también a los miembros de la Fundación ICALA por permitirme participar de ese amable espacio de formación y debate filosófico. Estoy en deuda con

Gustavo Pereira, quien supervisó mi estancia de investigación en la Universidad de la República, Uruguay. Sus comentarios y críticas fueron de gran ayuda para aclarar y mejorar las ideas de este trabajo. Igualmente, agradezco a Nicolás Rodríguez y al programa del Doctorado en Estado de Derecho y Gobernanza Global, por avalar y apoyar mi estadía en la Universidad de Salamanca, en donde estoy finalizando el recorrido de esta indagación.

Debo reconocer el intenso trabajo de los profesores del Doctorado en Ciencia Política del Centro de Estudios Avanzados. El acompañamiento permanente de Onelio Trucco, así como su valiosa orientación en algunos de los pasajes centrales de esta investigación me obligan a destacarlo de entre ellos. La pasión con que Alejandro Gropo enseñaba el pensamiento político en sus clases ha servido para inspirar lo mejor de estas páginas. Por la atenta disposición y por la invaluable confianza que depositaron en mí y en este trabajo, estaré siempre en deuda con mis directores, María Susana Bonetto y Dorando Michelini.

Finalmente, debo agradecer a las personas que día a día me demostraron su cariño, su paciencia y su ternura, en este largo tiempo de aprendizaje. A Alejandra, quien con su sonrisa hizo que todo fuera más sencillo y se viera con mayor claridad. A mis padres, Adriana y Enrique; a mis hermanos, Virginia y Facundo; a mis amigos. Sin ellos, este trabajo no hubiera visto la luz o simplemente carecería de sentido.

## Índice

Introducción	15
El problema en su contexto o la comodidad de las categorías existentes	16
Algunas notas preliminares	20
Revisión de antecedentes	25
Estructura del argumento	30
Capítulo I: Los “parecidos de familia” entre Habermas y Mouffe	35
1.1. Introducción	35
1.2. El suelo común wittgensteniano	39
1.2.1. El abandono de la pregunta por las esencias	39
1.2.2. Ni idealismo ni realismo: el horizonte lingüístico del mundo	43
1.2.3. Lenguaje y forma de vida: el suelo común de significación y sentido	48
1.2.4. Hacia dos lecturas contrapuestas del legado wittgensteniano	53
1.3. Puntos de partida del enfoque de Habermas	56
1.3.1. El discurso filosófico de la modernidad como discurso de la filosofía del sujeto	56
1.3.2. Otra vía de escape a la filosofía del sujeto: el entendimiento intersubjetivo	60
1.3.3. Acción comunicativa y razón no trascendente	65
1.4. Puntos de partida del enfoque de Mouffe	71
1.4.1. La sociedad no esencialista y la imposibilidad de su sutura última	71

1.4.2. La construcción discursiva del objeto	76
1.4.3. La contingencia de toda significación social	80
1.5. Conclusiones	85
Capítulo II: El tratamiento del conflicto en el enfoque de Habermas	91
2.1. Introducción	91
2.2. Democracia deliberativa: de la teoría comunicativa a la práctica política	95
2.3. Hacia un consensualismo político atemperado	100
2.4. Primer horizonte: el conflicto como pluralismo	107
<i>Afirmación 1: La democracia deliberativa, en tanto mecanismo político, elimina el pluralismo</i>	108
<i>Afirmación 2: El procedimiento discursivo excluye el conflicto</i>	111
2.5. Segundo horizonte: el conflicto como componente empírico	114
<i>Afirmación 3: La orientación consensual de la democracia deliberativa impide considerar el fenómeno de la conflictividad</i>	115
<i>Afirmación 4: Los imperativos normativos del modelo deliberativo implican costos altísimos para el sujeto</i>	120
2.6. Tercer horizonte: el conflicto como brecha ontológica entre lo real y lo ideal	123
<i>Afirmación 5: El modelo deliberativo asume un estado ideal plenamente racional que puede ser alcanzado fácticamente</i>	125
<i>Afirmación 6: El enfoque deliberativo supone que los consensos conseguidos en un discurso real son completamente racionales y definitivos</i>	130
2.7. Cuarto horizonte: el conflicto como ausencia de fundamentos últimos	136
<i>Afirmación 7: La pragmática universal se concibe como el fundamento último de lo social</i>	137
2.8. Conclusiones	143
Capítulo III: El tratamiento del consenso en el enfoque de Mouffe	151
3.1. Introducción	151
3.2. Los alcances de una ontología conflictivista	154

3.2.1. Carl Schmitt, el desafío al orden liberal y la difícil armonía con el pluralismo democrático	154
3.2.2. En busca de un modelo schmittiano no antagonico	158
3.3. La compleja demarcación del nosotros democrático	165
3.3.1. Un espacio simbólico común y conflictivo de libertad e igualdad	165
3.3.2. La regularidad de lo disperso	168
3.4. La alternativa wittgensteniana	174
3.4.1. La gramática del pluralismo y sus bordes borrosos (pero bordes al fin)	174
3.4.2. Hacia una racionalidad anclada en nuestras formas de vida	180
3.5. Conclusiones	184
Capítulo IV: Incertidumbre y radicalidad democrática	189
4.1. Introducción	189
4.2. El horizonte simbólico de la democracia moderna	192
4.2.1. La adjetivación radical del pensamiento democrático	192
4.2.2. La inmanencia democrática: incertidumbre y vacío	195
4.3. El doble precipicio democrático: dispersión de la unidad y unificación de lo disperso	202
4.4. Respuestas inciertas como límite a la incertidumbre	207
4.5. La articulación entre derechos humanos y soberanía popular	213
4.5.1. Habermas y la cooriginalidad	214
4.5.2. Mouffe y la paradoja	216
4.5.3. Disputa conceptual y convergencia práctica	219
4.6. Radicalidad democrática: un proyecto político infinito	220
4.7. Conclusiones	224
Conclusiones	229
Bibliografía	243



## Introducción

Una de las cuestiones más debatidas en el pensamiento político contemporáneo es la de cómo articular una noción de comunidad democrática capaz de integrar inclusivamente a la diversidad de realidades identitarias coexistentes en las actuales sociedades democráticas y pluralistas. La moderna concepción del Estado democrático-liberal, vinculada prioritariamente a la garantía de derechos individuales y a una anémica ingeniería institucional de elección de gobernantes, es cuestionada desde distintos frentes teóricos y políticos que pujan por una profundización del aspecto democrático de aquella dupla conceptual. En este contexto, buena parte de los estudios sobre la democracia parecen encaminarse hacia la búsqueda de alternativas a los enfoques minimalistas, agregativos o economicistas, hegemónicos durante la segunda mitad del siglo XX. El presente trabajo focaliza en dos de estas teorías que, aceptando los pilares fundamentales del liberalismo político, procuran radicalizar el carácter democrático del Estado moderno, a saber: la democracia deliberativa, promovida por Jürgen Habermas, y el pluralismo agonístico, que defiende Chantal Mouffe.

Estas dos comprensiones de la democracia son presentadas habitualmente como rivales y absolutamente incompatibles. Oponiendo el carácter consensualista del primer enfoque al influjo conflictivista del segundo, la mayor parte de la literatura especializada asume que entre ambas concepciones existe una relación de mutua exclusión. Según esto, el horizonte democrático debería entenderse bien como un entramado de deliberaciones entre ciudadanos libres e iguales que, mediante una comunicación sin coerciones, se empecinan por alcanzar el consenso; o bien como una realidad política en donde lo que prima es el conflicto entre unos sujetos que luchan agonísticamente por hegemonizar el es-

pacio público y que carecen por completo de cualquier tipo de vínculo cooperativo.

En esta investigación nos propondremos reconsiderar esta visión sedimentada que circula ampliamente en el pensamiento democrático contemporáneo y sostener, en cambio, que entre los planteos democráticos de Habermas y de Mouffe existen ciertos puntos de convergencia fundamentales. En particular, procuramos mostrar que ambas teorías reconocen las dimensiones del consenso y del conflicto como elementos co-constitutivos del horizonte democrático moderno. A partir de dicha comprensión bifronte del espacio democrático, estos dos enfoques pueden comprenderse como programas teórico-políticos inscriptos dentro de la tradición radical de la democracia, según la cual, todo fundamento de legitimidad social deriva –en última instancia– de la voluntad soberana del conjunto de los ciudadanos. Ese vestigio de radicalidad democrática, que se cuela por entre los resquicios del formalismo institucional del Estado de Derecho, permite poner en suspenso todo lo que hoy tenemos por válido y someter cualquier premisa al influjo de una discusión incesante. Tal como aquí lo entendemos, será a partir de esta inagotable fuente de crítica que las propuestas democráticas de Habermas y de Mouffe puedan articular un pensamiento político inconformista que concibe a la democracia como un proyecto siempre inacabado.

### **El problema en su contexto o la comodidad de las categorías existentes**

Dentro del ámbito teórico-político contemporáneo se impone una perspectiva generalizada que considera a las concepciones democráticas de Habermas y de Mouffe como inexorablemente opuestas. Según esta mirada, existiría una irreconciliable contraposición entre el consensualismo que impregna al primer enfoque y el conflictivismo que informa al segundo. En consonancia con este diagnóstico, si el terreno del pensamiento democrático pudiera ser graficado mediante una escala progresiva de enfoques de acuerdo con el eje de coordenadas de consenso/conflicto, seguramente, en el primero de estos polos se ubicaría la concepción deliberativa mientras que el planteo agonístico ocuparía el extremo opuesto de la gradación. Por ello, la decisión que se asume en esta investigación de contrastar los planteos de Habermas y de Mouffe no resulta inocente.

El enfoque democrático deliberativo formulado por el primero de estos autores es reputado canónicamente como uno de los principales promotores de la visión “consensualista” de la política contemporánea. Sintomáticamente, y tal como veremos con mayor detalle en el Capítulo II, esta interpretación del modelo deliberativo está presente en la mayoría de los trabajos de Mouffe y opera como el principal motor de la crítica que la pensadora belga formula a Habermas. Por otra parte, colocar el foco de análisis en el planteo agonístico de Mouffe, nos enfrenta con el rango más “conflictivista” dentro de esa imaginaria progresión de perspectivas democráticas. El análisis de esta autora, al concebir la dimensión antagónica de raigambre schmittiana como el elemento definitorio del pensamiento político, “debe situarse en el extremo antagónico de la escala del postfundacionalismo social” (Marchart, 2009: 200).

Este tipo de diferenciación entre enfoques democráticos, a partir del eje de análisis consenso/conflicto, constituye una operación paradigmática del pensamiento político actual y se replica con matices distintivos en varios ámbitos de su interrogación teórica. Específicamente, para el caso del debate entre la democracia deliberativa y el pluralismo agonístico, esta disyuntiva se ramifica en múltiples oposiciones. Según esto, a la acción comunicativa orientada al entendimiento –faro cardinal del modelo habermasiano–, desde el planteo agonístico se le opone una forma de discursividad en donde lo prioritario es el desacuerdo y la imposibilidad de contar con criterios definitivos que permitan juzgar la legitimidad o ilegitimidad del orden social. Al intento de Habermas por reconstruir una racionalidad consensual rescatada desde la orilla fáctica de un modelo ideal de comunicación, Mouffe contrapone una concepción emotivo-pasional de la interacción política en la que priman las relaciones de poder y en donde la identidad de cada parte se constituye a partir de una exterioridad que la (im)posibilita. El universalismo de las reglas pragmáticas de la argumentación reconstruido por el autor alemán confronta con la fuerte intuición contextualista que asume la autora belga, según la cual los juegos de lenguaje constituyen límites casi impermeables para las diferentes formas de vida.

En definitiva, la disección consensualista/conflictivista de la comprensión democrática aparece –implícita o explícitamente– en cada una de estas discusiones que constituyen, en sí mismas, campos más o menos autónomos del debate teórico-político. Podría aventurarse que dicha vi-

sión sedimentada en el imaginario de la indagación política conecta respectivamente con los planteos de Carl Schmitt y de Hannah Arendt. Estos dos autores, de extraordinaria influencia para la filosofía política contemporánea, se propusieron formular alguna respuesta para la intrincada pregunta respecto de la naturaleza del dominio político. Dicho de manera esquemática, en tanto los arendtianos ven en lo político un espacio de libertad y deliberaciones públicas, los schmittianos lo consideran como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. La primera de estas tradiciones de pensamiento pone el acento en el rasgo asociativo de la acción política, mientras que la segunda apunta al momento disociativo de este tipo de interacción (Marchat, 2009: 59).

A su vez, dicha partición conceptual también podría vincularse a una suerte de “lucha eterna” que tiene lugar entre una consideración teórica o filosófica de las cosas y otra concepción más bien trágica (Rinesi, 2005). Mientras que el pensamiento trágico tiene su origen en la aceptación del carácter irreductible del conflicto en la vida de los hombres y de las relaciones que se establecen entre ellos, la filosofía política, por su parte, en tanto filosofía racionalista que intenta representar el conflicto —es decir, ordenarlo—, puede levantar su estructura conceptual solo al precio de suprimir aquella irreductibilidad trágica. Frente a este panorama, una pregunta decanta casi de manera natural: “¿Estaremos obligados a tomar partido en esa antigua querrela?” (Rinesi, 2005: 16). La respuesta que aquí proponemos —una respuesta que orientará toda esta investigación— es definitivamente negativa.

A la luz de este supuesto, si bien el conflicto resulta un elemento constitutivo y esencial, no puede agotar por sí mismo el ámbito político; es decir, no podría haber política —ni podría ser pensada— allí donde solo existiera división y antagonismo. Al contrario, parece incontrastable que la idea de *conflicto*, propia del mundo de lo trágico, tiene sentido en referencia a la idea de un cierto *orden consensual* a partir del cual el desarreglo, la contingencia y el antagonismo adquieren significación. Del otro costado, sin embargo, la pretensión de saturar la explicación política refiriendo exclusivamente a la idea de un consenso absoluto, sea este real o potencial, tarde o temprano desemboca en la utopía de una sociedad reconciliada y plenamente ordenada en donde la política ha desaparecido o bien resulta una actividad superflua. De allí que las nociones de consenso y conflicto deberían entenderse como “las dos partes de una unidad inseparable, y que no pueden pensarse, en consecuencia, sino en su

mutua relación” (Rinesi, 2005: 23). Esta intuición cardinal representa una constante a lo largo de las páginas de este trabajo.

Con todo, empero, la tendencia mayoritaria dentro de la literatura política parece replicar el tipo de enfoques maniqueos recién referidos. Así, la elección excluyente entre una concepción conflictivista de la política, por una parte, y una concepción consensualista y obstinada en la búsqueda de un orden completo, por otra, constituye un rasgo característico del pensamiento político contemporáneo. El caso de las teorías de la democracia, en tanto componente constitutivo de este campo de pensamiento, no queda inhibido de la aporía. De allí que los planteos excluyentes, también en este rubro, sean más bien la norma que la excepción. Como intentaremos mostrar en lo que sigue, la oposición entre los enfoques democráticos de Habermas y de Mouffe puede apuntarse como uno de los ejemplos más ilustrativos de este tipo de contraposiciones dilemáticas.

Esta investigación desafía el maniqueísmo de aquella visión generalizada mostrando la convergencia de estas dos teorías en la comprensión del dominio democrático como un ámbito fundado simultáneamente en el consenso y en el conflicto como componentes constitutivos de su doble rostro *jánico*. Trataremos entonces de abandonar aquella zona de confort que nos proveen ciertos arreglos analíticos preexistentes y que oponen de manera automática los enfoques deliberativo y agonístico. Esto nos permitirá resaltar el hecho de que ambos planteos concluyen finalmente en síntesis teóricas y prácticas mucho más próximas que lo que habitualmente se supone. Revelar el suelo común de convergencias nos habilitará a rechazar parcialmente la idea de inconmensurabilidad y mutua rivalidad entre estas concepciones. Todo esto, permitirá recrear un marco conciliatorio que concentre los esfuerzos en el objetivo mancomunado de robustecer la faz democrática de los regímenes democrático-liberales contemporáneos.

En efecto, como procuramos mostrar en esta indagación, el propósito de interpelar y cuestionar el *statu quo* democrático resulta una constante tanto en Habermas como en Mouffe. Sus planteos, inscriptos en formas de pensamiento postmetafísico o posfundacional, rechazan cualquier tipo de garantía metasocial en la que pudiera anclarse de una vez y para siempre el orden social democrático. Ello, permitirá a estos autores proyectar un tipo de reflexión crítica e inconformista ante lo existente, que se solventa en el cuestionamiento inmanente de aquello que

hasta ahora hemos aceptado como válido. En este sentido, ambos planteos adscriben a la premisa normativa de impulsar una ampliación irrestricta de los espacios democráticos de discusión y debate en los que se deciden las cuestiones que nos afectan colectivamente. Desde tales enfoques, la democracia nunca debería entenderse como definitivamente lograda. Este tipo de pensamiento crítico, que puede ser rastreado con matices propios tanto en Habermas como en Mouffe, incesantemente problematiza las insuficiencias de las democracias realmente existentes y constituye el núcleo de radicalidad democrática de ambos programas teórico-políticos.

### **Algunas notas preliminares**

Ya desde este momento introductorio cabe formular una serie de aclaraciones cruciales que permiten cimentar el andamiaje metodológico de esta investigación. En primer término, afirmar —como aquí se hace— que Habermas y Mouffe comparten ciertas premisas teóricas y que dicha convergencia implica, a su vez, consecuencias equivalentes para sus comprensiones radicales de la democracia, de ninguna manera cancela las muchas diferencias que persisten entre ellos. El reconocimiento de tales divergencias adquiere una importancia primordial para nuestros propósitos analíticos. Así, por ejemplo, la concepción epistemológica de la democracia que adopta Habermas, de ninguna manera se encuentra en Mouffe. La noción de que toda identidad (política, individual o colectiva) se conforma a partir de una exterioridad que se vuelve constitutiva para dicha definición identitaria está totalmente ausente en Habermas. El esfuerzo fundamental que este último coloca en la búsqueda de una racionalidad comunicativa, por más escéptica y contingente que esta se plantee, no aparece siquiera insinuado en la pensadora belga. Por el contrario, puede decirse que toda su obra se encamina a criticar dichos intentos. El fuerte contextualismo del que ella parte, contrasta claramente con el universalismo moral por el que aboga él. Más aún, el inventario de diferencias lejos está de clausurarse en estas pocas observaciones.

En cierta forma, estos contrastes persisten como una especie de río subterráneo que atraviesa las páginas de este trabajo. Muchas de estas divergencias son tratadas aquí de un modo subsidiario, otras permanecen implícitas, mientras que la mayoría son colocadas entre paréntesis al modo de un armisticio teórico que perdura no mucho más allá de donde

llegan nuestras afirmaciones conciliatorias. Invocamos para todos estos casos una suerte de *principio de clausura* (todo lo que no está prohibido está permitido), de acuerdo con el cual, todo aquello que no es explícitamente definido como convergencia, pueda concebirse –por defecto– como cuestiones que, en principio, separan las perspectivas analizadas.

Al mismo tiempo, cabe decir que los aspectos diferenciales que caracterizan a cada uno de estos enfoques permanecen enriqueciendo el panorama general. En efecto, los programas democráticos deliberativo y agonístico aportan respuestas con matices propios a los interrogantes fundamentales de la comprensión democrática contemporánea. Muchas veces, esos matices se terminan convirtiendo en premisas manifiestamente irreconciliables. Sin embargo, tal y como aquí se examina, las persistentes convergencias entre uno y otro modelo democrático nos convence de la idea de que los muchos contrastes existentes entre ellos no invalidan la empresa de parangonar ambos proyectos y reconocer aquello que los asemeja, tal y como –en un lenguaje wittgensteniano–, se superponen y entrecruzan los parecidos que se dan entre los miembros de una familia. Por ello, consideramos que las divergencias latentes, colocadas muchas veces en la sombra de nuestro análisis, no anulan lo que efectivamente queda enunciado en él.

Sobre este trasfondo, ¿por qué aventurarnos, entonces, al análisis de estas dos teorías? O, en todo caso, ¿por qué la elección –metodológicamente fundamental– de optar por Habermas y por Mouffe? Tal como se argumentaba más arriba, el panorama del pensamiento democrático se caracteriza por una polarización entre las visiones consensualistas y conflictivistas de lo político. Dentro de este contexto intelectual, las figuras de Habermas y de Mouffe –o, más bien, el debate suscitado entre ellos– ha despertado un interés creciente entre los estudiosos de la democracia. Así, estos autores han devenido en referentes cruciales del debate democrático y se han transformado en dos de las más importantes usinas de pensamiento contemporáneo a cuyo alrededor giran algunas de las corrientes que han dominado buena parte de la discusión en las últimas décadas.

En esta línea, la decisión de optar por un autor como Habermas no amerita mayores explicaciones. Su influencia intelectual es notable en vastos campos de las ciencias sociales que van desde la sociología hasta la filosofía, pasando por la lingüística, los estudios sobre religión, el derecho o la comunicación. No obstante, en pocos ámbitos como en el

de la teoría democrática, la estela abierta por su pensamiento ha generado tanta repercusión. Ya desde la década del ochenta se empezaron a publicar los primeros trabajos que gestaron la corriente democrática deliberativa. Durante la década del noventa, centenares de artículos y libros que directa o indirectamente abordaban este modelo democrático —ya sea para defenderlo o para rechazarlo—, fueron publicados en todas las latitudes y permitieron sofisticar y refinar dicha concepción. Incluso, no resulta desatinado aventurar que esta teoría se ha convertido en la corriente dominante en la actualidad (Martí, 2006: 15). Este desarrollo exponencial de la perspectiva deliberativa no podría ser imaginado por fuera del impulso decisivo que los trabajos de Habermas imprimieron a esta tendencia, sobre todo a partir de la aparición de su obra política más importante y en la que sistematiza los conceptos fundamentales de su propuesta deliberativa: *Facticidad y validez* (publicada en lengua alemana en 1992 y traducida al castellano en 1998).

Debe aclararse que la presente investigación focaliza, fundamentalmente, en los escritos publicados por Habermas hasta la década del noventa, en los que —sobre la base de su teoría comunicativa—, este autor ha estructurado los pilares fundamentales de su proyecto democrático-deliberativo. En tal sentido, en términos generales, se dejan de lado aquí algunas obras más recientes en las que las reflexiones del alemán se encaminan más bien hacia otros dominios del pensamiento social. En especial, en sus últimos escritos, Habermas (2006a; 2008a) ha dedicado gran atención al rol de la religión como una fuente de lazos de solidaridad que no debería ser menospreciada en la función de integración de las sociedades contemporáneas. Estos trabajos han despertado un interesantísimo debate respecto de si este giro religioso que Habermas ha venido imprimiendo a su pensamiento implicaría una forma de “abandono del proyecto ilustrado” (López de Lizaga, 2011) o una “inversión de la modernidad” (Flores d’Arcais, 2008)<sup>1</sup>.

En efecto, si se aceptara este último punto de vista, asistiríamos a una especie de declaración de fracaso del anterior programa habermasiano inscripto, fundamentalmente, en la senda del pensamiento racionalista moderno. Sin entrar de lleno en esta discusión, sostendremos aquí que la incursión de este autor en el terreno de la indagación sobre el rol de la religión debe comprenderse, más bien, en continuidad con sus trabajos anteriores. Así, aun cuando ahora reconozca el valor de las contribuciones que las voces religiosas pudieran aportar a la esfera pú-

blica, Habermas (2008a) afirma que estas solo pueden intervenir en el debate político una vez que han superado “el umbral de la traducción en un lenguaje comprensible para todos” (p. 6). Este tipo de “traducción” que Habermas requiere para los discursos religiosos exige de ellos una adecuación completa a las reglas universales del discurso público que se encuentran en la base de la fundamentación de las decisiones democráticas legítimas. Desde esta arista, la línea de continuidad dentro del pensamiento habermasiano resulta evidente y, por tanto, las premisas fundamentales de su propuesta democrática se presentan todavía con plena vigencia.

Al contrario de lo que sucede con el caso de Habermas, la elección de la teoría agonística formulada por Mouffe, como el otro punto de referencia de esta investigación, no resulta tan obvia y merece alguna justificación más amplia. Y esto, no porque el pensamiento mouffeano carezca de influencia en la academia contemporánea sino, fundamentalmente, porque su obra se enmarca en una corriente de mayor alcance como lo es el pensamiento postestructuralista o posfundacional (Marchart, 2009). Puntualmente, los desarrollos conceptuales de Mouffe han estado ligados desde sus mismos orígenes a la sociedad intelectual que esta autora estableciera con Ernesto Laclau. Pues, en conjunto con él, Mouffe ha publicado la que tal vez constituya su obra más influyente: *Hegemonía y estrategia socialista* (cuya versión inglesa data de 1985 siendo traducida al castellano en 1987).

En definitiva, la cuestión a responder es si puede conferírsele al enfoque mouffeano una identidad propia que lo independice de su principal socio intelectual. Sostendremos aquí una respuesta afirmativa frente a este interrogante. En efecto, puede constatarse que, a diferencia de Laclau, esta autora ha demostrado un interés mucho más patente por la indagación en el campo democrático. De hecho, no existe en Laclau un equivalente semejante a la propuesta democrática mouffeana del pluralismo agonístico. En este sentido, Mouffe imprime a sus desarrollos conceptuales aditamentos específicos que permiten asignarle una cierta autonomía; autonomía que, no obstante, remite una y otra vez a las categorías analíticas desarrolladas en sus textos teóricos fundamentales, escritos en coautoría con Laclau y que sirven como basamento conceptual de su pensamiento agonístico<sup>2</sup>.

Cabe apuntar que, sobre todo en los últimos trabajos, Laclau (2001) ha centrado su atención —mucho más que Mouffe— en la idea de “hege-

monía”, en tanto “la categoría central del análisis político” (p. 5). Por otra parte, este autor ha sostenido recientemente que la unidad de análisis mínima de este tipo de indagación lo constituye la categoría de “demanda”. Esta noción permite, según Laclau, ilustrar la transición de la mera petición al reclamo o la reivindicación política (2005a: 98; 2005b: 35). A partir del énfasis en estas categorías, el pensador argentino ha desarrollado su influyente trabajo sobre el *populismo*. En su novedosa teoría, Laclau inscribe la idea de democracia dentro de una lógica política mayor –tal vez, podría aventurarse, la lógica política *tout court*– como lo es la lógica populista.

En este escenario, la democracia no podría ser pensada ya por fuera de este horizonte conceptual. Al respecto, afirma Laclau (2005a):

[...] la democracia sólo puede fundarse en la existencia de un sujeto democrático, cuya emergencia depende de la articulación vertical entre demandas equivalenciales. Un conjunto de demandas equivalenciales articuladas por un significante vacío es lo que constituye un “pueblo”. Por lo tanto, la posibilidad misma de la democracia depende de la constitución de un “pueblo” democrático (p. 215).

En contraste con el rol más bien secundario que la democracia viene a ocupar en el pensamiento laclauniano, en Mouffe se aprecia una preocupación directa hacia esta temática. Con todo, puede decirse que Mouffe y Habermas comparten el mismo ámbito de indagación y se formulan el mismo tipo de preguntas en clave democrática, algo que está principalmente ausente en la obra de Laclau.

En un plano diferente de la justificación de la elección de Mouffe como contraparte de nuestro análisis, cabe destacar que esta autora es una de las que más ha contribuido a activar y expandir el debate entre los defensores del modelo deliberativo y los partidarios del planteo agnóstico. Así, prácticamente en todos sus trabajos aparecen referencias explícitas al pensador alemán<sup>3</sup>. Este último punto nos obliga a ensayar otro comentario aclaratorio. En efecto, cada una de las remisiones que Mouffe hace del enfoque habermasiano adquiere, en general, el tono de una potente crítica que rechaza lo que la autora belga considera como una negación de la dimensión conflictiva, en tanto que constitutiva del dominio político. El alcance y la pertinencia de dicha crítica constituyen el objeto de análisis del Capítulo II, cuya estructura se basa, precisa-

mente, en la reconstrucción de los argumentos críticos que Mouffe apunta contra la perspectiva habermasiana y la posterior contestación de cada uno de ellos. Salvo en este capítulo, en el que se rebaten tales objeciones y se toma partido a favor de Habermas, toda esta investigación procura desplazarse por el estrecho desfiladero de la imparcialidad, tomando distancia en lo que respecta a la defensa de uno u otro modelo.

De esta manera, las dos concepciones adquieren un peso equivalente en un contrapunto de voces simétricas inscriptas en un debate abierto, en el que ninguna de ellas se impone por sobre la otra. Con todo, resulta crucial subrayar que escapa a nuestros propósitos el evaluar o juzgar las cualidades teóricas, descriptivas o normativas de estas teorías a fin de postular, a posteriori, la superioridad de alguna de ellas. Como veremos a continuación, este tipo de parcialidades, en el que se toma partido en favor de una u otra perspectiva, predomina en la mayoría de los estudios que abordan comparativamente las concepciones de Habermas y Mouffe. El efecto insatisfactorio que arrastran estas comparaciones es que, en general, terminan ponderando de manera desigual y exagerada las dimensiones consensuales o conflictivas de tales concepciones.

## **Revisión de antecedentes**

Existen relativamente pocos estudios en los que se haga debatir en profundidad y de manera sistemática a las posiciones de Habermas y de Mouffe (Jeziarska, 2011: 15). A su vez, como ya lo hemos adelantado, la mayoría de los análisis comparativos en este terreno asumen la defensa de una de estas partes y, consecuentemente, terminan rechazando la supuesta insuficiencia de la otra. Este, representa el grupo más numeroso dentro de los trabajos que abordan los dos enfoques democráticos. Por el lado de los adherentes al modelo habermasiano, merecen apuntarse análisis como los de Eva Erman (2009), Fuat Gürsözlü (2009), John Brady (2004) y Andrew Knops (2007). Entre los partidarios del bando agonístico, sirven como ejemplo los trabajos de Andrew Schaap (2006), Jean Hillier (2003) y Mark Purcell (2009). En términos generales, estos trabajos no reparan en el simultáneo reconocimiento de las categorías de consenso y conflicto que existe en ambas teorías y, en base a lo que presentan como un reduccionismo político ya sea consensualista o conflictivista, terminan privilegiando una concepción por sobre la otra. En tal sentido, consideramos que dichos estudios carecen de una perspectiva equilibrada y ecuánime

capaz de registrar la amplitud y el calado de las convergencias fundamentales existentes entre ambas propuestas democráticas.

Por otra parte, puede identificarse un segundo conjunto de estudios comparativos que, aunque numéricamente minoritarios, resultan sumamente interesantes a los fines de esta investigación ya que establecen puentes conciliatorios entre las dos teorías objeto de nuestro análisis. En lo que sigue, ensayamos una revisión crítica sobre dos de ellos: *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, de Aletta Norval (2007), y *Radical democracy redux. Politics and subjectivity beyond Habermas and Mouffe*, de Katarzyna Jezierska (2011)<sup>4</sup>. Ambos trabajos se proponen, en cierta medida, reconciliar las concepciones de la democracia deliberativa y del pluralismo agonístico<sup>5</sup>. En tal sentido, estos estudios han servido como fuente de inspiración para varios pasajes de nuestra investigación.

Sin embargo, vistas en conjunto, estas lecturas tampoco parecen llevar hasta las últimas consecuencias el objetivo conciliatorio de sus empresas comparativas. A fin de cuentas, tampoco pueden escapar de la tendencia dominante y terminan cayendo en una visión maniquea que ubica a los modelos de Habermas y de Mouffe, respectivamente, dentro de los moldes consensualista y conflictivista del pensamiento político. Si esta tendencia puede advertirse en estas dos obras, que constituyen los intentos más acabados por emprender una reconciliación entre Habermas y Mouffe, esta se ve exponencialmente potenciada en aquellos trabajos que manifiestamente toman partido por uno u otro modelo democrático.

Puede aventurarse que tanto en el caso de Norval como en el de Jezierska, la oclusión de una perspectiva que pudiera desentrañar la profundidad de las convergencias entre Habermas y Mouffe, en lo que hace al reconocimiento simultáneo del consenso y del conflicto, obedece a dos factores. Por un lado, ninguna de estas autoras considera a fondo la magnitud e implicancias que las categorías de consenso y de conflicto tienen en uno y en otro pensador. Asimismo, ambos trabajos presentan propuestas teóricas propias que se postulan como superadoras de las limitaciones de una y otra concepción. Esta segunda cuestión parece desviar la mirada de aquellos aspectos convergentes que se superponen en los planteos de Habermas y de Mouffe. En efecto, es la focalización exagerada en las aristas consensualistas y conflictivistas de estas comprensiones lo que le permite a Norval y a Jezierska poner de relieve las supuestas

falencias en las que incurren los modelos deliberativo y agonístico. Luego de mostrar las “inconsistencias” de uno y otro modelo, ambos trabajos delinean las respectivas propuestas de democracia aversiva (Norval) y el planteo combinatorio habermasiano-mouffeano (Jeziarska) como correctores de aquello que permanecía oculto tanto para la perspectiva deliberativa como para la agonística.

En este sentido, Norval (2007) considera que la concepción deliberativa, al asumir que la búsqueda del consenso es la premisa motivacional que inspira al modelo, no puede ofrecer una explicación satisfactoria a la cuestión de cómo se relacionan las condiciones ideales de la deliberación con el proceso real de toma de decisiones democráticas. Esta falencia acarrearía una imagen abstracta que privilegia la comunicación consensual, relegando, en consecuencia, otras formas de integración social como por ejemplo la estratégica (p. 27). A su vez, Norval sostiene que la concepción mouffeana –tomada en conjunto con la teoría de Laclau– se concentra prioritariamente en la dimensión hegemónica de la construcción de las identidades políticas. Así, si bien esta perspectiva tendría la virtud de explicar adecuadamente el proceso de universalización de demandas, no aporta demasiada luz al problema de cómo ese proceso podría ser orientado en una dirección democrática. Desde la mirada de Norval, por tanto, el modelo agonístico adolece de una conceptualización satisfactoria que dé cuenta de la dinámica que se establece entre un tipo de relación antagónica y un orden democrático agonístico. En definitiva, en la comprensión democrática mouffeana faltaría “una discusión de la transformación de los «enemigos» en «adversarios»” (p. 159).

De tal modo, puede suponerse que la crítica que Norval apunta contra Laclau y Žižek por las implicancias negativas que, potencialmente, se siguen de la lógica política hegemónica, también puede hacerse extensiva al planteo mouffeano. Pues, según Norval, las conceptualizaciones postestructuralistas, al no predefinir –ni siquiera en un sentido mínimo– la orientación de las articulaciones hegemónicas, podrían conducirnos a derivas claramente antidemocráticas. Por ello, este tipo de comprensiones, que ponen el acento en el momento disruptivo, dislocatorio y diferencial de las prácticas políticas, resultarían “perjudiciales para el pensamiento democrático y, en general, corren el riesgo de fallar la prueba de inteligibilidad” (Norval, 2007: 133). En definitiva, desde la perspectiva de Norval, se insinúa una lectura del mo-

delo mouffeano en el que el antagonismo predomina como generador de constantes rupturas identitarias y en detrimento de la persistencia y continuidad de ciertas prácticas y gramáticas democráticas.

Jezierska (2011), por su parte, desarrolla un interesante análisis sobre las posiciones que Habermas y Mouffe asumen en torno al debate sobre la constitución del sujeto político democrático. Su propósito no será el de resolver las tensiones que aparecen entre ellos, sino el de reconstruir ese debate a fin de “cuestionar algunas de las oposiciones binarias que se han atribuido desde ambos lados (tales como las diferenciaciones entre consenso-conflicto o razón-pasión)” (p. 13). En este contexto, sin embargo, Jezierska retoma las críticas que Mouffe ha apuntado contra Habermas por la negación de la dimensión conflictiva y por soslayar el reconocimiento y valoración de la diferencia como componente ineludible del dominio político.

La autora aduce que la concepción habermasiana es mucho más compleja de lo que Mouffe supone y que dicha concepción, efectivamente, acoge el conflicto y la contingencia. No obstante, Jezierska sostiene que Habermas asume estos elementos solo en un sentido empírico u óntico y no en el sentido radical u ontológico que le confiere Mouffe. Esto llevaría a Habermas a derivar conclusiones claramente diferentes que las mouffeanas:

Mouffe sostiene que debemos reconocer y aceptar la situación de contingencia radical como condición de posibilidad de la política democrática. Habermas, por su parte, concibe la contingencia como un punto de partida que debe ser limitado por el consenso. Así, afirma que deberíamos aspirar al consenso y orientar nuestras acciones hacia él (Jezierska, 2011: 69).

De esta manera, según Jezierska, el elemento consensual ocupa una posición demasiado central en la construcción teórica habermasiana y, finalmente, empujaría a su empresa democrático-deliberativa a subestimar la diferencia y el conflicto (p. 99).

Respecto a la perspectiva mouffeana, Jezierska considera que al conceptualizar lo político como una práctica hegemónica y al asumir el elemento diferencial y disruptivo implicado en esa práctica, este enfoque habilitaría una explicación mucho más adecuada que la provista por Habermas para pensar el antagonismo y la contingencia como componentes ontológicos. Sin embargo, para esta autora, el elemento

más problemático en la perspectiva agonística tiene que ver, precisamente, con la propia definición del antagonismo y con la falta de una explicación convincente del pasaje del antagonismo al agonismo. En esta misma línea afirma: “no puedo ver cómo ella [Mouffe] pretende que sus demócratas agonísticos pudieran discernir entre los distintos tipos de diferencias. Mouffe no proporciona directrices en cuanto a los criterios que permiten distinguir entre diferencias legítimas e ilegítimas” (p. 122).

En definitiva, a partir de las falencias que imputan al modelo habermasiano y al mouffeano, tanto Jezierska como Norval desarrollan sus propias posiciones que, inspiradas en aquellas teorías, procuran combinar la comprensión agonística del enfoque mouffeano con una versión revisada de la teoría habermasiana de la comunicación y la intersubjetividad. Podemos observar entonces cómo también estos análisis ceden terreno a la tentativa de reducir los análisis deliberativo y agonístico a la priorización respectiva del consenso y del conflicto; todo ello, en detrimento del reconocimiento simultáneo de estos dos elementos. La presente investigación, en tanto apunta a desentrañar la vena más conflictivista del planteo habermasiano y la dimensión más consensualista del pensamiento de Mouffe, procura dar cuenta precisamente de dicho reconocimiento.

Según sostendremos, si bien Habermas asume que la orientación al entendimiento es inmanente al *telos* del lenguaje, asimismo considera que la dimensión ideal de la comunicación opera en un nivel conceptual diferente del de las prácticas comunicativas reales. A partir de la aceptación de esta brecha que se abre entre la idealidad y la realidad de la comunicación, será posible advertir diferentes horizontes conceptuales en los que el conflicto es asumido por el enfoque habermasiano. Por otra parte, y en contraste con las interpretaciones de Norval y de Jezierska, en el Capítulo III focalizaremos en la manera en que Mouffe, bajo la impronta wittgensteniana, traza los límites del horizonte simbólico democrático a partir de los “consensos conflictivos” que se generan en torno a las ideas de libertad e igualdad. Al examinar en profundidad tales regularidades gramaticales, podremos entender a estas ideas como las coordenadas axiológicas que definen nuestra forma de vida democrática.

Llegados a este punto cabe formular una aclaración que resulta fundamental para el objetivo de nuestra investigación. Pues, ¿podría ne-

garse, sin más, el énfasis diferencial que la democrática deliberativa y el pluralismo agonístico colocan en las dimensiones consensuales y conflictivas de las prácticas políticas? Desde luego que no y, desde luego, que no es esa la premisa que postula este trabajo. En tal sentido, todavía resulta legítimo catalogar a las teorías democráticas de Habermas y de Mouffe como consensualista y conflictivista respectivamente. Sin embargo, una vez asumido ese acento prioritario que una y otra concepción pone sobre el consenso y el conflicto, cabe afirmar que ni Habermas ni Mouffe podrían concebir el horizonte político democrático moderno en ausencia de alguno de esos dos componentes. Este es el argumento central que defenderemos a lo largo de estas páginas: consenso y conflicto aparecen en cada uno de estos enfoques como elementos co-constitutivos y simultáneos de un mismo horizonte político, el horizonte simbólico que se abre con la democracia moderna.

Así, aun cuando en cada una de estas comprensiones el foco esté colocado de manera predilecta sobre alguna de estas dimensiones, el otro costado de esta realidad indivisa se asume también como un componente igualmente determinante. Pues, desde sus respectivas perspectivas, allí donde solo existiera consenso, y la sociedad democrática hubiera cedido terreno a la ilusión de una utopía reconciliadora, la política habría perdido su razón de ser. En el otro extremo, allí donde todo fuera conflicto y contingencia y, por tanto, nuestras prácticas adolecieran del más mínimo atisbo de regularidad e inteligibilidad, la política devendría en algo imposible. Este tipo de reconocimiento simultáneo del consenso y del conflicto –reconocimiento que, desde nuestra perspectiva, opera como el trasfondo conceptual de las teorías democráticas de Habermas y de Mouffe– está ausente en la mayor parte de los estudios comparativos que se emprenden en torno a estos dos autores. Esta investigación procura aportar algunos elementos de análisis para llenar ese vacío.

## **Estructura del argumento**

El presente trabajo plantea un análisis conciliatorio de la democracia deliberativa y del pluralismo agonístico. Específicamente, procura mostrar que estos dos proyectos democráticos convergen en el reconocimiento del consenso y del conflicto en tanto componentes ineludibles a la hora de pensar el horizonte simbólico de la democracia moderna. Es a partir de dicha aceptación simultánea de las dimensiones consen-

suales y conflictivas de las prácticas políticas que ambos enfoques puedan comprenderse como democrático-radicales.

Para comenzar a desglosar este argumento, será necesario adentrarnos en el examen de los fundamentos filosóficos que están en la base de los modelos democráticos deliberativo y agonístico<sup>6</sup>. Así, en el Capítulo I, a partir de la impronta del pensamiento del segundo Wittgenstein, se resalta el equivalente horizonte lingüístico del mundo que asumen Habermas y Mouffe. Luego de un repaso de los principales presupuestos teóricos que adoptan cada uno de estos autores, se examinan las revolucionarias consecuencias que la influencia que el aparato conceptual wittgensteniano tuvo para los desarrollos filosóficos posteriores al giro lingüístico. En efecto, puede decirse que desde Wittgenstein la filosofía abandona la pregunta por las esencias y comienza a acentuar el rasgo fundamental que tiene el lenguaje como elemento mediador entre el mundo y el hombre. A la luz de las apropiaciones que Habermas y Mouffe hacen de estas ideas, se analizan ciertas equivalencias presentes en ambas concepciones respecto al rasgo ontológicamente fundamental que adquiere el lenguaje en tanto vehículo del pensamiento. Finalmente, al enfatizar el carácter social implicado en el lenguaje, se destaca la coincidencia de estas dos perspectivas en una concepción según la cual toda estructura de significación y sentido, toda aprehensión lingüística del mundo, viene enraizada en la especificidad de las diferentes formas de vida.

Indudablemente, la aceptación de dicho horizonte lingüístico no dice todavía demasiado respecto de las consecuencias que para una y otra concepción se siguen de ese supuesto. De allí que resulte imperioso desentrañar las especificidades que adquieren las comprensiones lingüísticas de Habermas y de Mouffe, así como los énfasis diferenciales que una y otra concepción colocan sobre los elementos consensuales y conflictivos de la comunicación humana. Sin embargo, como se muestra a lo largo de los capítulos II y III, dicha ponderación divergente de las nociones de consenso y de conflicto que prevalece respectivamente en los enfoques deliberativo y agonístico, no debe hipostasiarse de manera tal que nos hiciese perder de vista el reconocimiento simultáneo que ambas perspectivas asumen de cada una de estas dimensiones.

En el Capítulo II, se analiza el significado de la orientación al entendimiento que Habermas supone como inmanente al lenguaje humano. De allí podría derivarse la intuición de que la búsqueda del consenso es la premisa que orienta toda la empresa democrático-deli-

berativa. Sin embargo, en este capítulo se presentan argumentos que muestran que, en la propuesta habermasiana, el consenso plenamente logrado se ubica en un plano ideal que opera en un nivel conceptual diferente del de las prácticas comunicativas reales. A partir de la aceptación de esta brecha insalvable que se abre entre idealidad y realidad comunicativa, se afirma que en esta concepción es posible identificar diferentes horizontes analíticos en los que el antagonismo es reconocido. Así, pues, en contra de las objeciones que critican al enfoque habermasiano por la supuesta negación del conflicto —entre las que debe contarse la crítica que, en este sentido, plantea Mouffe—, se afirma que el conflicto constituye un elemento ineludible y constitutivo del modelo democrático deliberativo.

Por su parte, a partir de la apropiación que Mouffe hace de la concepción política schmittiana, en el Capítulo III se examina el rasgo antagonista implicado en el pensamiento de esta autora. En este sentido, su enfoque bien puede considerarse como uno de los extremos más conflictivistas del pensamiento político contemporáneo. No obstante, el análisis de esta propuesta democrática, orientada a transformar el antagonismo en agonismo y en la que se procura que los conflictos sean conducidos de modo adversarial, permite ponderar los irreductibles elementos consensuales en los que se asienta este modelo. De la mano de la rehabilitación del pensamiento wittgensteniano que propone Mouffe, se considera a su proyecto agonístico como un juego de lenguaje democrático en el que se aceptan las ideas de libertad e igualdad en tanto que sus valores determinantes. Todo ello permite resaltar la aceptación de una plataforma de consensos que, aunque conflictivos, contingentes y precarios, definen y delimitan la forma de vida democrática.

Observamos entonces, que ciertas concepciones del consenso y del conflicto aparecen replicadas en los dos enfoques democráticos analizados. Partiendo de dicha superposición parcial, en el Capítulo IV se destaca la convergencia en la impronta de radicalidad democrática a la que adscriben los dos modelos analizados. En este marco, el horizonte simbólico abierto por la democracia moderna asume la ausencia del tipo de garantías trascendentes propias de los órdenes sociales premodernos. A caballo del diagnóstico bosquejado por Claude Lefort sobre la invención del imaginario simbólico democrático, se explicita la manera en que los proyectos democrático-radicales de Habermas y de Mouffe conciben la vacuidad del lugar del poder y la incertidumbre constitutiva de

este tipo de sociedades en las que tiene lugar la compleja articulación entre derechos humanos y soberanía popular. Con todo, será la aceptación de esta indeterminación fundamental que atraviesa al imaginario democrático moderno, lo que permita que estas dos concepciones democráticas se autocomprendan como perspectivas radicales. Ambas propuestas, en definitiva, sin renunciar al entramado normativo de la tradición liberal promueven su democratización en un sentido profundo, radical y siempre inacabado.

## Notas

<sup>1</sup> Para una interesante reconstrucción de esta discusión véase Velasco (2013: 210-238).

<sup>2</sup> Nos referimos, además del ya mencionado *Hegemonía y estrategia socialista*, a “Postmarxismo sin pedido de disculpas”, publicado en el libro de Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1993). Para un análisis más detallado sobre las diferencias entre los pensamientos de Laclau y Mouffe, véase Wenman (2003). Argumentos equivalentes en referencia a la autonomización del pensamiento de Mouffe respecto del de Laclau, pueden encontrarse también en Norval (2007: 155-157), y en Jezierska (2011: 107-108).

<sup>3</sup> No puede aplicarse esta misma regla para el caso inverso. Hasta donde tenemos conocimiento, Habermas nunca ha hecho referencia, al menos de manera directa, a la obra de Mouffe.

<sup>4</sup> Dentro de este grupo de trabajos, que comparan de manera sistemática y conciliatoria las concepciones de Habermas y de Mouffe, también puede apuntarse *Ethics and Politics in Contemporary Theory. Between critical theory and post-Marxism*, de Mark Devenney (2004). Sin embargo, a diferencia de los estudios de Norval y de Jezierska, el trabajo de Devenney contrapone el enfoque de Habermas al de Laclau, haciendo solo algunas referencias menores a los escritos de Mouffe. En tal sentido, no reconoce, tal como aquí lo hacemos, la autonomía del pensamiento de esta última autora en relación al del filósofo argentino. Más allá de esto –y aun cuando aceptáramos la unidad teórica de Laclau y Mouffe–, Devenney adopta la misma tendencia que, tal como veremos en lo que sigue, puede identificarse en los trabajos de Norval y de Jezierska. Su análisis recarga en Habermas el aspecto consensual, estático y transparente de la comunicación, en detrimento de un registro adecuado del conflicto; mientras que sobreestima en Laclau (y Mouffe) el elemento conflictivista, disruptivo y dislocatorio del lenguaje, subestimando en consecuencia el elemento consensual. Dicha tendencia resulta patente en cuanto Devenney analiza las comprensiones de la subjetividad que se siguen de uno y otro enfoque. Según Devenney (2004), en el caso de Laclau (y Mouffe), “el concepto de sujeto refiere al espacio en el cual la identidad no ha sido clausurada. En su forma ideal esto podría describir el momento de absoluta libertad –un sujeto soberano actuando sin ningún tipo de determinación. El otro extremo [el de Habermas] sería el de un sujeto sin libertad alguna, plenamente interpelado y, por lo tanto, incapaz de tomar decisiones.

Los dos casos constituyen imágenes especulares que presuponen una sutura completa de la identidad” (p. 112-113) [Esta, al igual que todas las traducciones que aparecen en el trabajo, son propias]. De tal manera, y al igual que lo que ocurre en los casos de Norval y de Jezierska, puede afirmarse que Devenney parte de una visión que exagera ciertos elementos de estas dos comprensiones para poder justificar la formulación de su propia posición. Desde su punto de vista, debería aceptarse que el sujeto político se encuentra limitado por “ciertas restricciones estructurales de la acción (...) pero que, al mismo tiempo, esas restricciones implican una cierta movilidad subjetiva que se institucionaliza en las sociedades democráticas, una movilidad que permite la reformulación y la rearticulación de lo que es comunicado en cada contexto dado” (p. 115). Como se puede entrever a partir del diagnóstico de Devenney, ni Habermas ni Laclau (y Mouffe) estarían en condiciones de dar cuenta de esa doble inscripción de la subjetividad política.

<sup>5</sup> Si bien Norval (2007) parte desde un horizonte conceptual postestructuralista, su propósito es superar la dicotomía simplista desde la que se abordan las concepciones postestructuralistas y deliberativas (p. 11). Específicamente, intenta delinear una comprensión democrática que pueda beneficiarse de una versión debilitada de la democracia deliberativa, a partir de un modelo que combine ambas perspectivas y que permita “reconsiderar la naturaleza de la argumentación y de la toma de decisiones democrática que da lugar a las ideas —más poderosas— de una política inspirada en el postestructuralismo” (2008: 178). Cabe aclarar que la definición de su propuesta en estos términos, en tanto que una *combinatoria* del enfoque deliberativo y agonístico, resulta más explícita en una versión anterior del primer capítulo de *Aversive Democracy*, que se tradujo al español como “Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar los enfoques recientes” (2008). Si bien estas formulaciones fueron moderadas en la versión inglesa del capítulo, dicho propósito se ha mantenido como el objetivo que subyace a lo largo de todo ese libro (Martínez Prado, 2009: 173).

<sup>6</sup> En la versión original de este trabajo, defendido como Tesis doctoral, se incorporaba un capítulo que precedía a los cuatro que aquí se presentan. En él se analizaban las similares posiciones que los modelos democráticos deliberativo y agonístico ocupan dentro del mapa conformado por algunas de las más importantes teorías democráticas contemporáneas. En esta línea, se repasaban las críticas convergentes que estos dos enfoques plantean a las teorías económico-agregativas, al liberalismo político defendido por John Rawls y a las posiciones comunitaristas ejemplificadas por Michael Sandel y Charles Taylor. Debido a las limitaciones de espacio que impone la adaptación del trabajo original, para la presente edición se ha decidido quitar ese capítulo en el entendido de que, debido a su función principalmente introductoria, este recorte no altera el argumento central del trabajo.

# Capítulo I: Los “parecidos de familia” entre Habermas y Mouffe<sup>1</sup>

## 1.1. Introducción

Tanto Habermas como Mouffe constituyen dos referentes del pensamiento democrático contemporáneo. El punto de anclaje de sus planteos radica especialmente en el contexto de las modernas democracias constitucionales europeas. No obstante, por las repercusiones que dichos planteos han generado, resultan igualmente influyentes en otras regiones del globo. Ahora bien, estos autores son, a la vez que teóricos de la democracia, *teóricos* sin más adjetivos. Sus concepciones políticas vienen sustentadas en amplios sistemas de ideas que exceden, en mucho, el mero reflexionar sobre la democracia. Puede decirse incluso que aquellas plétoras conceptuales, de contenidos profundos y fundamentales, antes que venir a justificar *ex post* a cada uno de estos programas democráticos constituyen más bien las fuentes originales a partir de las cuales dichos programas se derivan naturalmente.

En tal sentido, ni la propuesta democrático-deliberativa habermasiana, ni la del pluralismo agonístico de Mouffe, podrían ser comprendidas en su cabal profundidad sin reparar en el correspondiente acervo de nociones teórico-filosóficas que, para los dos casos, representan el cimiento de sus propuestas. El propósito de este capítulo será, justamente, el de explorar los principales presupuestos conceptuales que se encuentran en la base de los proyectos democráticos de Habermas y de Mouffe. Específicamente, procuraremos exponer la manera en que ambos autores abrevan en una comprensión lingüística del mundo según la cual toda realidad resulta *ya siempre* mediada y constituida por el lenguaje. Para esto, la perspectiva filosófica desarrollada por Ludwig Wittgenstein

—especialmente a partir de sus *Investigaciones filosóficas*—, nos servirá como aglutinante de las dos concepciones antedichas.

La estela de la filosofía lingüística inaugurada por este pensador ha marcado buena parte de la indagación filosófica y política posterior. Puede afirmarse que sus *Investigaciones* abren una forma de reflexión que, influida y potenciada por otros autores, rompe con la función clásica de la filosofía. En efecto, vistas las cosas en retrospectiva, la filosofía tradicional habría permanecido presa del espejismo metafísico que confiaba en la posibilidad de alcanzar una forma de razonamiento objetivo, fuera de todo pre-juicio, capaz de desentrañar la correspondencia exacta y necesaria entre la idea y la cosa. En este contexto, el lenguaje resultaba el medio natural por el que se expresaban esos juicios lógicos. A la luz de esta concepción filosófica tradicional, la ruptura introducida por el “giro lingüístico” adquiere un sentido claramente revolucionario: “el lenguaje deja de ser el medio, algo que estaría entre el yo y la realidad, y se convertiría en un léxico capaz de crear tanto al yo como la realidad” (Scavino, 1999: 12).

Sin duda, las ideas del *segundo* Wittgenstein representan los motores más importantes de tal transformación filosófica<sup>2</sup>. Sin embargo, la obra de este autor resulta compleja y ambigua al menos en dos sentidos. Por una parte, no todos los pensadores que se apropiaron de sus ideas lo han hecho de modo unívoco. De hecho, el “significado” de su pensamiento —para ser consecuentes con sus propias ideas—, quizás solo pueda ser desentrañado en el uso que se ha hecho de él. Si bien la mayoría de sus lectores son unánimes respecto de que la filosofía wittgensteniana, “es revolucionaria, y que en cualquier modo es «lingüística» (...) con ello se agota el consenso” (Lenk y Skarica, 2005: 13-14). En segundo lugar, la filosofía wittgensteniana renuncia explícitamente a la pretensión de sistematicidad y al propósito de convertirse en una nueva teoría filosófica. Así lo expresa el propio Wittgenstein (2004) en el inicio de sus *Investigaciones* cuando confiesa que tras hacer varios intentos por ensamblar sus ideas en una obra en la que “los pensamientos deberían progresar de un tema a otro en una secuencia natural y sin fisuras”, terminó aceptando que lo mejor que podría escribir siempre se quedaría solo en anotaciones filosóficas, ya que sus “pensamientos desfallecían tan pronto como intentaba obligarlos a proseguir, contra su inclinación natural, en una sola dirección” (p. 11)<sup>3</sup>.

Con estos antecedentes, no resulta extraño que las interpretaciones que se hagan de su enfoque resulten sumamente heterogéneas. Como po-

dremos observar en los apartados destinados a analizar los respectivos andamiajes teóricos de Habermas y de Mouffe, algunas de estas discrepancias quedan patentizadas en las lecturas que cada uno de ellos hace de la obra wittgensteniana. La apropiación de Habermas de la concepción del lingüista vienés focalizará principalmente en el aspecto de continuidad de los sentidos lingüísticos proporcionado por el trasfondo de prácticas comunicativas comunes que se condensan como saber pre-reflexivo en el mundo de la vida. Su reconstrucción pragmática de las idealizaciones que los hablantes inevitablemente hacen al momento de ingresar al juego de la argumentación asume que la finalidad inmanente al lenguaje es la de lograr el entendimiento intersubjetivo. Así, en este esquema, existe una priorización del aspecto consensual de nuestras prácticas comunicativas cotidianas. Por el contrario, la rehabilitación de la concepción wittgensteniana por parte de Mouffe focalizará más bien en la dimensión de rupturas y dislocaciones de los sentidos lingüísticos, posibilitadas por la ausencia de esencias inmanentes a los objetos discursivos. El rasgo antagónico, contingente y diferencial del lenguaje que la autora belga encuentra en el origen de toda institución de lo social actúa como el elemento determinante que permite fijar parcialmente las significaciones y las identidades políticas. Todo esto confluye en una imagen dominada por el costado más conflictivista de las rutinas comunicativas.

Lo que en este capítulo nos interesa poner sobre la palestra es el conjunto de coincidencias de los programas teóricos de Habermas y de Mouffe en la aceptación del horizonte lingüístico como el medio ineludible por el cual accedemos y conformamos *nuestra* realidad. En efecto, y más allá de las particularidades de cada una de estas interpretaciones, procuraremos mostrar aquí la persistencia de ciertas semejanzas medulares entre ambas concepciones. Abusando de la metáfora wittgensteniana, podría decirse que en tales planteos existe “una compleja red de parecidos que se superponen y entrecruzan”, tal como sucede entre “los miembros de una misma familia” (Wittgenstein, 2004: § 66-67).

Sin embargo, como puede observarse en lo que sigue, las particularidades y divergencias de estas comprensiones lingüísticas resultan ineludibles y se insinúan ya con bastante claridad en los apartados dedicados a examinar los fundamentos teóricos de Habermas y de Mouffe. Tales caracterizaciones conforman el marco introductorio para abocarnos en los capítulos II y III al análisis específico de las implicancias y alcances del consensualismo y conflictivismo de una y otra concepción.

Para desanudar esa compleja red de parecidos que *emparentan* y, al mismo tiempo, *diferencian* a estos dos autores, en el primer apartado de este capítulo (1.2.), subrayaremos el hecho de que muchas de las intuiciones primordiales de los planteos de Habermas y de Mouffe se asientan sobre la misma superficie conceptual, esto es, el suelo wittgensteniano. Primeramente, (1.2.1.) se pondrá el foco sobre alguna de las principales ideas de Wittgenstein y la ruptura que ellas han implicado en el campo del pensamiento filosófico. A la luz de las apropiaciones que Habermas y Mouffe realizan de tales ideas, (1.2.2.) se analizan ciertas equivalencias presentes en ambas concepciones respecto del rasgo conceptualmente fundamental que se le asigna al lenguaje en tanto vehículo mismo del pensamiento. Luego (1.2.3.), se destacará la coincidencia de estas dos perspectivas en el supuesto fundamental de que toda estructura de significación y sentido, toda aprehensión lingüística del mundo, viene enraizada en la especificidad de las diferentes “formas de vida”. Por último, y más allá de las coincidencias señaladas entre Habermas y Mouffe, (1.2.4.) se harán algunas referencias a las especificidades y divergencias existentes en las rehabilitaciones que cada uno de estos autores hace de la filosofía wittgensteniana.

En el siguiente apartado (1.3.), se analizarán ciertos puntos centrales de la reapropiación del giro lingüístico por parte de Habermas. En primer término, (1.3.1.) repasaremos su lectura sobre la insatisfactoria solución que la filosofía moderna ha dado al problema del “autocercionamiento” de la modernidad. Según el autor, la filosofía tradicional no ha podido escapar, en ninguno de sus intentos de justificación, al principio de subjetividad que viene unido a una idea fuerte de razón. En segundo lugar, (1.3.2.) presentaremos la propuesta habermasiana de superar las limitaciones que acarrea esta idea de razón centrada en el sujeto mediante el paradigma del entendimiento lingüístico, un entendimiento que es siempre un *entender/se/con otros/sobre algo*. Esto nos habilitará finalmente, (1.3.3.) a desarrollar sintéticamente su teoría de la acción comunicativa que viene a cimentar una concepción de razón que ha dejado atrás toda referencia trascendente y que, aunque escéptica, no cede ante el derrotismo.

Finalmente (1.4.), consideraremos alguno de los principales aportes conceptuales que Mouffe (en conjunto con Ernesto Laclau) ha realizado a la teoría del discurso que sirve como fundamento de su propuesta del pluralismo agonístico. En un primer momento, (1.4.1.) abordaremos

la crítica que esta autora, desde una posición posfundacionalista que asume la imposibilidad de contar con una configuración social definitivamente suturada, realiza al esencialismo filosófico. En segundo lugar (1.4.2.), se analizará el concepto de discurso y el papel crucial que esta teoría asigna al lenguaje en la estructuración de las relaciones sociales. Finalmente (1.4.3.), destacaremos cómo, a partir de premisas de la lingüística postestructuralista y de la lógica del antagonismo, se postula la precariedad de todo significado, en tanto que –en el terreno de una radical contingencia– cualquier identidad se constituye siempre a partir de una exterioridad que la (im)posibilita.

## **1.2. El suelo común wittgensteniano**

### *1.2.1. El abandono de la pregunta por las esencias*

Es posible afirmar que la clave más importante de los estudios de Wittgenstein es el lenguaje y será a partir del problema lingüístico –materia que había tenido un carácter accesorio para la filosofía tradicional–, que sus escritos transformarán radicalmente el pensamiento filosófico posterior. Lo verdaderamente novedoso de su planteamiento es que por vez primera la filosofía consigue desembarazarse de la función específica que había desempeñado desde sus orígenes; esto es, la búsqueda de entidades abstractas, esenciales e inmutables. Este tipo de esencialismo filosófico puede ser caracterizado como aquella doctrina que asume que:

[...] todas las expresiones –en especial, las expresiones genéricas– tienen un significado unitario, que designa una esencia permanente, una sustancia o esencia, que está determinada por sus características esenciales: para que algo pueda ser correctamente subsumido bajo una expresión tal, deben serle aplicable a ello todas las propiedades esenciales. En las expresiones abstractas, esta esencia es, según el parecer del esencialismo estricto, una suerte de objeto ideal oculto tras la expresión oral correspondiente, y debe ser primeramente reconocida mediante un análisis y un examen intuitivo de la esencia, y ser sacado a la luz en una definición esencial única, exacta y verdadera. Esta definición esencial responde a la pregunta “¿qué es?” (Lenk y Skarica, 2005: 51-52).

Según esta comprensión, la tarea de la filosofía consiste entonces en elaborar o depurar aquellas definiciones esenciales para así reconocer

la esencia de las entidades que se designan. En este punto convergen tanto las corrientes del idealismo platónico como las de la fenomenología. En efecto, desde la perspectiva de la filosofía tradicional el dominio de lo lógico o gramatical y el dominio de lo ontológico quedan confundidos en un mismo y único plano. Desde la irrupción wittgensteniana esa superposición de ámbitos se convierte en algo sumamente problemático (Muñoz, 2004: 201). Es precisamente contra esta manera de filosofar, que Wittgenstein formula una concepción de lenguaje en la que el significado de las palabras no remite a ninguna supuesta esencia inmanente que las palabras vendrían a representar, sino al uso que de ellas se haga en la multiplicidad de “juegos de lenguaje” en los que aparecen insertadas.

Muchos de los grandes problemas de la filosofía eran considerados hasta entonces como “el problema de los universales”. Wittgenstein, por el contrario, postula que el lenguaje “adquiere su significado a partir de «parecidos de familia». No hay nada común [por ejemplo] a todos los juegos, pero existe una sucesión de parecidos” (Hacking, 1979: 56). Este agrupamiento de propiedades *emparenta* a juegos tan disímiles como los de tablero, los de cartas, los de pelota, los de lucha, etc. En efecto, para Wittgenstein (2004), “el concepto de «juego» es un concepto de bordes borrosos” (§ 71); pero, pese a todo, existe algo que los unifica en un mismo concepto:

¿Qué hay común a todos ellos? (...) Pues si los miras no verás por cierto algo que sea común a todos, sino que verás semejanzas, parentescos y por cierto toda una serie de ellos (...). Vemos una compleja red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos en gran escala y en detalle. (...) No puedo caracterizar mejor esos parecidos que como expresión de “parecidos de familia”; pues es así como se superponen y entrecruzan los diversos parecidos que se dan entre los miembros de una familia (§ 66-67).

De esta manera, el análisis que Wittgenstein hace de los juegos lingüísticos contradice la intuición más profunda sobre la que basaba la concepción esencialista del lenguaje. Pues, el hecho de que “desde un inicio no hay trazado ningún límite, es un argumento capital de Wittgenstein contra el esencialismo, que siempre ve límites, determinados por la esencia” (Lenk y Skarica, 2005: 23).

Por supuesto que lo anterior no debería llevarnos a suponer que el

planteo de Wittgenstein (2004) vea a las palabras como absolutamente variables y caprichosas, lo que haría del lenguaje algo caótico e ininteligible. Aun cuando los términos no tengan bordes precisos y definitivos, de ninguna manera podemos decir que no sean conceptos (§ 71). Todas las palabras tienen un uso nuclear, que es el que emerge de las reglas del uso ordinario del lenguaje, y que depende de repeticiones relativamente constantes por las que se teje entre ellas la red de “parecidos de familia”. Estos “parentescos” vienen constituidos por suficientes características entrecruzadas como para que, en tanto usuarios del mismo lenguaje natural, podamos entender que existe una cierta semejanza, aun cuando dichas propiedades no puedan ser consideradas necesarias o esenciales. Puede sostenerse que la idea de “parecidos de familia” deja un espacio para la libertad, la apertura y la mutación del lenguaje, sin sucumbir ante la arbitrariedad absoluta del uso de los términos<sup>4</sup>.

Con todo, Wittgenstein considera que la tarea de la filosofía no puede permanecer apegada a la búsqueda de esencias inmutables, substancias u objetos ideales a partir de la determinación de términos unívocos: “No se trata de desvelar ninguna supuesta esencia de los fenómenos, sino de mostrar el uso de los términos a través de los cuales hablamos de los fenómenos y esta labor es eminentemente lógico-gramatical, no ontológica y menos empírica” (Muñoz, 2004: 201).

Tal como observaremos con mayor detalle en el siguiente apartado, esta comprensión filosófica que abandona la búsqueda de aquellos contenidos esenciales e inmutables es asumida por la perspectiva habermasiana. Habermas (1990) critica la “metafísica” de ciertas concepciones que se remontan a Platón y que se inscriben dentro de la teoría de las ideas y de un concepto fuerte de la teoría. Propondrá, en cambio, una forma de pensamiento “postmetafísico” como superador de aquellas doctrinas que permanecen encerradas en la filosofía del sujeto. En definitiva, su planteo rechaza “los fundamentos de una filosofía que embeute todo en relaciones sujeto-objeto. En este contexto, hay que situar el cambio de paradigma desde la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje” (p. 44). Sin embargo, según Habermas, la herencia de la metafísica, que se había presentado como ciencia de lo universal, de lo inmutable y de lo necesario, pesa también sobre la teoría de la conciencia y la mantiene preocupada por encontrar las condiciones subjetivas necesarias para la objetividad de los juicios sintéticos universales (p. 23). Aquí cabe ubicar la transformación de la filosofía monológica kantiana

por la filosofía dialógica e intersubjetiva que propone este autor.

En consonancia con lo anterior, más adelante podremos observar el rechazo que Mouffe (1999a) hace del esencialismo y que se pone en evidencia, por ejemplo, en la crítica que —en conjunto con Laclau— formula a la concepción marxista de “clase”. Justamente en este punto la autora belga reconoce el aporte crítico “del último Wittgenstein” en el abandono “del concepto racionalista de sujeto unitario” (p. 31). Por su parte, y aplicando esta concepción al análisis político, afirma que es necesario asumir “una perspectiva no esencialista relativa a las nociones de *república*, *societas* y comunidad política. Pues es decisivo no verlos como referentes empíricos, sino como superficies discursivas” (p. 103). Con todo, su enfoque “confluye con varias corrientes del pensamiento contemporáneo que —de Heidegger a Wittgenstein— han insistido en la imposibilidad de fijar significados últimos” (Laclau y Mouffe, 1987: 128).

Un importante aspecto a destacar con relación a esta mutación de la labor filosófica a la que nos invita el planteo wittgensteniano es que, al desaparecer la posibilidad de aprehender las entidades universales, la tarea del filósofo no tiene más remedio que atender al uso cotidiano que se hace de las palabras. En este plano, se percibe un cambio fundamental en el propio pensamiento de Wittgenstein. En efecto, en el *Tractatus* todavía podía leerse: “En lógica nada es casual: si la cosa puede ocurrir en un estado de cosas, la posibilidad del estado de cosas tiene que venir ya prejuzgada por la cosa” (Wittgenstein, 1992: § 2012). Una vez aceptada esta lógica sustancial inmanente a cada objeto, independientemente del estado de cosas en el que el objeto se manifieste, entonces la tarea principal de la filosofía debería consistir en “reemplazar el lenguaje cotidiano por un lenguaje de precisión, abarcador, descriptivo y lógico-científico” (Lenk y Skarica, 2005: 16). Por el contrario, el abandono de aquellas referencias inmutables y universales que Wittgenstein emprende en sus *Investigaciones* coloca al filósofo en una posición tal que lo obliga a lidiar con el lenguaje ordinario que “está en orden tal como está” (Wittgenstein, 2004: § 98).

Por ello, la recomendación wittgensteniana es que los filósofos den la espalda a las cuestiones ontológicas para concentrarse en las semánticas o, lo que es lo mismo, que al momento de indagar el significado de un concepto reemplacen la pregunta “¿qué es?” por la de “¿cómo se usa?” (Wittgenstein, 2004: § 370). Finalmente, si “[e]l significado de una palabra es su uso en el lenguaje” (§ 43) y, por lo tanto, el foco se

coloca en la dimensión de las prácticas lingüísticas, se quita la base en la que se apoyaba la teoría clásica del *significado* que lo entendía como la resultante de la relación que unía a la palabra con la referencia, sea esta real o ideal.

### 1.2.2. *Ni idealismo ni realismo: el horizonte lingüístico del mundo*

La principal atención del enfoque wittgensteniano está puesta en una manera de concebir el lenguaje como discurso, es decir, como algo que los hombres hacen, como una forma de *acción* humana. Esta mirada, centrada en el lenguaje como uso, “permite desafiar una vieja y casi obsoleta visión del lenguaje que hace hincapié en la referencia, correspondencia y representación” (Pitkin, 1984: 15). La concepción del lenguaje como “basado en los nombres” que se retrotrae hasta Platón partía del supuesto de que cada palabra designa un objeto real o ideal (Lenk y Skarica, 2005: 16). Según esto, el significado de una palabra es justamente aquello que pretende representar en el mundo y, por lo tanto, la función exclusiva del lenguaje consiste en exponer un estado de cosas y hacer aseveraciones sobre el mundo. Wittgenstein intentará demostrar que ese modo de concebir el significado resulta incorrecto y que esa manera de ver el lenguaje es inadecuada y engañosa (Pitkin, 1984: 15).

En contra de la teoría *referencial* del lenguaje, el lingüista vienés propone entender el significado de las palabras de acuerdo con el rol que ellas desempeñan en el contexto gramatical. Tal como ya lo adelantamos, para Wittgenstein el significado depende del uso que se haga de las palabras y del papel que estas ocupen dentro del juego de lenguaje específico en el que se insertan. Así, se rompe con el supuesto según el cual la relación entre lenguaje y realidad es paralela a la relación que se establece entre el nombre y el objeto de referencia.

Por su parte, la teoría referencial del lenguaje es compatible tanto con la posición ontológica del idealismo como del realismo (Lenk y Skarica, 2005: 52). En efecto, en este esquema la referencia del significado puede estar constituida por un ente del mundo exterior, al cual accedemos mediante experimentaciones sensoriales, o por la idea de dicha entidad que alojamos en nuestra conciencia y a la que accedemos por introspección. De este modo, “si se entiende la filosofía del lenguaje de Wittgenstein sobre el trasfondo de las alternativas filosóficas tradicionales, entonces cabría interpretarla como una tentativa de superar la

oposición entre el idealismo trascendental y el naturalismo” (Wellmer, 1996: 264). Al romper con la teoría referencial del significado, el planteo wittgensteniano abre una nueva perspectiva para abordar la irresuelta disputa entre idealistas y realistas.

El idealismo –en su versión pura– puede entenderse como aquella “doctrina que sostiene que la materia no existe y que todo lo que existe es mental” (Hacking, 1979: 29). Dicha teoría *ideacional* debe sostener, en consecuencia, que el significado de una palabra solo puede estar dado por un concepto ideal alojado en nuestra conciencia y al cual hace referencia la palabra. En esta línea Berkeley, tal vez el más representativo de los pensadores idealistas, “deseaba refutar la teoría realista de la percepción, defendida por Locke, que sostenía que, de alguna manera, nuestras ideas representaban algo material que está fuera de nosotros” (Hacking, 1979: 51). Precisamente, el razonamiento wittgensteniano impugna los términos en que se desarrolla este debate. Mientras que el realista sostenía que el mundo está allí, haya o no lenguaje, el idealista extremo afirmaba que algo existe solo en la medida en que podemos asociarlo con una idea mental previa. Como sea, en cualquiera de estas dos vertientes, el sujeto establece una vinculación con el mundo objetivo anterior a cualquier nominación lingüística (Scavino, 1999: 12). A partir de Wittgenstein, por el contrario, puede decirse que “el mundo es autónomo, pero las posibilidades del mundo no lo son. El mundo vive una vida propia, pero sólo dentro del «andamiaje lógico» de mi lenguaje” (Hacking, 1979: 110).

Con su concepción del significado como uso, por un lado, Wittgenstein (2004) rechazará el escepticismo idealista respecto de la existencia de un mundo físico exterior al sujeto. Pero, por otro lado, refutará el supuesto realista de que la mera experiencia sensorial basta para tener un acceso directo y verdadero al mundo de los objetos: “Pues así es como aparecen las polémicas entre idealistas solipsistas y realistas. Los unos atacan la forma normal de expresión, como si atacaran una aserción; los otros la defienden, como si constataran hechos que cualquier persona razonable admite” (§ 402).

Wittgenstein no negará la existencia de un mundo exterior y, de hecho, asume la actitud pragmática del empirismo. Ahora bien, el hecho de reconocer la existencia de un mundo exterior no implica afirmar que el acceso a ese mundo se realice de una manera directa al modo en que lo plantea cierto tipo de realismo. Por el contrario, la imposibilidad de

su aprehensión inmediata radica en que “el lenguaje mismo es el vehículo del pensamiento” (§ 329). Por lo tanto, no hay realidad alguna que pueda ser pensada fuera de él. El acceso al mundo de los objetos es siempre lingüísticamente mediado y, en consecuencia, no puede ser realizado por el sujeto en solitario, sino que aparece insertado en una forma de vida colectiva.

Lo que nos interesa destacar aquí es que esta concepción de la realidad, como una realidad que se abre ante nuestros ojos solo una vez que ha pasado por el tamiz del lenguaje, es compartida tanto por Habermas como por Mouffe. Para Habermas (2007): “Lenguaje y realidad están mutuamente entreverados de un modo para nosotros insoluble. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente” (p. 40). Esta valoración del lenguaje tampoco implica una posición escéptica sobre la existencia del mundo exterior. Por el contrario, la postura habermasiana asume un “naturalismo débil” que acepta el supuesto realista de un mundo objetivo, pero al que solo accedemos mediante el lenguaje.

De esta manera, Habermas admite la “presuposición de un mundo «independiente de la mente» que es más «viejo» que el mismo ser humano” (2007: 41). Este es un punto fundamental para entender la concepción ontológica habermasiana. Pues, su programa adscribe a una forma de falibilismo que anuda un “pragmatismo trascendental” con un “naturalismo débil”, en tanto entiende que, sin el presupuesto de ese mundo de objetos existente independientemente de nuestra mente no habría con qué constatar la validez de los enunciados aseverativos. En otras palabras, “sin sistemas de referencia, los actos de referir no pueden tener éxito, ni fracasar” (2003: 20). Sin embargo, dicha presunción esquivada también la posición realista:

El realismo conceptual impone a la experiencia la función de captar sensorialmente y hacer presentes los hechos –o de percibirlos intelectualmente–. Con este concepto contemplativo de experiencia no queda ningún espacio, sin embargo, para la aportación constructiva que los sujetos socializados hacen (...). Si la experiencia es el medio en el que se produce la representación [*Abbildung*] de estado de cosas existentes, la objetividad de conocimiento exige la anulación absoluta de cualquier ingrediente constructivo. Pero, frente a ello, solo el entrelazamiento entre construcción y experiencia puede hacer comprensible nuestro falibilismo (Habermas, 2007: 42-43).

Con todo, el enfoque de Habermas se ubica en la misma senda wittgensteniana que rechaza la manera en que se había planteado el debate entre idealistas y realistas. Desde el momento en que nuestro contacto con la realidad está ya siempre mediado lingüísticamente, el mundo de objetos se sustrae tanto a un acceso directo de los sentidos como a una constitución inmediata a través de las formas de la intuición y los conceptos del entendimiento (2003: 44). En definitiva, para Habermas (2007) la “realidad con la que confrontamos nuestras oraciones no es una realidad «desnuda», sino que ella misma está ya siempre impregnada lingüísticamente” (p. 47).

De manera similar, Mouffe adopta el postulado de que el lenguaje se constituye en el horizonte conceptual que posibilita el acceso al mundo de objetos. En este sentido, Mouffe afirma que “todo objeto se constituye como objeto discursivo, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia” (Laclau y Mouffe, 1987: 121). Ahora bien, el hecho de postular la discursividad de todo objeto no implica negar la existencia de un mundo de objetos independiente de nuestro lenguaje:

Un terremoto o la caída de un ladrillo son hechos perfectamente existentes en el sentido de que ocurren aquí y ahora independientemente de mi voluntad. Pero el hecho de que su especificidad como objetos se construya en términos de “fenómenos naturales” o “expresión de la ira de Dios”, depende de la estructuración de un campo discursivo. Lo que se niega no es la existencia, externa al pensamiento, de dichos objetos, sino la afirmación de que ellos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia (Laclau y Mouffe, 1987: 123).

Junto con Laclau, la autora aclara esta perspectiva cuando responde a la crítica que, desde una perspectiva marxista clásica, les formulara Norman Geras (1987). Según esta objeción, en *Hegemonía y Estrategia Socialista*, al afirmarse el carácter discursivo de todo objeto, se habría terminado negando la existencia de la entidad designada y, por lo tanto, caerían en una forma típica de idealismo. Para Mouffe, el error de la interpretación de Geras radica en la confusión entre las dimensiones del *ser* y de la *existencia* de los objetos. Mientras que el ser de los objetos es histórico y cambiante, la existencia o la entidad de estos permanece estable en el tiempo. Así, “en nuestro intercambio con el mundo los ob-

jetos nunca nos son dados meramente existenciales, (...) fuera de todo contexto discursivo los objetos *no tienen ser*; sólo tienen *existencia*” (Laclau y Mouffe, 1993: 118).

De esta manera la autora afirma que, si por idealismo se entiende una filosofía como la de Berkeley, que termina por subordinar completamente la realidad externa al pensamiento, entonces su posición resulta “inequívocamente realista” (Laclau y Mouffe, 1993: 120). Según esta óptica, sin embargo, otras versiones del idealismo como la de Hegel e incluso la de Aristóteles o Platón, no se oponen directamente al realismo, sino que lo que afirman es el carácter *conceptual de lo real*. Dichas concepciones suponen una reducción de lo real al concepto o, lo que es lo mismo, la racionalidad absoluta de lo real. En estas formas de idealismo, por lo tanto, no se sostiene “la afirmación de que *no existan* objetos externos a la mente, sino la afirmación muy distinta de que la naturaleza más profunda de esos objetos es idéntica a la de la mente” (Laclau y Mouffe, 1993: 121).

De acuerdo con este razonamiento, incluso el determinismo marxista puede ser interpretado como idealista. El idealismo de Marx no debe ser descartado por el potencial error de su ley del movimiento de la historia, sino por el supuesto mismo de que haya una ley final que pueda ser aprehendida conceptualmente. Pues esto implicaría asumir una transparencia de lo real y un carácter necesario en la vinculación entre lo real y el concepto (Laclau y Mouffe, 1993: 122). Mouffe concluye en que no es posible abandonar el idealismo con el simple reconocimiento de la existencia del objeto externo, ya que todavía podríamos quedar encerrados en el supuesto idealista de que al objeto le corresponde una “forma” presente ya en la mente del sujeto. No obstante, tampoco puede buscarse refugio en la mera “existencia” del objeto, ya que fuera de toda predicación —es decir, fuera del lenguaje— no podríamos decir nada acerca de dicha existencia.

En este punto Mouffe se apropia de la ruptura que los desarrollos de Wittgenstein y de Saussure han representado para “la teoría referencial del sentido —es decir, la idea de que el lenguaje es una nomenclatura que está en relación de uno a uno con los objetos—” (Laclau y Mouffe, 1993: 123). El quiebre de estos lingüistas con la filosofía tradicional, “muestra la imposibilidad de atribuir al ser de los objetos el carácter de una esencia fija” (Laclau y Mouffe, 1993: 124). Simultáneamente, esta ruptura reafirma la idea de que cualquier atribución de sentido a los ob-

jetos debe necesariamente atravesar el filtro del lenguaje. Solo mediante un horizonte lingüístico será posible aproximarnos a unos objetos que, aunque *existentes* independientemente de nuestra mente, adquieren su *ser* a partir de la construcción lingüística que de ellos hagamos: “Lo discursivo no es, por consiguiente un objeto entre otros objetos (...) sino un *horizonte* teórico” (Laclau y Mouffe, 1993: 119).

El análisis anterior permite concluir que tanto Habermas como Mouffe comparten esa fundamental intuición wittgensteniana según la cual el lenguaje constituye el vehículo que posibilita el pensamiento. Según esto, y tal como lo señala Hanna F. Pitkin (1984), “el lenguaje no es simplemente una característica básica de la naturaleza humana [...sino] el modo a través del cual la mente opera” (p. 16). Solo mediante él tenemos acceso a la realidad que nos circunda y es él quien configura el sentido y el significado que para nosotros tienen los objetos. Finalmente, sus perspectivas vienen a coincidir en que “no existe un afuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse a sí mismo en objeto. Por ello, cualquier determinación ontológica de la realidad es parasitaria del lenguaje” (Muñoz, 2004: 202).

### 1.2.3. *Lenguaje y forma de vida: el suelo común de significación y sentido*

La aceptación del lenguaje como determinación ontológica del mundo es, sin duda, un pilar crucial en la estructura de los programas filosóficos tanto de Wittgenstein como de los dos autores que aquí nos interesan. Sin embargo, todavía no hemos llamado suficientemente la atención sobre la naturaleza social en la que viene revestido dicho presupuesto lingüístico. En efecto, la posibilidad de acceso a la realidad por medio del lenguaje surge cooriginalmente a su condición intersubjetiva. Si el lenguaje constituye el medio en el que discurre nuestro pensamiento y, a su vez, el lenguaje es siempre lenguaje socialmente construido, entonces tenemos que asumir que la realidad solo puede ser pensada desde la intersubjetividad.

Un buen punto de partida para afirmar la idea precedente la encontramos en la comparación que Wittgenstein hace entre el lenguaje y los juegos, o más precisamente, lo que él denomina “juegos de lenguaje”. La analogía resulta útil para destacar el rol convencional de las normas lingüísticas. Un ejemplo recurrente de este tipo de asociación

es el que Wittgenstein (2004) establece entre el lenguaje y el juego de ajedrez. En este ejemplo, toda palabra de nuestro lenguaje funciona al modo que lo hace una pieza dentro del tablero de ajedrez (§ 108). Dicha figura puede hacer una variedad de movimientos de acuerdo a las reglas que por convención ordenan el juego. De igual modo “las palabras que utilizamos para comunicarnos son elementos con que se puede realizar una serie de actos lingüísticos u oraciones de acuerdo también a ciertas reglas convencionales” (Lenk y Skarica, 2005: 120).

Dos cuestiones merecen destacarse a partir de esta analogía. En primer lugar, lo que determina la función y el significado de las piezas en el juego de ajedrez, al igual que lo que sucede con las palabras en el lenguaje, no es ninguna lógica esencial e inmutable que ellas encierren, sino las reglas que regulan los movimientos que son admitidos para cada figura. En segundo lugar, el juego de ajedrez, al igual que cualquier juego de lenguaje, viene regido por una serie de normas que nos hacen conscientes de estar jugando un mismo juego. Sin reglas que ordenaran los distintos juegos no podríamos sabernos partícipes de ninguno de ellos. Según esto, aquel que no domina las reglas del juego no puede considerarse un jugador (Habermas, 2003: 41). De igual modo, sin reglas gramaticales las palabras no tendrían significado alguno ya que, estrictamente, no existiría juego de lenguaje.

Tal como Wittgenstein lo expone en sus *Investigaciones*, las normas que regulan los juegos lingüísticos no derivan de ninguna gramática subyacente ni de ninguna lógica inmanente que reglamente formalmente la multiplicidad de los juegos de lenguaje en los que participamos. En este sentido, el lingüista vienés se vuelve contra la pretensión que él mismo había perseguido en el *Tractatus*. En cambio, en sus *Investigaciones*, sostendrá que las leyes gramaticales son variables, arbitrarias y convencionales: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada; uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden” (2004, § 132). Al no existir una lógica gramatical única y válida para todos los juegos, a partir del enfoque wittgensteniano, será conveniente hablar de “gramáticas” en plural, cada una de ellas regida por normas particulares.

En esta perspectiva, el conocimiento de la variedad de tales reglas gramaticales es equivalente al conocimiento o al dominio de una técnica (§ 199). De allí que el aprendizaje de un determinado lenguaje tiene que ver con el adiestramiento del individuo en un juego lingüístico es-

pecífico que se logra a partir de la observación de la repetición de “cómo juegan otros” (§ 54). Por este motivo, para que pueda haber algo así como un juego y para que el sujeto pueda dominarlo, debe existir una cierta regularidad en los comportamientos sociales. Con ello, queda descartada la posibilidad de una regla lingüística establecida por un individuo aislado:

¿Es lo que llamo “seguir una regla” algo que pudiera hacer sólo *un* hombre sólo *una vez* en la vida? (...) No puede haber sólo una vez en que se siga una regla. No puede haber sólo una vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. –Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones) (§ 199).

Si bien puede sostenerse que la institución de una regla constituye siempre un fenómeno arbitrario, en tanto que no existe una única lógica gramatical abstracta que determine la estructura general de todos los juegos de lenguaje, dicha arbitrariedad no debería confundirse con el hecho de que el significado o el uso de las palabras resulte algo caprichoso o despojado de cierta regularidad. En efecto, la condición de posibilidad para que exista algún tipo de significación lingüística depende de la construcción social más o menos repetitiva que se hace de las palabras: “Si no hubiera un acuerdo completo, la gente tampoco aprendería la técnica que aprendemos. Sería distinta de la nuestra en mayor o menor medida, incluso hasta llegar a ser irreconocible” (II, p. 517).

En este sentido, desde el enfoque wittgensteniano se desprende que las reglas gramaticales adquieren su fuerza vinculante a partir de los diversos contextos de acción en los que se desarrolla la multiplicidad de juegos lingüísticos. Se destaca en ello el carácter social que lleva implícito todo lenguaje; en otras palabras, el hecho de que las reglas del lenguaje siempre responden a una determinada “forma de vida”. El autor incorpora una variedad de ejemplos de juegos o prácticas lingüísticas a fin de mostrar que las diversas formas de vida constituyen un “todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (§ 7). De esta manera, concluye en que la expresión *juego de lenguaje* “debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (§ 23).

Cabe enfatizar, entonces, que el aprendizaje de una regla implica la posibilidad de juzgar socialmente la adecuación de la conducta a dicha

regla o su desaprensión: “A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no sólo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que pueda sonar) una concordancia en los juicios” (§ 242). Siguiendo este razonamiento, Mouffe sostiene que resulta indispensable para la existencia de un lenguaje un acuerdo respecto a la manera en que los términos van a ser usados a fin de permitir algún tipo de entendimiento. Según la autora belga, los criterios en base a los cuales se puede juzgar la adecuación o no a la regla —es decir, lo que ella concibe como cuestión de “procedimientos”—, señala la necesidad de contar previamente con un número considerable de “acuerdos en los juicios” de una sociedad:

Esto revela que los procedimientos sólo existen como conjuntos complejos de prácticas. Dichas prácticas constituyen formas específicas de individualidad y de identidad, y hacen posible la confianza en los procedimientos. Los procedimientos se pueden seguir y pueden ser aceptados debido a que se hallan inscriptos en formas compartidas de vida y en acuerdos sobre juicios (Mouffe, 2003: 82).

De manera equivalente, Habermas (1992) postula que para que la utilización de cualquier símbolo permanezca constante en su significado —es decir, logre cierta identidad— y, por lo tanto, se convierta en algo inteligible para los sujetos hablantes, requiere de la validez intersubjetiva de una regla que fije de modo convencional el significado del símbolo. Por ello, sostiene que en el concepto de regla “quedan unificados los dos momentos que caracterizan el uso de símbolos simples: la identidad de significado y la validez intersubjetiva” (p. 29). Los significados pueden ser utilizados en diferentes momentos y circunstancias atendiendo al mismo sentido gracias a tal regulación convencional. De esta manera, es necesario “conocer una regla para determinar si alguien se desvía de ella” (p. 30). Por tanto, para que un sujeto pueda estar seguro de estar siguiendo una regla de lenguaje debe darse la posibilidad de que su comportamiento quede expuesto a una crítica por parte de otros sujetos. En efecto, el autor alemán atribuye a Wittgenstein el mérito de haber mostrado “la relación interna que existe entre la competencia de seguir una regla y la capacidad de tomar postura con un «sí» o con un «no» ante la cuestión de si un símbolo se está usando correctamente, es decir, de conformidad con la regla que rige su empleo” (p. 36).

Ahora bien, resulta interesante reparar en el rasgo convencional

que caracteriza a toda regla lingüística; es decir, la singularidad socio-cultural específica en la que surge cada regulación a partir de una determinada “forma de vida”. En este punto los planteos de Habermas y Mouffe se entrecruzan y adquieren nuevamente ciertos “aires de familia”. Para el primero, los sujetos solo pueden dirigirse lingüísticamente al mundo desde el “horizonte de su propio mundo de vida” y, por tanto, no hay “referencia al mundo que esté absolutamente libre de contexto” (Habermas, 2003: 32). Habermas entiende que existe una analogía entre “el *dogmatismo* de esas *suposiciones y habilidades de fondo cotidianas*” que Wittgenstein engloba bajo la categoría de “formas de vida” y su concepto de “mundo de la vida”. Así, en el esquema habermasiano, el mundo de la vida se presenta como un trasfondo pre-reflexivo y autoevidente, como un “saber contextual y de fondo que colectivamente comparten hablante y oyente [y que] determina en un grado extraordinariamente alto la interpretación de sus emisiones” (1999a: 429). De acuerdo a esto, el comportamiento guiado por reglas tiene un carácter originariamente social:

[...] los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que los sujetos socializados se hallan “ya siempre”, abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido. Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión “gramatical” adquirida por socialización (Habermas, 2003: 32).

Con todo, queda claro que el lenguaje no constituye el espejo del mundo en el que pudieran reflejarse los objetos de manera transparente o neutral. Por el contrario, “el lenguaje dirige nuestra mirada siempre de una determinada manera hacia el mundo” (Habermas, 2006a: 23). El particularismo propio de cada contexto cultural representa una marca que se imprime a fuego en la forma de vida específica y en los individuos en ella socializados.

En esta misma línea, Mouffe (1999a) señala la imposibilidad de que se establezca algún tipo entendimiento sin un “acuerdo superpuesto” que asegure la intersubjetividad del lenguaje usado (p. 195). La autora belga considera que cualquier contenido o cualquier definición respecto del significado de una práctica deriva de juicios particulares que formulamos siempre desde el horizonte específico de nuestras for-

mas de vida. Remitiendo a John Gray, Mouffe afirma que las formas de vida, en las cuales nos desenvolvemos cotidianamente, “se mantienen unidas gracias a una red de acuerdos precontractuales, sin los cuales no habría posibilidad de entendimiento mutuo y, por lo tanto, tampoco de desacuerdo” (Gray, 1989: 252, en Mouffe, 1999a: 196). Como veremos en el Capítulo III, a partir de este registro del entendimiento y del desacuerdo que aparece en el planteo mouffeano, será posible derivar una forma de racionalidad *situada* que, siempre al interior de los respectivos contextos vitales, permita juzgar la adecuación o desaprensión de una regla. Este asunto tendrá importantísimas consecuencias a la hora de trazar la frontera del régimen democrático agonístico frente al antagonismo propiamente dicho.

#### 1.2.4. *Hacia dos lecturas contrapuestas del legado wittgensteniano*

Llegados a este punto cabe advertir que el hecho de subrayar la convergencia de Habermas y de Mouffe en la aceptación de las premisas de la filosofía impulsada por Wittgenstein no implica, desde luego, desconocer ciertas diferencias cruciales respecto a la manera en que ellos formulan sus respectivas concepciones lingüísticas. Pues, aun cuando hasta ahora hayamos considerado a estos dos autores de manera conjunta en tanto tributarios del giro lingüístico abierto por el pensador vienés, resulta evidente que las apropiaciones que cada uno de ellos hace de esta ruptura filosófica adquiere ciertos matices particulares que los ubicará en caminos diferentes y, por momentos, decididamente contrapuestos. Especialmente, debe llamarse la atención aquí respecto de las distintas posturas que Habermas y Mouffe asumen frente a la posibilidad de trascender la autonomía de las distintas formas de vida a partir de ciertos criterios de juicio que se postulan como *universales*.

En este sentido, según el planteo de Mouffe (2003), los seguimientos de reglas o de procedimientos “siempre implican compromisos éticos sustanciales. Por esta razón, no pueden operar adecuadamente si no se encuentran sustentados por formas de vida específicas” (p. 83). En este sentido, la autora belga asume el contextualismo de estos horizontes vitales en un sentido mucho más potente de lo que lo hace Habermas. Para ella, en principio, la perspectiva del sujeto queda de tal modo condicionada por la socialización de dicha superficie lingüística que resulta incapaz de trascenderla. Así, en contra de Habermas, Mouffe rechaza la

posibilidad de establecer criterios universalmente válidos desde los que valorar los distintos entramados socioculturales. En su programa, no existe un terreno neutral desde el cual el sujeto pudiera dirigir un juicio racional e imparcial hacia otras formas de vida en tanto que tales juicios nacen *ya siempre* a la par de las estructuraciones lingüísticas particulares y se encarnan en sus respectivas formas vida.

Desde allí parte su crítica al modelo deliberativo y “racionalista” de Habermas. Según su interpretación del pensamiento wittgensteniano, “el acuerdo no se establece sobre los significados [*Meinungen*], sino sobre formas de vida [*Lebensform*]. Consiste en una *Einstimmung*, una fusión de voces que se hace posible gracias a una forma común de vida, no de un *Einverständnis*, un producto de la razón, como sucede en Habermas” (Mouffe, 2003: 84). Como lo observaremos más adelante con mayor detalle, esto no implicará anular la capacidad de juzgar nuestras conductas a la luz de reglas o criterios aceptados socialmente. En efecto, tal como lo concibe Mouffe (1999a), siempre resulta posible distinguir entre lo justo y lo injusto o entre lo legítimo y lo ilegítimo. Sin embargo, la autora hace depender esa capacidad de juicio a la condición de “permanecer en el interior de una tradición dada, con la ayuda de las pautas que esa tradición proporciona” (pp. 34-35).

Este acento predominante en la dimensión contextual del lenguaje como modelador de una forma de vida, es un punto en el que los planteos de Habermas y Mouffe se bifurcan. A diferencia de Mouffe, Habermas (2003) considera que, si bien la *traducción* entre diferentes mundos de la vida resulta de por sí problemática, “no ofrece razón alguna para sostener un teorema de la inconmensurabilidad” (p. 33). Según entiende, los participantes en la comunicación pueden “descentrarse” de sus propios puntos de vista y, al menos potencialmente, entenderse más allá de las fronteras de sus divergentes mundos de la vida. En tal sentido, el autor alemán asume el presupuesto de que no existe sustituto alguno para la función que desempeña “el lenguaje proposicionalmente diferenciado” en tanto patrimonio de la especie humana (p. 19).

Su concepción pragmático-universal postula la *irrebasabilidad* de la práctica argumentativa. Esto le permitirá reconstruir ciertas *suposiciones idealizantes* que no pueden ser evitadas por los actores que ingresan sin reservas en un discurso. Así, algunos conceptos tales como “el de verdad, el de racionalidad, el de fundamentación o el de consenso desempeñan en todas las lenguas y en toda comunidad de lenguaje el *mismo papel*

*gramatical*, por diversa que sea la interpretación de que son objeto, y por diversos que sean los criterios con que son aplicados” (Habermas, 1998a: 389). Al considerar como ineludibles este tipo de gramáticas, Habermas sostendrá un *trascendentalismo debilitado* a partir del cual es posible extraer ciertos principios normativos universalmente válidos.

La discusión entre los enfoques habermasiano y mouffeano en clave de universalismo y contextualismo permanecerá como una cuestión latente a lo largo de las páginas que siguen en este trabajo. En efecto, no es nuestro propósito ingresar en esta querrela. Al respecto, diremos solamente que tal problema puede ser interpretado como uno de los puntos en los que la ruptura entre demócratas deliberativos y agonísticos resulta más evidente. Al estudio de esta controversia se han dedicado numerosos trabajos que han defendido una u otra posición<sup>5</sup>. Incluso, cabe suponer que buena parte de las discusiones entre los comunitaristas y liberales, así como aquellas que tienen lugar entre los defensores de la modernidad y de la posmodernidad, giran alrededor de este eje de disputa<sup>6</sup>. Como sea, para el caso de Habermas y de Mouffe, sostendremos que el debate entre el universalismo y el contextualismo de una y otra posición aparece en un segundo nivel de análisis, en el sentido de que solo puede tener lugar una vez que se ha aceptado el rol fundamental que, tras la estela del pensamiento wittgensteniano, se le asigna al lenguaje en tanto vehículo mismo del pensamiento.

Sin embargo, el hecho de que estos autores confluyan en la aceptación del lenguaje como el medio ineludible en que se estructura el pensamiento y la aprehensión de la realidad, de ninguna manera viene a zanjar las diferencias entre uno y otro planteo. Por el contrario, este parece ser más bien el punto de partida de las divergencias entre sus respectivos enfoques. En lo que sigue, repasaremos las rehabilitaciones que Habermas y Mouffe proponen del giro lingüístico de la filosofía. Como veremos, los dos asumirán muchos de los postulados wittgenstenianos. Especialmente, el horizonte lingüístico vendrá a constituirse en el fundamento teórico más profundo a partir del cual se edifican las estructuras conceptuales de ambos autores. No obstante, la reconstrucción que cada uno de ellos hace de tal horizonte lingüístico coloca a sus respectivos programas conceptuales sobre caminos diferentes que se bifurcan en dos direcciones contrapuestas. Mientras que, en conjunto, la teoría comunicativa de Habermas resaltará el aspecto de continuidad y racionalidad propio de unas prácticas argumentativas que tienen lugar sobre

el trasfondo consensual y pre-reflexivo de nuestro mundo de la vida, la mirada de Mouffe se orientará particularmente hacia las dimensiones disruptivas, diferenciales, contingentes y antagónicas que constituyen las condiciones de (im)posibilidad de toda unidad de sentido.

### 1.3. Puntos de partida del enfoque de Habermas

#### 1.3.1. *El discurso filosófico de la modernidad como discurso de la filosofía del sujeto*

Habermas formula una profunda crítica hacia una concepción del conocimiento que, partiendo desde Platón y Aristóteles, intenta abarcar la totalidad del Ser del ente. Según dicha perspectiva totalizante, la búsqueda del conocimiento verdadero se endereza hacia lo absolutamente universal, inmutable y necesario. Esa primacía del ente sobre el conocimiento se traslada a una forma de filosofía moderna que no puede liberarse de la teoría de la conciencia. De allí se deriva el supuesto de un sujeto cognoscente que autorreferencialmente aporta los medios para una comprensión de los fenómenos externos de manera solipsista. A partir de esta relación autorreferencial se le abriría al sujeto el acceso a una esfera de representaciones que antecede al mundo de los objetos significados. Sobre la base de esta crítica, Habermas traza una línea de continuidad entre el pensamiento metafísico, en tanto ciencia de lo universal, inmutable y necesario, y una concepción de modernidad que permanece cautiva de la filosofía de la conciencia. En este sentido, el autor alemán caracteriza como “metafísicas” a aquellas perspectivas que permanecen ligadas “a esa tradición de idealismo filosófico que se remonta a Platón, (...) en una palabra: al pensamiento «identitario», a la teoría de las ideas y al concepto fuerte de teoría que caracteriza a la tradición metafísica” (Habermas, 1990: 39).

La crítica habermasiana al modelo filosófico asentado sobre el principio de la subjetividad puede ubicarse dentro del problema más general que constituye la necesidad de *autocercioramiento* de la modernidad. Según Habermas (2008b), la época moderna abre una nueva percepción del tiempo, una nueva conciencia histórica de sí misma, “un hacerse reflexivamente cargo de la propia posición desde el horizonte de la historia en su conjunto” (p. 16). Desde su perspectiva, este constituye el hecho verdaderamente novedoso de la modernidad, y es también el punto que

diferencia nuestro horizonte histórico de cualquier otra etapa anterior. En efecto, el pensamiento moderno:

[...] ya no puede ni quiere tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, *tiene que extraer su normatividad de sí misma*. (...) Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de “fiarse”, de “constatarse” a sí misma (Habermas, 2008b: 17).

Habermas señala que Hegel fue el primer pensador en considerar este desgajamiento normativo de la modernidad como problema filosófico. Para dar una respuesta a esta cuestión, Hegel se vale del edificio de ideas aportado por Kant; edificio que, solo desde una mirada retrospectiva como la de Hegel, puede entenderse como explicitación del problema de la modernidad. En tal sentido, la filosofía kantiana será la que instituya a la razón como tribunal supremo ante el que ha de justificarse todo lo que pretende validez normativa. Al mismo tiempo, su comprensión sustituye el concepto sustancial de razón, propio de la tradición metafísica, por el de una razón escindida en diferentes momentos y cuya unidad solo puede tener un carácter formal. Por vía de la crítica, la razón fundamentará la posibilidad de un conocimiento objetivo, de intelección moral y de evaluación estética. Cada uno de estos momentos de la razón encarna el principio de la subjetividad. Dicho principio, remite una y otra vez a la estructura autorreferencial de un sujeto cognoscente que se repliega sobre sí mismo para aprehenderse como objeto.

Tras la estela del pensamiento kantiano, Hegel caracterizará a la modernidad a partir del modo específico de relación del sujeto consigo mismo al que denomina *subjetividad*. Según Hegel, esta noción queda unida a las ideas de libertad y reflexión. Pero entonces se plantea la cuestión de si el principio de subjetividad y la estructura de la autonomía que le subyace bastan como fuentes normativas para estabilizar su formación histórica específica; es decir, la formación histórica moderna. Y aquí, según la lectura de Habermas, aparecen los problemas del modelo hegeliano. Pues, en cuanto esta cuestión se plantea, “la subjetividad se revela como un principio *unilateral*” (Habermas, 2008b: 31). Esta concepción, que viene a minar el poder unificador que otrora detentaran las visiones religiosas del mundo, ya no es capaz de *re-ligar* en la razón misma la brecha que se abre entre fe y saber. Por tanto, Hegel deberá introducir el concepto de *Absoluto*, mediante el cual su filosofía procura

asegurar una comprensión de razón unificada. Con esta idea Hegel intenta una superación de la subjetividad. Sin embargo, su empresa permanecería todavía dentro de los límites de la filosofía del sujeto:

En su teoría se hace por primera vez visible la constelación conceptual entre modernidad, conciencia del tiempo y racionalidad. Hegel acaba rompiendo al cabo esa constelación porque la racionalidad levantada a espíritu absoluto neutraliza las condiciones bajo las que la modernidad cobró conciencia de sí misma. Pero con ello Hegel no solventó el problema del autocercioramiento de la modernidad. Para la época que sigue a Hegel, la moraleja de todo ello es que para poder en general tener la posibilidad de seguir elaborando este tema es menester articular el concepto de razón en términos mucho más modestos (Habermas, 2008b: 55-56).

Serán los “jóvenes hegelianos” quienes, inmediatamente después de su maestro, se aboquen a una crítica de ese concepto de razón escindida de toda facticidad y de toda contingencia de la historia. Estos autores van a insistir “en la necesidad de *desublimar* un espíritu que no hace más que arrastrar al remolino de la relación absoluta consigo mismo todas las contradicciones que rompen en la actualidad” (Habermas, 2008b: 66). De acuerdo con la reconstrucción hecha por Habermas, luego de la irrupción de estos jóvenes hegelianos, la discusión en torno a la correcta autocomprensión de la modernidad se focalizará en los rasgos autoritarios de la ilustración que tienen su origen en el principio de la autoconciencia o de la subjetividad. En efecto, el intento de superación de esta idea de razón totalizadora se emprende desde tres frentes teóricos diferentes. Los *hegelianos de izquierda* tratarán de movilizar el potencial histórico acumulado en la razón contra la racionalización unilateral del mundo burgués. Los *hegelianos de derecha* llevarán al extremo la idea de que la sustancia del Estado y de la religión serían los encargados de solventar una comprensión objetiva y racional de lo existente.

Hasta aquí, ni Hegel ni sus discípulos de izquierda y derecha, ponen en cuestión los logros de la modernidad, aquello de lo que la modernidad extraía su orgullo y su autoconciencia legitimante; esto es, el principio de la libertad subjetiva (Habermas, 2008b: 99). Por el contrario, un tercer intento de superación de la concepción totalizadora de la modernidad surge de la mano de Nietzsche. No obstante, al llevar hasta el extremo la crítica, este autor renunciará al intento de revisión del con-

cepto de razón y termina por abandonar el programa en su conjunto: “Nietzsche se sirve de la escalera de la razón histórica para al cabo tirarla y hacer pie en el mito, en lo otro que la razón. (...) La razón centrada en el sujeto queda ahora confrontada con lo absolutamente otro de la razón” (Habermas, 2008b: 102). Según este diagnóstico, en esta vía *post-moderna* de escape a la modernidad no se repara en que aquel contra-discurso filosófico, pretendidamente externo a la razón, permanece sin embargo referido a ella y, por lo tanto, no puede huir del principio de subjetividad que es asumido como inmanente al propio discurso filosófico moderno:

En la discusión acerca de la modernidad los acusadores hacen una objeción que en sustancia no ha cambiado desde Hegel y Marx hasta Nietzsche y Heidegger, desde Bataille y Lacan hasta Foucault y Derrida. La acusación es contra una razón que se funda en el principio de subjetividad y dice que esta razón sólo denuncia y socava todas las formas abiertas de represión y explotación, de humillación y extrañamiento, para implantar en su lugar la dominación inatacable de la racionalidad misma (Habermas, 2008b: 68).

Desde la mirada de Habermas (1990), los continuadores del camino de Hegel, en cualquiera de sus tres versiones, al no haber articulado una crítica adecuada al principio de subjetividad, terminan replicando el mismo error que su maestro: “Heidegger, incluso Nietzsche ha de ser considerado todavía un pensador metafísico, por tratarse de un pensador moderno, es decir, de un pensador que se halla aún bajo el principio de la subjetividad” (pp. 23-24). Dicho principio, ya desde la primera aproximación hegeliana, había adoptado como fuente del autocercionamiento de la modernidad la concepción de un individuo que se reconoce como racional y fundamenta su razón –para incrementar sus efectos o para descartarla de plano– replegado sobre sí mismo. Frente a ello, Habermas apuesta por “recorrer el camino hacia atrás, hasta volver al propio punto de partida, el camino seguido por el discurso filosófico de la modernidad, para someter una vez más a examen en las distintas encrucijadas la dirección que entonces se tomó” (Habermas, 2008b: 322). Será entonces cuando, por la senda de la teoría del lenguaje y de la acción, este autor proponga otra manera de escapar a las limitaciones de la filosofía del sujeto.

### 1.3.2. Otra vía de escape a la filosofía del sujeto: el entendimiento intersubjetivo

Habermas (2008b) llega a la conclusión de que la filosofía moderna errará en su intento de fundamentación normativa mientras permanezca dentro de una concepción de hombre como un ser que, “en su relación con el mundo se caracteriza por el monopolio que representa su capacidad de salir al encuentro del ente, de conocer y manipular objetos, de hacer enunciados verdaderos y llevar a efecto intenciones” (p. 337). La propuesta habermasiana para superar esta concepción abreva en el paradigma del entendimiento intersubjetivo que se abre con el giro lingüístico de la filosofía. Según Habermas (1990), esta transformación filosófica no solo ha comportado ventajas metodológicas, sino también de contenido ya que permite salir del atolladero en que permanece atrapada la filosofía del sujeto y abandonar el terreno básico de la metafísica: el solipsismo del principio de la subjetividad (p. 55).

Ya con los desarrollos de Freud, Piaget y Saussure, se había puesto en evidencia que la relación dualista entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido no podría ser explicada satisfactoriamente por fuera de la circularidad implicada en la autoconciencia como fenómeno originario. Sin embargo, desde la perspectiva habermasiana, será solo a partir del giro lingüístico que tales intuiciones encuentren un sólido fundamento metodológico. Lo fundamental de esta copernicana transformación radica en el abandono de la concepción lingüística tradicional, “según la cual el lenguaje ha de entenderse conforme al modelo de asignación de nombres a objetos y como un elemento de comunicación que permanece externo al contenido del pensamiento” (Habermas, 1990: 56). Esta es la piedra filosófica angular que sustenta el supuesto según la cual el sujeto se encuentra *ya siempre* inmerso en tramas sociales propias de un mundo estructurado mediante el lenguaje.

Como pudimos observar en el apartado anterior, la filosofía wittgensteniana impugna la concepción del lenguaje hasta entonces dominante que hacía hincapié en la referencia, la correspondencia y la representación. En dicho esquema, la vinculación entre significante y significado se explicaba a partir de “la relación del símbolo (del signo significante) con el designatum (el objeto designado). Esta representación semiótica básica se ajustaba a la teoría objetual del conocimiento desarrollada por la filosofía de la conciencia” (Habermas, 1990: 112-

113). Con el giro lingüístico la filosofía rompe con esta teoría referencial del significado. Pues, ya no existe ninguna conexión causal o necesaria entre la palabra y la referencia en el mundo. Pero, al mismo tiempo, este giro filosófico nos persuade de que no existe ninguna posibilidad de representación objetual por fuera del horizonte lingüístico.

En efecto, el lenguaje no solo constituye un instrumento para la comunicación, sino que el pensamiento únicamente resulta posible a partir de esas tramas lingüísticas que surgen dentro de una comunidad de sujetos capaces de comprenderse comunicativamente. En este sentido la “objetividad del mundo y la intersubjetividad del entendimiento se remiten recíprocamente” (Habermas, 2007: 26). Como ya lo señalamos, en la visión de Habermas, dicha concepción del lenguaje, en tanto medio en el que discurre el pensamiento, supone una importante ventaja metodológica frente a la filosofía del sujeto. El problema con ese tipo de filosofía radica en que asume que la aprehensión de los objetos surge en el interior del espacio de representaciones o de corrientes de vivencias del individuo y, por ello, “no logra liberarse de la sospecha de no ser más que puramente subjetiva” (Habermas, 1990: 56). El horizonte lingüístico, en tanto plataforma intersubjetiva de acceso a la realidad, permite quebrar la sospecha del subjetivismo de aquella concepción totalizante de la razón que deposita en el individuo toda la carga del juicio.

Sin embargo, desde la perspectiva de Habermas, algunas corrientes teóricas que asumen la impronta del giro lingüístico habrían recaído en una nueva forma de logocentrismo al suponer que solo la función representativo-proposicional del lenguaje es determinante para la razón. Por el contrario, este autor sostendrá que lo que constituye nuestra forma de vida lingüística no es *per se* el empleo de proposiciones, sino el *uso comunicativo* de un lenguaje proposicionalmente articulado, en cuyo esquema funcional se entabla una triple relación entre el hablante, el mundo objetivo y el oyente:

En ello se reflejan los tres aspectos del entender/se/con alguien/sobre algo. (...) Lo que el hablante quiere decir con la expresión se une, así con aquello que en ella se dice literalmente, como también con la acción como la que debe entenderse lo dicho (Habermas, 1990: 109).

La cooriginalidad de estas tres funciones lingüísticas se vuelve ase-

quible cuando reparamos en la estructura típica de los actos de habla. Tal combinación tripartita incorpora un componente proposicional que sirve a la exposición (o mención) de estado de cosas en el mundo, un componente ilocucionario referido al establecimiento de relaciones intersubjetivas y, por último, los componentes lingüísticos que dan expresión a la intención del hablante (Habermas, 2008b: 338).

Estas tres funciones del lenguaje conectan paradigmáticamente con las tres corrientes principales que se abren a partir del giro lingüístico: la semántica intencional, la semántica formal y la teoría del significado como uso. En la *semántica intencional* el lenguaje se postula como el vehículo que el hablante utiliza a fin de dar a conocer al oyente lo que cree o intenta realizar. En tal planteamiento las premisas de la filosofía de la conciencia no son cuestionadas y el sujeto se presenta con la capacidad de representarse objetos y de actuar teleológicamente. En este planteo, el lenguaje adquiere su significado exclusivamente a partir de las intenciones de los sujetos hablantes y “pierde la autonomía que pudiera provenirle de una estructura interna que le fuera propia” (Habermas, 1990: 111).

La *semántica formal*, por su parte, prioriza la forma gramatical de las expresiones lingüísticas atribuyendo al lenguaje un *status* independiente de las intenciones y representaciones de los sujetos hablantes. El punto central de esta teoría del significado lo constituyen las expresiones lingüísticas y no las relaciones entre hablante y oyente que se entablan en el proceso de la comunicación. Así, “son los hechos los que *hacen verdaderas* a las oraciones asertóricas” (Habermas, 1990: 113) y, por tanto, podemos entender un enunciado –su significado– solo si conocemos las condiciones bajo las que ese enunciado resulta cierto, si el estado de cosas expresado existe o –según la fórmula del primer Wittgenstein– si sabemos “qué es el caso cuando es verdadera”<sup>7</sup>. Con ello, si bien se afirma una interna conexión entre significado y validez –cuestión que es resaltada positivamente por Habermas–, se “reduce esta última a validez veritativa” (Habermas, 2008b: 339). El lenguaje queda reducido exclusivamente a su función positiva.

Finalmente, la teoría del *significado como uso* focaliza su análisis en el carácter performativo de las emisiones lingüísticas. Esta perspectiva, reconoce la existencia de un saber de fondo, intersubjetivamente compartido y constitutivo de nuestro *mundo de la vida*. Sin embargo, según la caracterización de Habermas, en este caso el peso del análisis cae en

el extremo opuesto. En efecto, ciertas interpretaciones sobre los escritos del segundo Wittgenstein conciben una relación interna entre significado y validez que se vuelve independiente de cualquier referencia al mundo. Con ello, “casi imperceptiblemente se pierde la referencia que el habla constatadora de hechos hace a la verdad” (Habermas, 1990: 121). De este modo, se corta la vía para que las pretensiones de validez pudieran trascender los juegos de lenguaje particulares en los que efectivamente se inscriben.

De acuerdo con la reconstrucción habermasiana, cada una de las tres propuestas semánticas concentrará la atención respectivamente en cada una de las tres dimensiones típicas del proceso comunicativo. La apuesta de Habermas, en cambio, apunta a estructurar una teoría del lenguaje que *se quede con lo mejor* de cada una de ellas y que consiga dar cuenta de esa compleja acción que se pone en juego al momento de comunicarnos. Desde su óptica, solo la interpretación combinada de las tres dimensiones del lenguaje permite fundar una teoría del significado, ampliada en términos pragmáticos, que proporciona una alternativa viable para superar las limitaciones de la filosofía del sujeto y que hace justicia con el proceso de *entender/se/con otro/sobre algo*.

La validez del significado de una expresión lingüística ya no podrá ser comprendida desde la perspectiva de lo que se intenta decir (como significado pretendido), ni desde la perspectiva de lo dicho (como significado literal), ni desde la perspectiva del uso (como significado de la emisión); sino que cada una de estas dimensiones de la validez del enunciado debe considerarse en conjunto y entrelazada con las otras. Así, el planteo de Habermas (2008b) asume que existe una relación interna entre significado y validez, pero no reduce esta última –como lo hace la semántica veritativa– a la validez de los enunciados que exponen un estado de cosas en el mundo objetivo (p. 339). Por el contrario, la perspectiva del significado ampliado en términos pragmáticos “se plantea la interesante cuestión de si sólo los actos de habla constatativos pueden ser válidos o inválidos (verdaderos/falsos) o si no ocurrirá que también otros actos de habla llevan anejo un equivalente de esa dimensión veritativa” (Habermas, 1990: 123).

En este sentido, el autor alemán asevera que, en correspondencia con las tres funciones fundamentales del lenguaje, todo acto de habla puede cuestionarse en conjunto bajo tres aspectos de validez distintos. Es decir, el oyente puede rechazar la validez del enunciado propuesto

por el hablante poniendo en cuestión tanto i) la *verdad* del enunciado –las presuposiciones de existencia de su contenido proposicional, tal como lo postulara la semántica veritativa–; ii) la *corrección* del acto de habla, en relación con el contexto normativo de la manifestación –es decir, la legitimidad del propio contexto normativo, tal como lo subrayara la teoría del significado como uso–; o bien, iii) la *veracidad* de la intención que el hablante manifiesta –esto es, la concordancia de lo que el hablante piensa con lo que el hablante dice, tal como lo pusiera de manifiesto la semántica intencional– (Habermas, 2008b: 339). La teoría del significado ampliado pragmáticamente sostiene que todo enunciado “refiere *simultáneamente* a algo en el mundo objetivo, a algo en el mundo subjetivo y a algo en el mundo social común” (Habermas, 1990: 129). Las pretensiones de verdad, veracidad y corrección que todo hablante requiere para su enunciado conectan respectivamente con cada uno de estos tres conceptos de mundo (Habermas, 1999a: 144).

El supuesto de fondo es que, al proponer un acto de habla, el hablante persigue su aceptación por parte del oyente. En caso de que este último cuestione la validez del enunciado, el hablante solo podrá defender su pretensión mediante razones; es decir, *discursivamente*. Esto es lo que garantiza que su postura pueda considerarse como racionalmente motivada (Habermas, 1990: 126). De tal forma, toda propuesta enunciativa apelará a un potencial de razones que, de ser necesario, podrían sacarse a la palestra a favor de ella:

Por esta vía las condiciones de aceptabilidad [de los enunciados] remiten a la estructura holística de los lenguajes naturales. En una lengua, todo acto de habla particular, a través de hilos lógico-semánticos, está asociado con otros muchos actos de habla potenciales que pueden adoptar el papel pragmático de razones. (...) Entendemos un acto de habla si conocemos el tipo de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas está justificado pretender validez para tal emisión (Habermas, 1990: 129-130).

Por este camino, Habermas llega a la conclusión de que al lenguaje le es inmanente esa dimensión de validez que se pone en juego en toda manifestación enunciativa. Dicha validez, por su parte, quedará solventada solo a condición de que se garantice que los acuerdos comunicativos que la fundamentan pudieran establecerse en circunstancias exentas

de coerciones externas. Como contrapartida, toda práctica lingüística perseguirá el propósito –implícito o explícito, potencial o fáctico– de *entender/se/ con otro/ sobre algo*. De allí que Habermas (1999a) sostenga que el *entendimiento* “es inmanente como *telos* al lenguaje humano” (p. 369). Ahora bien, tal como lo indica el autor, “con el concepto de un entendimiento orientado por pretensiones de validez la pragmática formal conecta con la teoría de la acción” (p. 130). Será sobre este terreno donde se plasman los efectos que estos presupuestos lingüísticos concitan para su concepción comunicativa de la acción y, a la postre, también para su teoría democrática.

### 1.3.3. *Acción comunicativa y razón no trascendente*

Según Habermas (2007), la *acción comunicativa* constituye uno de los tipos de “acción social”; es decir, una forma de interacción lingüísticamente mediada que entrelaza el actuar y el hablar, “en la que los actores, en la prosecución de sus propios planes de acción, se guían también por la acción esperada de otros” (p. 117). En la acción social se pueden diferenciar dos constelaciones distintas según que las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla adopten un papel coordinador de la acción, o bien que esos actos de habla queden subordinados a la dinámica extralingüística de las influencias que los actores tratan de ejercer unos sobre otros con el fin de alcanzar el propio éxito, de manera que las energías específicamente lingüísticas permanecen sin utilizar (Habermas, 1990: 72). Así, según sea la forma en que se genere la vinculación entre el actuar y el hablar, es posible reconocer dos tipos de interacciones dependiendo de si el lenguaje natural se utiliza como medio en que tiene lugar la transmisión de informaciones o más bien como mecanismo de integración social. Tal como lo caracteriza Habermas (1990):

En el primer caso hablo de acción estratégica, en el segundo de acción comunicativa. Mientras que aquí la fuerza generadora de consenso del entendimiento lingüístico, es decir, las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos, se tornan eficaces para la coordinación de la acción, en el caso de la acción estratégica el efecto de la coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias (el cual discurre a través de actividades no lingüísticas) de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros (p. 73).

Desde la perspectiva de los sujetos que participan de tales acciones estos dos mecanismos –es decir, el entendimiento que se funda en convicciones y el influjo que acaba induciendo a un determinado comportamiento– no tienen más remedio que excluirse mutuamente: “Lo que *a todas luces* viene generado por gratificaciones o amenazas, mediante sugerencias o engaños, no puede contar intersubjetivamente como acuerdo; tal intervención viola las condiciones bajo las que las fuerzas ilocucionarias despiertan convicciones” (pp. 73-74).

De esta forma, los fines que persiguen estos dos tipos de acciones también serán diferentes: mientras que la acción estratégica se orienta por los propósitos de un actor egocéntrico y tiene su medida de éxito en la consecución de su propio plan de acción, la acción comunicativa se orienta por las restricciones estructurales que impone un lenguaje intersubjetivamente compartido. En este segundo tipo de acción social, los actores no tienen más remedio que exponerse a los criterios públicos de la racionalidad como condición ineludible para conferir validez a sus respectivas pretensiones. Al procurar tal reconocimiento, la relación que el hablante establece entre enunciado y mundo –en las tres dimensiones de mundo objetivo, social y subjetivo– resulta accesible al enjuiciamiento del interlocutor que es interpelado a “una toma de postura racionalmente motivada” (Habermas, 1999a: 143). En efecto, el oyente bien puede aceptar o rechazar la pretensión del enunciado en cuestión.

Sin embargo, la vinculación que se establece entre hablante y oyente nunca puede quedar completamente aislada de su contexto de interacción. Ningún proceso comunicativo se produce en el vacío, sino que siempre tiene lugar sobre el trasfondo de una precomprensión impregnada culturalmente. Esta es la idea central del concepto de *mundo de la vida* que Habermas retoma de la fenomenología. Dicha noción hace referencia a un saber de fondo que, para los involucrados en el proceso, permanece aproblemático en su conjunto. Los participantes de la interacción comunicativa tematizan solo una porción de ese saber pre-reflexivo que coincide con aquello puesto en cuestión. De esta manera, el mundo de la vida asegura el “masivo consenso de fondo [y el] horizonte de convicciones comunes aproblemáticas” (Habermas, 1998a: 83), sobre el que tienen lugar las operaciones de entendimiento que permiten, asimismo, la continuidad e inteligibilidad de las operaciones interpretativas.

No obstante, el entendimiento pre-reflexivo propio del mundo de la vida carga sobre sus espaldas el riesgo de un disentimiento siempre

presente. Así, ante la tematización o el cuestionamiento de una porción de ese entendimiento irreflexivo, los actores pueden tomar distintos caminos:

[...] el recurrir a operaciones sencillas de reparación; el dejar de lado las pretensiones de validez controvertidas, con la consecuente reducción del campo de convicciones compartidas; el tránsito a discursos costosos con resultado incierto y perturbadores efectos de problematización; la ruptura de la comunicación y el “abandono del campo”; y finalmente, el paso a la acción estratégica, orientada al propio éxito de cada uno (Habermas, 1998a: 83).

Más allá de la plausibilidad de cualquiera de estas opciones, la única variante que logrará estabilizar las expectativas de comportamiento de una manera no coactiva será la coordinación de la acción de los sujetos mediante el acuerdo comunicativo. En efecto, “[c]uando nos vemos confrontados con cuestiones relativas a la regulación de conflictos o a la persecución de objetivos colectivos y queremos evitar la alternativa que representarían los enfrentamientos violentos, no tenemos más remedio que recurrir a una práctica de entendimiento” (Habermas, 1998a: 388).

En caso de que las rupturas del entendimiento propio del mundo de la vida procuren ser enmendadas de forma no violenta, los interlocutores no tendrán más alternativa que aceptar las reglas características del discurso práctico. Este tipo de comunicación delimita un procedimiento argumentativo que permanece aislado de las coerciones del contexto y en el cual se discuten solo aquellas pretensiones de validez que se han vuelto problemáticas. Tal procedimiento garantiza que cualquiera que se vea afectado por el asunto en cuestión podrá realizar contribuciones y asegura que “no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad” (Habermas, 1999c: 180).

De acuerdo con la reconstrucción pragmática que desarrolla Habermas, la decisión de embarcarse en discursos de este tipo implica fuertes idealizaciones por parte de los participantes. Dichas idealizaciones refieren a: i) la suposición de un mundo de objetos que existe independientemente; ii) la suposición recíproca de racionalidad o “responsabilidad” entre los interlocutores; iii) la incondicionalidad de las

pretensiones de validez, que traspasan cualquier contexto particular; y, iv) las exigentes suposiciones de la argumentación que obliga a los participantes a descentrar sus respectivas interpretaciones. En efecto, sin i) un mundo de referencia común, los actos de referir no pueden tener éxito ni fracasar; sin ii) la atribución de racionalidad recíproca entre los participantes en la comunicación, los mismos no pueden ni entenderse ni malentenderse; iii) si los enunciados pudieran, en un contexto, perder la propiedad de “verdaderos” que poseen en otro contexto, la pretensión de verdad no podría ser puesta en cuestión en todos y en cada uno de los contextos; y sin iv) una situación comunicativa que asegure la entrada en juego de la coacción sin coacciones del mejor argumento, los argumentos no podrían tener ningún valor en pro o en contra (Habermas, 2003: 20).

No obstante, lo anterior no presupone que todo conflicto haya de resolverse a partir de estas suposiciones idealizantes; ni que, por otra parte, aun cuando se emprenda este camino orientado al entendimiento, el resultado sea siempre el de un consenso estable y unívoco respecto de la materia en disputa. Por el contrario, como lo indica Habermas, la estabilidad y la univocidad son más bien la excepción antes que la regla en las rutinas cotidianas de la comunicación (Habermas, 1985: 131; 1999a: 145). Sobre esta idea volveremos con mayor detalle en el siguiente capítulo. Por el momento, nos interesa remarcar que, desde la óptica habermasiana, aun cuando dichos presupuestos discursivos “tengan un contenido *ideal*, y por tanto, sólo se pueden realizar aproximativamente, han de hacerlos *de hecho* todos los implicados cada vez que discuten la verdad de un enunciado” (Habermas, 1998a: 77).

La *inevitabilidad* de estas idealizaciones conecta con la idea de *razón comunicativa*; el único tipo de racionalidad que, según Habermas, queda en pie luego del derrumbe de la concepción moderna de razón asentada sobre el principio de subjetividad. En efecto, si –al contrario de lo que sucedía con la filosofía de la conciencia– el sujeto solipsista desaparece como depositario último de la razón, entonces, por racionalidad tenemos que entender:

[...] ante todo la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción para adquirir y utilizar un conocimiento siempre falible. (...) en cuanto entendemos el saber como algo comunicativamente mediado, la racionalidad encuentra su medida en la capacidad que participantes en la interacción capaces de dar razón de sus actos tienen de orientarse

por pretensiones de validez dirigidas a ser intersubjetivamente reconocidas. La razón comunicativa encuentra sus cánones en procedimientos argumentativos de desempeño o resolución directos o indirectos de las pretensiones de verdad proposicional, rectitud o corrección normativa, veracidad subjetiva y la pretensión de acierto estético. (...) Este concepto es resultado de la explicitación del potencial de racionalidad anclado en la base de validez del habla (Habermas, 2008b: 340-341).

De tal modo, la estructura interna de la acción orientada al entendimiento encuentra su viso de racionalidad en el reflejo de aquellas suposiciones idealizantes que los actores implicados en la práctica discursiva no tienen más remedio que asumir. En tanto que en nuestras formas de vida socioculturales no conocemos ningún equivalente funcional para ese sistema de comunicación, el procedimiento argumentativo resulta para nosotros *irrebasable*<sup>8</sup>. En efecto, un “lenguaje natural puede sustituirse por otro. Pero no hay ningún sustituto imaginable para el lenguaje proposicionalmente diferenciado como tal (el «patrimonio de la especie») que pudiera satisfacer las mismas funciones” (Habermas, 2003: 19).

Es en este sentido que la teoría pragmática propuesta por Habermas puede ser entendida como *universal*. En su concepción, el lenguaje –en tanto medio estructurante del mundo de la vida– “representa una forma empíricamente general de comunicación para lo cual no hay alternativa en ninguna de las formas de vida conocidas” (Habermas, 2007: 30). Sin embargo, lo anterior no debe llevarnos a suponer que, con este concepto de razón, asentado sobre estructuras comunicativas universales, se introduce nuevamente el idealismo de una razón pura o de una razón independiente de toda situación. En tal sentido, retomando algunas ideas contextualistas de Charles Taylor, Habermas (2008b) afirma: “No existe una razón pura que sólo a posteriori se vistiera de trajes lingüísticos. La razón es *a nativitate* una razón encarnada tanto en los contextos de acción comunicativa como en las estructuras del mundo de la vida” (p. 348).

De esta forma, las prácticas comunicativas muestran una doble cara: como pretensiones de validez, *trascienden* todo contexto local; simultáneamente, para poder ser portadoras de acuerdos entre los participantes en la interacción y tener efectos concretos en la coordinación de sus acciones, tienen que ser reconocidas *aquí y ahora*. El aspecto trascendente encarna en la pretensión de validez universal que rompe con todo con-

textualismo y provincialismo; pero, al mismo tiempo, el aspecto de aceptación —aquí y ahora— de esas pretensiones las convierte en portadoras de una práctica cotidiana ligada a este contexto particular (Habermas, 2008b: 348). Como resultado, “las ideas práctico-sociales de la razón son, al mismo tiempo, «inmanentes» y «trascendentes», respecto de las prácticas constitutivas de las formas de vida” (Habermas, 2003: 18).

En la misma línea, al rechazar toda garantía metafísica la razón comunicativa “se expresa en una comprensión descentrada del mundo” (Habermas, 2008b: 341). Con esta idea de *razón no trascendente*, cambia el concepto mismo de lo trascendental:

La conciencia trascendental pierde connotaciones de una dimensión establecida en el “más allá”, en el ámbito de lo inteligible; ha bajado a la tierra en la forma desublimada de la práctica comunicativa cotidiana. El profano mundo de la vida ha venido a ocupar el lugar transmundano de lo nouménico. A pesar de no renunciar a la problemática trascendental, el pragmatismo suaviza la oposición entre lo empírico y lo trascendental. Cierto es que el uso comunicativo del lenguaje obliga siempre a los participantes a fuertes idealizaciones. (...) Pero estas presuposiciones contrafácticas tienen sede en la facticidad de las prácticas cotidianas (Habermas, 2007: 27).

Cuando los sujetos participan de una argumentación deberán suponer un cumplimiento suficiente de las condiciones de una *situación ideal de habla*<sup>9</sup>. Sin embargo, esos mismos involucrados son conscientes de que la interacción nunca podrá quedar definitivamente “purificada” de motivaciones inconfesables o estratégicas. En las prácticas discursivas, por tanto, no podemos prescindir de la *suposición* de un habla ideal, desvinculada de todo contexto y desprendida de presiones extra-lingüísticas; no obstante, tenemos que arreglárnosla con una forma de comunicación “impura” que desmiente continuamente la idealidad que imaginamos: “Fácticamente, en modo alguno podemos cumplir siempre (y ni siquiera a menudo) esos inverosímiles presupuestos pragmáticos, de los que, sin embargo, en la práctica comunicativa cotidiana *no tenemos más remedio* que partir, y, por cierto, en el sentido de una coerción trascendental” (Habermas, 2008b: 351-352).

Con todo esto, se hilvanan las nociones fundamentales de una concepción de racionalidad fundamentada en la estructura de nuestra habla argumentativa y cuyo desempeño, en términos de legitimidad de su pro-

cedimiento, debería comprenderse como una cuestión de grado antes que como un absoluto (Martí, 2006: 137). Desde un punto de vista filosófico, el programa habermasiano procura evitar dos de las tendencias más características de nuestra época. De un lado, un contextualismo radical, tributario de una “metafísica negativa”, que rechaza aquello que, del otro lado, el “idealismo metafísico” había venido pensando desde siempre en su búsqueda de lo incondicionado, lo esencial y lo universal. Con su reconstrucción comunicativa de la razón, Habermas (1990) intentará “salvar en términos de la filosofía del lenguaje un concepto de razón escéptico y postmetafísico, pero no derrotista” (p. 156).

## 1.4. Puntos de partida del enfoque de Mouffe

### 1.4.1. *La sociedad no esencialista y la imposibilidad de su sutura última*

Es en *Hegemonía y estrategia socialista* —obra escrita en coautoría con Ernesto Laclau— donde Mouffe define las categorías fundamentales de su pensamiento. El propósito principal de esta obra es el de deconstruir, desde una perspectiva antiesencialista, la noción de “clase” heredada del marxismo ortodoxo, así como la visión “etapista” de la historia signada por una teleología inexorable. En esta perspectiva, todo acontecimiento concreto podría ubicarse en algún punto específico del trayecto inevitable hacia la sociedad comunista. Por su parte, la clase proletaria aparece como el agente determinante y movilizador de todo ese proceso. De acuerdo con la lectura mouffeana, el marxismo constituye un pensamiento cuyo objetivo central es conocer las características esenciales y necesarias del curso de la historia:

[...] entender un acontecimiento presente sólo puede consistir en identificarlo como momento en una sucesión temporal fijada a *priori*. (...) Es precisamente porque lo concreto queda así reducido a lo abstracto que la historia, la sociedad y los agentes sociales *tienen, para la ortodoxia, una esencia que opera como principio de unificación de los mismos* (Laclau y Mouffe, 1987: 26).

El problema de la categoría marxista de clase, según lo entiende la autora, no radica en la imposibilidad *empírica* de que este sujeto histó-

rico sea capaz de realizar la revolución preanunciada, sino en la imposibilidad *ontológica* de un sujeto semejante. Si se acepta lo anterior, tanto el etapismo —es decir, la lógica teleológica del curso necesario de la historia— como el reduccionismo economicista del marxismo ortodoxo, resultan insostenibles. En síntesis, podría aseverarse que la “era de los «sujetos privilegiados» —en el sentido ontológico, no práctico— de la lucha anticapitalista ha sido definitivamente superada” (Laclau y Mouffe, 1987: 103).

En la operación conceptual emprendida en *Hegemonía y estrategia socialista*, no solo se renuncia a toda prerrogativa epistemológica fundada en una supuesta “clase universal”, sino que también se ensaya una respuesta a los problemas que el marxismo ortodoxo encuentra a la hora de hacer frente a la crisis de la categoría de *sujeto*; es decir, de “aquella unidad cartesiana que era atribuida por las ciencias humanas a los agentes sociales. Estos son actualmente concebidos como «sujetos» descendidos, como constituidos a través de una unidad relativa y débilmente integrada en una pluralidad de «posiciones de sujeto»”<sup>10</sup> (Laclau y Mouffe, 1987: 8).

De la mano de esta crítica a la ontología marxista, surge una novedosa perspectiva teórico-política que se enmarca en un conjunto de filosofías posfundacionalistas y antiesencialistas. En este sentido, “Laclau y Mouffe han utilizado las ideas (...) «antiesencialistas» de filósofos como Rorty, Derrida y Lyotard para ampliar la categoría de ideología y para esclarecer la teoría del discurso” (Howard, 1997: 128). En el mismo sentido, Oliver Marchart (2009) ubica el planteo teórico de estos autores dentro de lo que él denomina *posfundacionalismo*; es decir, un tipo de pensamiento que asume “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (p. 14).

Desde esta óptica, la concepción marxista —en tanto concibe a los distintos elementos sociales como fragmentos de una totalidad estructural u orgánica—, aparece como el ejemplo paradigmático de una forma de reflexión filosófica que permanece apegada al pensamiento fundacional. Tal explicación unicista y holística de la sociedad y de la historia coincide con el tipo de indagación que ha dominado la filosofía moderna, en tanto esta ha procurado reconstruir —a partir de diferentes puntos esenciales o fundamentales— la idea de totalidad y unidad inteligible del mundo. Precisamente, en el estado actual de pensamiento,

este tipo de comprensiones filosóficas han ingresado a una situación de creciente descrédito. El foco principal de tales cuestionamientos apunta al supuesto de sujeto unitario y transparente del que parten dichas tradiciones filosóficas:

El colapso, a partir del siglo XVIII, de la concepción del cosmos como un orden significativo dentro del cual el hombre ocupa un lugar determinado y preciso, y su reemplazo por una concepción de sujeto como autodefinido, como una entidad que mantiene relaciones de exterioridad con el resto del universo da lugar (...) a una búsqueda anhelosa de la unidad perdida, de una nueva síntesis que permitan vencer la división. La visión del hombre como expresión de una totalidad integral trata de romper con todos los dualismos (Laclau y Mouffe, 1987: 106).

Será contra esa idea de *sujeto* como totalidad autodefinida que se levanten las objeciones del pensamiento antiesencialista en el que abrevia el planteo de mouffeano. Precisamente, “[u]n principio común de la crítica al esencialismo ha sido el abandono de la categoría de sujeto como entidad transparente y racional que podría otorgar significado homogéneo al campo total de la conducta por ser fuente de acción” (Mouffe, 1999a: 109).

En general, las teorías que adscriben a este tipo de *fundacionalismo* comparten el presupuesto de que la sociedad y la política se basan en principios que son innegables e inmunes a revisión y están localizados fuera de la sociedad y de la política (Marchart, 2009: 26). Contra estos supuestos elementales Mouffe esgrime un pensamiento antiesencialista que toma cuerpo tras la estela abierta por varias tradiciones filosóficas contemporáneas: la crítica wittgensteniana a la noción de un *sentido* determinante al margen de los distintos “juegos de lenguaje”, la afirmación de la facticidad e historicidad del ser propuesta por Heidegger, así como la crítica postestructuralista a la fijación de la relación significante/significado en la constitución del signo. Todas ellas, “encuentran un denominador común en el rechazo de la metafísica de la presencia, que había constituido la piedra angular del pensamiento filosófico tradicional” (Laclau y Mouffe, 1987: 7).

Sin embargo, rechazar este tipo de modelos fundacionalistas no supone negar la existencia de meta-relatos contingentes que *funcionan como* fundamentos. Precisamente, el propósito principal del pensa-

miento *posfundacional* apunta a debilitar el estatus ontológico de aquellas premisas que ocupan el lugar de fundamentos, pero sin negar la función de los fundamentos como tal: “[e]l debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, [...] sino] a suponer la imposibilidad de un fundamento *último*” (Marchart, 2009: 15). Por lo tanto, la crítica a los elementos fundacionales que subyacen en la filosofía tradicional no implica un enfrentamiento directo con la idea de fundamento sino la deconstrucción del terreno mismo en el que opera el pensamiento esencialista.

De allí también que no debería confundirse este tipo de *posfundacionalismo* con el *antifundamentalismo* defendido por algunas corrientes posmodernas radicales. A diferencia de estas últimas, lo que afirma el posfundacionalismo es la ausencia de *un* fundamento *último*, dado que solamente sobre la base de la ausencia de un único fundamento, los fundamentos (en plural) son posibles. En tal sentido, este pensamiento “tampoco se convierte en una suerte de pluralismo posmoderno donde todas las meta-narrativas se han desvanecido en el aire, pues lo que todavía se acepta en el posfundacionalismo es la necesidad de *algunos* fundamentos” (Marchart, 2009: 29).

En esta línea, Mouffe asevera que el problema que atraviesa a toda la filosofía tradicional es el de dar con el ideal de una organización colectiva que permitiera establecer algún orden en el mundo. Este objetivo filosófico fundacionalista puede desglosarse en dos planos diferentes. Por un lado, el intento de descifrar un orden de la naturaleza como realidad independientemente de nuestra intervención. Por otro lado, el propósito de alcanzar un conocimiento objetivo de la organización que seamos capaces de dar a nuestra propia existencia humana, es decir, el conocimiento de *lo social*. En este segundo plano, el camino se bifurca entre dos maneras distintas de concebir el orden social: “o bien esa organización es contingente y, por lo tanto, externa a los fragmentos, o bien tanto los fragmentos como la organización son considerados como elementos necesarios de una totalidad que los trasciende” (Laclau y Mouffe, 1987: 106).

Para referirse al primer tipo de organización –contingente y externa a las partes– Mouffe introduce la categoría de *articulación*, mientras que reserva la categoría de *mediación* para englobar al segundo tipo organizativo –trascendente respecto de sus elementos–. Los discursos filosóficos modernos han presentado de manera sumamente ambigua la relación

entre ambas categorías –es decir entre la contingencia del carácter artificial de todo orden y la adecuación del orden humano a algún tipo de fundamento trascendente–. Incluso en el pensamiento dialéctico hegeliano –en donde Mouffe advierte “el punto más alto del racionalismo”– se reproduce esta contradictoria relación entre *articulación* y *mediación*; contradicción a la que, desde luego, tampoco el marxismo logra escapar.

En este contexto, el pensamiento social de Mouffe se posiciona enteramente dentro del campo de la *articulación*:

Debemos pues considerar a la apertura de lo social como constitutiva, como “esencia negativa” de lo existente, y a los diversos “órdenes sociales” como intentos precarios y en última instancia fallidos de domesticar el campo de las diferencias. En este caso, la multiformidad de lo social no puede ser aprehendida a través de un sistema de mediaciones, ni puede el “orden social” ser concebido como un principio subyacente. No existe un espacio suturado que podamos concebir como una “sociedad”, ya que lo social carecería de esencia (Laclau y Mouffe, 1987: 108).

Este supuesto de ausencia de garantías metasociales o últimas que pudieran conferir orden y sentido al conjunto de lo social trasciende la contingencia de lo factual. En efecto, mientras que la hipótesis dominante de la filosofía tradicional asumía que la imposibilidad de totalización o de establecer un orden completo de la configuración social constituía un fenómeno empírico, la hipótesis “posclásica” que se defiende desde el pensamiento posfundacional “la concibe de una manera cuasi trascendental” (Marchart, 2009: 33). Paradójicamente, asignar a la imposibilidad de cierre de todo orden un carácter ontológico supone afirmar un fundamento incondicional; esto es, la necesaria contingencia en la que opera lo social. En este sentido, el carácter cuasi trascendental de la contingencia se transforma en condición de posibilidad para la emergencia de la sociedad tal y como nosotros la conocemos, en tanto construcción histórica y fallida de aquellos meta-relatos que vienen a fundarla: “La imposibilidad de ese fundamento es la condición de posibilidad necesaria de los fundamentos en plural, de la misma manera que la contingencia concierne a los «fundamentos *contingentes*» constituye una contingencia necesaria” (Marchart, 2009: 44).

Por su parte, el supuesto de la ausencia de *un* fundamento último entronca con la idea de *falta originaria* que Mouffe retoma del psicoa-

nálisis lacaniano y que refiere a la imposible realización de una totalidad estructural o identitaria. La idea de *sutura* se utiliza aquí para designar, “la producción del sujeto sobre la base de la cadena de discurso; es decir de la no-correspondencia entre el sujeto y el Otro –lo simbólico– que impide el cierre de este último como presencia plena” (Laclau y Mouffe, 1987: 53). Por un lado, la sutura implica la noción de una falta originaria, pero, al mismo tiempo, refiere a la disponibilidad del sujeto a un cierto cierre, a una “pseudo-identificación”.

De esta manera, el orden social se presenta como un espacio suturado, aunque se trata de una sutura siempre precaria e inestable debido al carácter no-fijo de toda estructura. Sobre el trasfondo de esta falta originaria, la idea de *hegemonía* puede comprenderse como el intento incesante y siempre frustrado de llenar esa ausencia constitutiva. De otro modo, una “sociedad *totalmente* suturada sería aquella en la que este llenar habría llegado a sus últimas consecuencias y habría logrado, por consiguiente, identificarse con la transparencia de un sistema simbólico cerrado. Con todo, esta clausura de lo social resulta imposible” (Laclau y Mouffe, 1987: 53-54).

En este mismo sentido, con el propósito de destacar el carácter precario de toda formación social, Mouffe rehabilita la categoría althusseriana de *sobredeterminación*. Con esta noción se reafirma el carácter simbólico –es decir, sobredeterminado– de las relaciones sociales, lo cual implica que “carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente” (Laclau y Mouffe, 1987: 110). Así, el esquema althusseriano permite pensar esas relaciones sobredeterminadas en términos de una articulación no esencialista de la sociedad y sus agentes. Sin embargo, según la lectura de Mouffe, el pensamiento de Althusser no consigue desprenderse del determinismo económico del enfoque marxista, lo que impide que su invención conceptual desplegara la totalidad de sus intuiciones. Será radicalizando esta categoría althusseriana y poniendo el acento en el carácter simbólico de toda construcción social que el programa teórico mouffeano desemboque en la noción de *discurso*.

#### 1.4.2. La construcción discursiva del objeto

Para comprender la amplitud de la crítica antiesencialista, es necesario reparar en una de las piedras angulares del edificio teórico de Mouffe;

esto es, la idea de discurso. Y ello porque, tal como ella misma afirma, “[l]a centralidad que damos a la categoría de «discurso» resulta de nuestro intento por subrayar el carácter puramente histórico y contingente del ser de los objetos” (Laclau y Mouffe, 1993: 133). Específicamente, la categoría de *discurso* es definida como “la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora”, entendiéndose por *articulación*, “toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica” (Laclau y Mouffe, 1987: 119). Ensamblando estas dos ideas podemos concebir al discurso como aquel conjunto sistemático de relaciones entre elementos que permite dar sentido a cualquier configuración social: “Esa totalidad que incluye dentro de sí a lo lingüístico y a lo extralingüístico es lo que llamamos discurso [...] lo usamos para subrayar el hecho de que toda configuración social es una configuración *significativa*” (Laclau y Mouffe, 1993: 114).

En este punto se visualiza la potente influencia que la filosofía lingüística ha ejercido sobre el pensamiento mouffeano. En su perspectiva, todo significado es construido a la luz de las mediaciones lingüísticas que operan sobre el objeto y, por tanto, el sentido semántico viene estructurado a partir de las relaciones que los elementos discursivos establecen entre sí. La autora explicita esta idea a partir del siguiente ejemplo:

Si pateo un objeto esférico en la calle o si pateo una pelota en un partido de fútbol, el hecho *físico* es el mismo, pero su *significado* es diferente. El objeto es una pelota de fútbol sólo en la medida en que él establece un sistema de relaciones con otros objetos, y estas relaciones no están dadas por la mera referencia material de los objetos sino que son, por el contrario, socialmente construidas (Laclau y Mouffe, 1993: 114).

Ahora bien, resulta fundamental aclarar que el hecho de que todo objeto se *construya* como objeto de discurso de ninguna manera pone en cuestionamiento su existencia en tanto que objeto exterior al pensamiento (Laclau y Mouffe, 1987: 123). Por el contrario, dentro de la imprecisa wittgensteniana que abordamos más arriba, este enfoque rechaza aquella forma de idealismo filosófico que supone que todo concepto se encuentra alojado desde siempre en la mente humana. Así, por caso, “una piedra existe independientemente de todo sistema de relaciones sociales, pero es, por ejemplo, un proyectil, o bien un objeto de con-

templación estética, sólo dentro de una configuración discursiva específica” (Laclau y Mouffe, 1993: 115).

De esta manera, se asume la imposibilidad de pensar la realidad con independencia del contexto discursivo en que dicha realidad se inserta, ya que “nunca me encontraré con el objeto en su nuda existencia” (Laclau y Mouffe, 1993: 118). Se introduce con ello una diferencia decisiva entre la “existencia” de los objetos y el “ser” que esos objetos puedan representar *para nosotros* en atención a los significados que ellos adquieren según la posición que ocupan dentro de la estructura discursiva: “En otras palabras, la «verdad», factual o de otro tipo, acerca del ser de los objetos se constituye dentro de un contexto teórico y discursivo y la idea de una verdad fuera de todo contexto carece simplemente de sentido” (Laclau y Mouffe, 1993: 119).

El carácter *discursivo* de la realidad no solo atañe al “mundo social”. Tampoco el “mundo natural” –los hechos de la física, de la biología o la astronomía– puede considerarse al margen de las totalidades de significado que los hombres han creado para interpretarlo. Pues, “la idea de naturaleza no es algo que esté allí simplemente dado, para ser leído en la superficie de las cosas, sino que es ella misma el resultado de una lenta y compleja construcción histórica y social” (Laclau y Mouffe, 1993: 116). De esta manera, “todo «ser» se construye discursivamente y, a la inversa, lo discursivo constituye el horizonte de todo «ser»” (Marchart, 2009: 197). Esto implica no solamente asumir que el significado que adquiere la realidad se construye a partir de prácticas discursivas sino, más bien, que la posibilidad misma del pensamiento depende de la capacidad de lenguaje y discurso:

Si el ser de todo objeto se constituye en el interior de un discurso, no es posible diferenciar en términos de ser lo discursivo de ninguna otra área de la realidad. Lo discursivo no es, por consiguiente, un objeto entre otros objetos (aunque, por supuesto, los discursos concretos lo son) sino un *horizonte* teórico (Laclau y Mouffe, 1993: 119).

La adopción de la categoría del discurso como horizonte conceptual supone romper con aquella clásica dicotomía existente entre “un campo objetivo construido al margen de toda intervención discursiva y un «discurso» consistente en la pura expresión del pensamiento” (Laclau y Mouffe, 1987: 123). Esta es, precisamente, la dicotomía que el giro lingüístico de la filosofía ha venido a disolver. Como observamos anterior-

mente, los supuestos sobre los que se asienta esta corriente condujeron a una transformación radical de la filosofía tradicional que postulaba una conexión necesaria entre el signo y el significado, entre la palabra y el objeto referido o, lo que es lo mismo, entre la mente y la cosa. Varios de estos aportes que, en lo fundamental, provienen de la obra de Wittgenstein, entroncan con los desarrollos de Ferdinand de Saussure y de Michael Foucault y resultan cruciales para la arquitectura de la teoría del discurso.

Mouffe retoma el concepto foucaultiano de “formación discursiva” para referir al tipo de coherencia que tiene toda estructura semántica; es decir, una “regularidad en la dispersión”<sup>11</sup>. Esto le permite abandonar la idea de unidad del discurso que se seguiría a partir del *a priori* de un sujeto trascendental o de la consideración del sujeto como fuente de sentido o de unidad de una experiencia: “Foucault (...) hace de la dispersión misma el principio de unidad, en la medida que esta dispersión está regulada por reglas de formación, por las complejas condiciones de existencia de los elementos dispersos” (Laclau y Mouffe, 1987: 119).

No obstante, en contra de la perspectiva de Foucault, Mouffe rechaza la separación que el autor francés propone entre prácticas discursivas y no discursivas, ya que incluso las acciones extralingüísticas son también significativas (Laclau y Mouffe, 1993: 118). En este sentido, todas las distinciones entre “aspectos lingüísticos y prácticos (de acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estructura bajo la forma de totalidades discursivas” (Laclau y Mouffe, 1987: 121). Es decir, solo en un plano analítico podría hablarse de elementos “no lingüísticos”.

En esta línea, el planteo mouffeano adscribe a la teoría de los actos de habla que ha subrayado el carácter performativo implicado en toda manifestación lingüística. La noción wittgensteniana de “juegos de lenguaje”, resulta fundamental para comprender el hecho de que el lenguaje y las acciones que se asocian a él constituyen totalidades inescindibles. Tanto las rutinas de acción más sencillas y habituales como los procedimientos comunicativos más complejos que emprendemos adquieren sentido dentro de las tramas discursivas a las que estas prácticas vienen conectadas: “Cada significado se entiende con relación a la práctica general que está teniendo lugar y cada práctica según un determinado discurso. Por consiguiente, sólo es posible entender, explicar y evaluar un

proceso si se puede describir la práctica y el discurso en el que ocurre” (Howarth, 1997: 129).

### 1.4.3. *La contingencia de toda significación social*

Lo dicho hasta aquí permite considerar el aspecto *relacional* bajo el que se conforma todo significado, pues esto constituye otro rasgo definitorio de la concepción discursiva de Mouffe. Según esto, todo significado remite al contexto general en el que se inscribe el objeto discursivo; es decir, de la *relación diferencial* particular que ese objeto establece con otros objetos. En este contexto, la perspectiva mouffeana retoma la lingüística estructuralista desarrollada por Saussure. En el enfoque de este autor, por ejemplo, la palabra “padre” adquiere su significado a partir de su diferenciación con la palabra “madre”, “hijo”, “hermano”, etc. La totalidad del lenguaje aparece, entonces, como “un sistema de diferencias en el que la identidad de los elementos es puramente relacional. De ahí que todo acto individual de significación implique a la totalidad del lenguaje” (Laclau y Mouffe, 1993: 124).

Por otra parte, Saussure divide las unidades lingüísticas –a las que denomina signos– en significantes y significados. Así, el signo “padre” se compone de una parte escrita o hablada (la palabra “p-a-d-r-e”) y del concepto que asociamos a esa palabra. Ahora bien, la relación entre la palabra y el concepto es estrictamente formal y estructural y, por lo tanto, la vinculación que existe entre significante y significado no tiene nada de natural, esencial o necesario. De allí que, para destacar ese carácter no-causal que liga a las palabras con los conceptos Saussure propone la idea de *arbitrariedad del signo*. Asumiendo el carácter arbitrario de todo signo, según Saussure, estos funcionan como estructuras de significación porque son parte del sistema de lengua que utilizamos. El significado de cualquier objeto deriva entonces de la relación diferencial que todo significante establece con otros elementos de la estructura simbólica.

Sin embargo, en este punto Mouffe toma distancia del *estructuralismo* saussureano. En efecto, en su enfoque, “los discursos nunca son sistemas *cerrados* (y, por extensión, las «sociedades» nunca son cerradas). Por lo tanto, nunca agotan los significados o identidades que hay disponibles en las sociedades” (Howarth, 1997: 130). En definitiva, lo que rechaza la autora belga es la idea de que la conexión entre la palabra y el concepto –aun cuando se conciba de manera arbitraria–, mantiene la vinculación

lineal uno-a-uno entre significante y significado estableciendo una relación completamente rígida entre las dos unidades lingüísticas.

Por el contrario, a fin de hacer lugar a la ambigüedad y pluralidad intrínseca al lenguaje, en la concepción de Mouffe, este “siempre contempla la posibilidad de que los significantes sean independientes de un determinado significado. Las metáforas, por ejemplo, pueden construirse porque las palabras y las imágenes se pueden utilizar para producir diferentes significados” (Howarth, 1997: 130). Es a partir de esta crítica a la comprensión saussureana del lenguaje que el enfoque mouffeano pueda ubicarse dentro del terreno del *postestructuralismo*.

Como puede deducirse, las consecuencias de afirmar el carácter relacional de todo significado exceden el ámbito de lo meramente lingüístico. De hecho, si solo mediante el lenguaje es posible el pensamiento y, a su vez, el significado de cada unidad lingüística queda determinado por su relación diferencial con otros objetos, entonces, la lógica relacional debe hacerse extensiva a “todas las estructuras significativas –es decir, de todas las estructuras sociales” (Laclau y Mouffe, 1993: 124). Asimismo, si la construcción de todo objeto ha de pensarse a partir de sus diferencias con otras unidades de sentido en el marco de una estructura que nunca es completa ni cerrada, entonces, toda significación e identidad resultará precaria y provisoria: “es suficiente que el sistema de diferencias no sea cerrado, que esté expuesto a la acción de estructuras discursivas externas, para que la identidad (es decir, el *ser*, no la *existencia* de las cosas) sea inestable” (Laclau y Mouffe, 1993: 124).

Existe un elemento adicional que complementa la dinámica diferencial que se pone en juego en la fijación del sentido y que reafirma esta imposibilidad de cierre definitivo o último de toda identidad. A esto responde la lógica del *antagonismo*. En efecto, el imposible cierre de toda estructura es presentado por Mouffe como un movimiento de continuas diferencias. Pues, la “experiencia” que muestra la existencia de tales diferencias y que, por tanto, señala el límite de la propia objetividad “tiene una forma de presencia discursiva precisa, y ésta es el *antagonismo*” (Laclau y Mouffe, 1987: 141).

Esta experiencia no es ni una “oposición real”, que coincidiría con el principio de contrariedad y que obedecería a la fórmula “A–B”, ni una “contradicción lógica”, que respondería a la fórmula “A–no A”. De hecho, tanto la oposición real como la contradicción lógica comparten el carácter objetivo de sus términos –objetos reales en el caso de la opo-

sición real y objetos conceptuales en el caso de la contradicción lógica—: “En ambos casos, es algo que los objetos ya *son* lo que hace inteligible la relación. Es decir, que en los dos casos se trata de identidades plenas” (Laclau y Mouffe, 1987: 145). Por el contrario, en una relación de tipo antagonónica “experimentamos” la presencia de una exterioridad que problematiza mi identidad y no me permite ser completamente yo mismo.

De esta forma, las identidades que intervienen en un tipo de relación antagonónica nunca son totalidades cerradas. La precariedad atañe tanto a la propia identidad como a aquella identidad “externa” que *me expone* a la imposible completitud de mi “ser”. Por su parte, el “Otro” que impide mi plenitud tampoco llega nunca a constituirse en totalidad: su “ser” objetivo es un símbolo de mi “no-ser”, y viceversa. Así, pese a los constantes intentos por llenar o suturar cualquier identidad, “el antagonismo constituye el límite de toda objetividad —que se revela como *objetivación*, parcial y precaria—” (Laclau y Mouffe, 1987: 145).

Ahora bien, si toda estructura de significación constituye el intento —siempre frustrado— de reprimir esa “conciencia de la imposibilidad” que la atraviesa, entonces, el antagonismo como tal “escapa a la posibilidad de ser aprehendido por el lenguaje, en la medida en que el lenguaje sólo existe como intento de fijar aquello que el antagonismo subvierte” (Laclau y Mouffe, 1987: 145). En este sentido la lógica antagonónica, lejos de constituirse en una presencia objetiva, se muestra como una “experiencia” que testifica la imposibilidad de una sutura última de lo lingüístico y, por ende, de lo social. Si bien las condiciones empírico-sociales en las que emerge el antagonismo pueden ser descritas en términos positivos, el antagonismo en sí mismo es irreductible a sus condiciones de manifestación. Esa experiencia del límite de toda objetividad —y, por tanto, de la sociedad como tal— debe concebirse entonces como *experiencia de fracaso*:

El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituirse en una presencia plena. La sociedad no llega a ser totalmente sociedad porque todo en ella está penetrado por sus límites que le impiden constituirse como realidad objetiva (Laclau y Mouffe, 1987: 147).

Si este sentido subversivo que acarrea la noción de antagonismo se constituye en límite de toda objetividad, es preciso colocar el foco en la

naturaleza de aquello que es subvertido; es decir, esa fijación –precaria y contingente– de toda identidad y de toda significación: “La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber *un* sentido” (Laclau y Mouffe, 1987: 129). En estos intentos por dominar el campo de lo discursivo, por detener el flujo de las diferencias y por construir un centro determinado, emergen núcleos discursivos privilegiados que fijan parcialmente el sentido. Estos son los denominados “puntos nodales”. Sobre esta categoría lacaniana profundizaremos con mayor detalle en el Capítulo III. Por el momento cabe señalar que es aquí donde surge la noción de *equivalencia*.

Según Mouffe, una relación equivalencial es aquella que se establece entre distintos *momentos* al interior de una cadena discursiva<sup>12</sup>. En ella, los significados de las partes son subvertidos, sus diferencias quedan anuladas y comienzan a expresar algo idéntico que subyace en todas ellas (Laclau y Mouffe, 1987: 119). Según el planteo mouffeano, la forma en que se conforma esa nueva identidad no puede remitir a una positividad presente en todos los componentes de la cadena –de existir tal determinación positiva común, esta podría expresarse directamente sin requerir una relación de equivalencia–. Por el contrario, toda identidad habrá de constituirse en torno a una exterioridad:

Es decir, que la identidad ha pasado a ser puramente negativa. (...) De ahí la ambigüedad que penetra a toda relación de equivalencia: entre dos términos, para equivalerse, deben ser diferentes (de lo contrario se trataría de una simple identidad). Pero, por otro lado, la equivalencia sólo existe en el acto de subvertir el carácter diferencial de esos términos (Laclau y Mouffe, 1987: 148).

El hecho de que toda identidad se determine a partir de la negatividad de un *exterior constitutivo* –que representa su condición de (im)posibilidad–, nos enfrenta otra vez con el carácter contingente de toda objetividad<sup>13</sup>: “Lo que la contingencia implica, por lo tanto, no es un conjunto de relaciones puramente externas y aleatorias entre identidades, sino la imposibilidad de fijar con precisión –es decir, en relación a una totalidad necesaria– tanto las relaciones *como las identidades*” (Laclau, 1993: 37). De allí que no existe identidad que pueda ser definida *a priori*. Por el contrario, su ser depende de una exterioridad –que, a su

vez, tampoco tiene entidad positiva y, por lo tanto, tampoco está predefinida— que la subvierte, la interpela y la (im)posibilita.

Ahora bien, la existencia de una tensión constitutiva entre *objetividad* —como presencia positiva de una identidad— y *negatividad* —como imposibilidad de toda fijación definitiva—, implica que los dos elementos de esa relación nunca pueden manifestarse totalmente. Por ello Mouffe (1999a) afirma que toda identidad queda atravesada por la contradicción:

[...] por un lado, un movimiento de descentramiento que evita la fijación de un conjunto de posiciones alrededor de un punto preconstituido. Por el otro, (...) la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo de significado por debajo del significante (p. 109).

De esta manera, si negatividad y objetividad coexisten solo en su mutua subversión, entonces ni las condiciones de una equivalencia total ni las de una pura objetividad diferencial son posibles. El equilibrio siempre precario entre la lógica equivalencial y la lógica diferencial permea la dinámica contingente propia de toda identidad. El carácter no-necesario de cualquier significación social —y, por lo tanto, de toda objetividad que ha alcanzado cierta estabilidad— se inscribe dentro del supuesto según el cual toda identidad surge a partir de la exclusión de aquello que la amenaza y que constituye su condición simultánea de posibilidad e imposibilidad: “Se crea así una tierra de nadie que hace posible la práctica articuladora. En este caso no hay identidad social que aparezca plenamente protegida de un exterior que la deforma y le impide suturarse plenamente” (Laclau y Mouffe, 1987: 127).

Dicha contingencia, a cuyo calor nace toda identidad, no debería confundirse con el mero azar. Las condiciones de existencia de un sistema significativo son *contingentes* en el sentido mucho más fuerte de que no pueden ser derivadas de una lógica o racionalidad trascendente. Por esta vía, el presupuesto de la contingencia adquiere un carácter *necesario*. Con ello, se borran las fronteras de lo contingente y lo necesario (Marchart, 2009: 188). En otros términos, toda estructura de significación y toda identidad se vuelven *necesariamente contingentes*. Asimismo, esta precariedad de toda objetividad nos expone constantemente a la amenaza de una forma de antagonismo que asecha todo lo que, por el momento, tenemos por seguro. De todo lo dicho, puede concluirse que la diferencia, la contingencia y el antagonismo se presentan como

los rasgos medulares de la apropiación mouffeana del giro lingüístico abierto por Wittgenstein. Como veremos más adelante, esta caracterización tendrá ciertas consecuencias decisivas para la comprensión política mouffeana.

## 1.5. Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos repasado alguna de las derivaciones que los escritos wittgenstenianos han tenido para la filosofía tradicional. En especial, pudimos reparar en los efectos revolucionarios que el giro lingüístico supuso para la manera en que, hasta entonces, se estructuraban las preguntas fundamentales del pensamiento filosófico. Desde Wittgenstein (2004), se abandona la búsqueda de entidades esenciales y universales que, durante siglos, caracterizó a la indagación filosófica y la mantuvo cautiva bajo la imagen de un lenguaje que conectaba palabras y cosas en una relación lineal y necesaria (§ 115). El quiebre que representa la obra del lingüista vienés permite entender el significado de las palabras como dependiente de la manera en que se utilizan en los diferentes juegos de lenguaje y en los contextos de formas de vida específicas. El lenguaje ya no solo representa la realidad, sino que la constituye y se convierte en el medio por el que discurre el pensamiento humano.

Tanto Habermas como Mouffé, asumen esta intuición wittgensteniana según la cual lenguaje y realidad se nos presentan como algo indisociable. Como vimos, el supuesto del horizonte lingüístico permitirá a estos autores impugnar los modelos filosóficos metafísicos o fundacionales. Sin embargo, una vez rechazados los esquemas esencialistas, Habermas y Mouffé terminarán priorizando diferentes aspectos de las tramas comunicativas en las que se inscriben nuestras formas de vida. Será a partir de estas caracterizaciones divergentes de la realidad lingüística que sus planteos transiten recorridos intelectuales particulares que, a la larga, se plasmarán en la formulación de sus respectivos programas democrático-radicales:

Para los demócrata-radicales deliberativos, el propósito de la actividad política se centra principalmente en alcanzar un consenso racional. Dicha priorización del consenso es cuestionada por los demócrata-radicales postestructuralistas quienes ubican esta problematización en el centro de la política democrática. Esta fundamental diferencia (...) deriva de sus divergentes concepciones sobre el lenguaje (Norval, 2001: 732).

En tal sentido, una vez asumido el giro lingüístico de la filosofía, el pensamiento político ha tenido que enfrentarse con dos bifurcaciones sucesivas. La primera de estas disyuntivas –a la que hicieramos referencia más arriba–, tiene que ver con la discrepancia respecto de la posibilidad o no de trascender los juegos de lenguaje específicos de cada forma de vida. Una segunda bifurcación, aparece de la mano de dos comprensiones diferentes de la concepción lingüística que se inaugura con las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein. Pues, desde el momento en que el significado de las palabras no representa ninguna esencia inmanente, sino que depende de su uso en la multiplicidad de los juegos de lenguaje, cabe suponer que la dinámica propia de toda estructura lingüística queda tensionada por una tendencia contradictoria. En efecto, los lectores de Wittgenstein han entendido al lenguaje bien como una superficie relativamente continua y estable o bien como algo relativamente abierto e inestable<sup>14</sup> (Zerilli, 2001: 29-30). Respectivamente, los planteos de Habermas y Mouffe resultan representativos de estas dos interpretaciones contrapuestas.

Por un lado, gracias a la ausencia de una gramática única y necesaria que regule la totalidad de los juegos de lenguaje, una de las tendencias del giro lingüístico apunta el foco del análisis hacia la constante apertura del significado o, tal como lo describe Wittgenstein, al *fulgurar* de nuevos aspectos. Con ello, se pone sobre la palestra la dimensión de ruptura y disrupción en la que se manifiesta la contingencia y arbitrariedad del signo. Aunque sin negar la continuidad e inteligibilidad de toda unidad significante, Mouffe ponderará especialmente esta arista del lenguaje. Al destacar el trasfondo de irracionalidad –en tanto *indecidibilidad* última– que impregna nuestra práctica comunicativa, la autora belga rechazará la apelación a la idea de una distribución equitativa del poder o de una simetría en el reparto de la palabra propia de una forma de comunicación ideal. Por el contrario, considerará esta intuición como una quimera imposible y siempre sospechosa de perpetuar una situación particular de dominación. En suma, la explicación mouffeana de la constitución del significado y de la identidad como elementos diferenciales, que se forjan a partir de aquello que excluyen, exterioriza el carácter más *conflictivista* de la dinámica comunicativa.

La segunda vertiente interpretativa del giro lingüístico focaliza, en cambio, en los elementos de continuidad y repetitividad de la práctica comunicativa. En esta perspectiva, el uso del lenguaje viene inscripto

en prácticas comunes que garantizan el entendimiento y la inteligibilidad de los signos lingüísticos a partir del trasfondo pre-reflexivo y aporético que conforma nuestra forma de vida. Desde luego, tampoco en esta comprensión se concibe al lenguaje como algo transparente o lineal. Sin embargo, se considera que los masivos consensos de fondo de nuestro mundo de la vida y las suposiciones idealizantes que, como participantes discursivos no tenemos más remedio que asumir, permiten dirimir de una forma más o menos racional la validez de los sentidos que aparecen como conflictivos. Esta dimensión del uso del lenguaje es la que paradigmáticamente se pone en juego en el planteo habermasiano. En este enfoque, la comunicación que se orienta a consensuar los diferentes cursos de acción intersubjetiva resulta el modo más fundamental y originario de la práctica lingüística. Por ello, Habermas supondrá que la finalidad del entendimiento resulta inmanente al uso del lenguaje como tal. De esta manera, se perfila una imagen de la práctica comunicativa cuya referencia cardinal es el *consenso*.

Así, y a pesar de los “parecidos de familia” que pueden descubrirse entre los enfoques lingüísticos que Habermas y Mouffe rehabilitan a partir de Wittgenstein, cabe afirmar que cada uno de ellos priorizará aristas diferentes de ese mismo horizonte conceptual. Sin embargo, lo anterior no debería conducirnos a lecturas exageradas que terminan hipostasiando el consensualismo y el conflictivismo de una y otra concepción. Tal como argumenta Linda Zerilli, llevar hasta el extremo las dos tendencias a las que nos expone la pragmática wittgensteniana constituye una distorsión de su legado; pues, ello implicaría atribuir al espacio común que se recrea en nuestra forma de vida “un exceso de solidez o una insuficiente estabilidad” (Zerilli, 2001: 26). Esta línea de lectura wittgensteniana, que atribuye al lenguaje la doble capacidad de, por un lado, promover una apertura constante del significado sin que, por otra parte, se pierda de vista la sedimentación e inteligibilidad de la referencia, sirve como guía orientadora de las páginas que siguen en este trabajo. En conexión con esta interpretación, en los dos capítulos que se abren a continuación procuraremos mostrar que tanto Habermas como Mouffe reconocen las dimensiones del consenso y del conflicto como elementos co-constitutivos y ya siempre presentes en las prácticas comunicativas de nuestras formas de vida.

## Notas

<sup>1</sup> Algunas ideas preliminares de este capítulo, se presentaron como ponencia en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP), Universidad Argentina de la Empresa, Universidad Católica de Buenos Aires y Sociedad Argentina de Análisis Político. Buenos Aires, 28 al 30 de julio de 2010.

<sup>2</sup> Clásicamente, los escritos de Wittgenstein se dividen en dos etapas: la primera, cuya obra culmen es el *Tractatus logico-philosophicus*, publicado en 1921, y la segunda, que encuentra en las *Investigaciones filosóficas* el escrito más emblemático. La primera edición de las *Investigaciones* es del año 1953, luego de la muerte de Wittgenstein. En este capítulo nos abocaremos específicamente al análisis de esta segunda etapa del pensamiento wittgensteniano, ya que es a partir de ella que se generan las importantes influencias de su novedosa concepción del lenguaje en el pensamiento filosófico.

<sup>3</sup> La referencia corresponde al Prólogo de sus *Investigaciones filosóficas*. Se citará anteponiendo “§” para los párrafos de la primera parte de las *Investigaciones filosóficas*, mientras que se utilizará “II” seguido del número de página, cuando la cita correspondiera a la segunda parte de este libro.

<sup>4</sup> Sobre esta idea volveremos con mayor profundidad en el Capítulo III cuando, al analizar la propuesta agonística mouffeana, justifiquemos desde una lectura wittgensteniana la inteligibilidad y demarcación de su planteo democrático a partir de las nociones de libertad e igualdad.

<sup>5</sup> En este sentido, véase: Benhabib, 1996; Engelken, 2008; Erman, 2009; Bond, 2011. Para una lectura sobre la relevancia de este debate en la política del “tercer mundo”, véase Kapoor, 2002.

<sup>6</sup> Así, por ejemplo, puede afirmarse que el principio de la autonomía entre los diversos juegos de lenguaje es lo que ha permitido a François Lyotard desarrollar su concepción de la posmodernidad (Scavino, 1999: 67). Una lectura en clave wittgensteniana de la disputa entre contextualismo y universalismo liberal, puede encontrarse en Mouffe (2003: 76 y ss.). Para un panorama general del debate entre modernidad y posmodernidad, véase la compilación de Casullo, 2004.

<sup>7</sup> “La proposición *muestra* cómo se comportan las cosas *si* es verdadera” (Wittgenstein, 1992: § 4022).

<sup>8</sup> Como podremos observar más adelante, la *irrebasabilidad* de la práctica argumentativa no constituye un fundamento filosófico *último* tal como sucede en el caso de Apel. El hecho de que, para nosotros, en tanto sujetos implicados en la comunicación, las reglas argumentativas se nos representen como indisponibles no debería confundirse con una forma de *apriorismo* filosófico.

<sup>9</sup> En el capítulo que sigue abordaremos esta noción con mayor profundidad. Por el momento, basta caracterizarla como aquel presupuesto que asumen los participantes discursivos, según el cual el consenso que pudiera alcanzarse bajo ciertas condiciones ideales debería considerarse, *per se*, como un consenso racional (Habermas, 1997: 105).

<sup>10</sup> Cabe aclarar que, en algunas obras posteriores, retomando ciertas nociones del psicoanálisis lacaniano, Laclau y Mouffe abandonan la noción estructuralista de

“posiciones de sujeto”, radicalizando con ello la apertura de las identidades sociales: “Ampliando la visión de Freud, Lacan ha mostrado la pluralidad de registros –simbólico, real e imaginario– que penetra cualquier identidad, y el lugar del sujeto como el lugar de la carencia, la cual –aunque se presente dentro de una estructura– es el sitio vacío que al mismo tiempo subvierte y es la condición de la posibilidad de toda identidad” (Mouffe, 1999a: 109).

<sup>11</sup> En el Capítulo IV volveremos sobre este concepto de *regularidad de lo disperso* para destacar el trasfondo de inteligibilidad y continuidad en el que se tejen las tramas discursivas de las ideas de libertad e igualdad, en tanto ideas definidoras del pluralismo agonístico mouffeano.

<sup>12</sup> “Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas en el interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elemento* a toda diferencia que no se articula discursivamente” (Laclau y Mouffe, 1987: 119).

<sup>13</sup> La noción derrideana de *exterior constitutivo* será retomada en el Capítulo III. Por el momento, importa remarcar que, tal como Mouffe se apura en aclarar, con este “exterior” no se reintroduce un ámbito extra-discursivo o periférico al lenguaje: “El exterior está constituido por otros discursos. Es la naturaleza discursiva de ese exterior la que crea las condiciones de vulnerabilidad de todo discurso, ya que nada lo protege finalmente de la deformación y desestabilización de su sistema de diferencias por parte de otras articulaciones discursivas que actúan desde fuera de él” (Laclau y Mouffe, 1987: 127).

<sup>14</sup> La disputa entre estas dos interpretaciones de la lingüística wittgensteniana ha sido tradicionalmente catalogada con los rótulos respectivos de “pragmatismo” y “deconstructivismo” (Zerilli, 2001; Moore, 2004). Según Henry Staten (2001), la primera de estas lecturas asume que existe una “razón pragmática” (p. 43) que está siempre a disposición del sujeto, en su lenguaje, en sus prácticas y en su forma de socialización. Staten ubica a Habermas dentro de la primera línea de autores que defienden esta versión del legado wittgensteniano. Mouffe, por el contrario, adoptará muchos de los postulados deconstructivistas de Wittgenstein. Sin embargo, existen argumentos de peso para sostener que, al mismo tiempo, esta autora acepta buena parte del pragmatismo que se deriva de la obra wittgensteniana. Tal como observaremos con mayor detalle en el Capítulo III, Mouffe (1999c) reconoce que, al interior de una comunidad política, siempre existen criterios “razonables” para juzgar la corrección o legitimidad de una conducta (p. 170). De tal manera, aun cuando las apropiaciones wittgenstenianas de Habermas y de Mouffe guardan, respectivamente, rasgos de “pragmatismo” y “deconstructivismo”, resulta pertinente abordar este debate dentro de la rúbrica más general de la *pragmática* wittgensteniana.



## Capítulo II: El tratamiento del conflicto en el enfoque de Habermas<sup>1</sup>

### 2.1. Introducción

Como ya hemos afirmado, es posible identificar una dicotomía que atraviesa todo el ancho del pensamiento político, tal vez, desde sus mismos orígenes. Es aquella que lo escinde entre la búsqueda obstinada de un orden social ideal y la aceptación trágica de la imposibilidad de esa idealidad, renunciando con ello a todo criterio de justicia o elemento de crítica racional. Por regla general, el *consensualismo racionalista e idealizante* del enfoque de Habermas ha sido interpretado como uno de los ejemplos más elocuentes de la primera de estas vertientes de pensamiento político. Esta reputación constituye, desde luego, un recurrente foco de críticas.

Las objeciones al planteo habermasiano provienen tanto de teorías relativistas, escepticistas, historicistas y culturalistas, como así también de otras teorías de cuño latinoamericanista como la filosofía y la ética de la liberación. En un contexto de deflación y descrédito general del paradigma racionalista moderno no resulta extraño que una perspectiva como la de Habermas, que pretende enmendar una forma de racionalidad universal de índole comunicativa, sea rechazada de forma casi automática. Especialmente, el horizonte universalista en el que se inscribe su ética del discurso se enfrenta a las acusaciones propias de posiciones particularistas y contextualistas referidas a tópicos tales como el logocentrismo, el formalismo, la abstracción y el dogmatismo (Michellini, 2011: 92).

Una de las críticas más recurrentes hacia este enfoque señala su supuesta incapacidad para dar cuenta del antagonismo político, factor determinante en el contexto de pluralidad que caracteriza a nuestras sociedades. De hecho, como quedó insinuado ya en el capítulo anterior, la perspectiva lingüística asumida por Habermas entronca con una

orientación consensual que se concibe como inmanente al uso del lenguaje. Con ello, se configura una imagen de la práctica comunicativa que despierta la potente sospecha de disimular las interacciones lingüísticas mucho menos alentadoras que, respondiendo a fines estratégicos, se constituyen en dispositivos de manipulación entre sujetos. Al postular que el modo más original y auténtico del uso del lenguaje es el de su orientación hacia el entendimiento, tal y como se hace desde esta perspectiva, se corre el riesgo de disimular aquellas prácticas en las que prima la violencia, la extorsión o la desigualdad manifiesta entre los participantes de la comunicación. En efecto, según Habermas, todos estos modos de interacción lingüística resultan parasitarios, derivados o simples deformaciones de su uso más genuino.

Los efectos de esta desconfianza se potencian cuando tales supuestos se *traducen* a un programa democrático que procura rehabilitar, en el plano de la práctica política, las exigentes idealizaciones de la teoría de la acción comunicativa. Muchas lecturas críticas han interpretado esta reconstrucción de los elementos ideales del discurso práctico –en los términos de una comunicación no distorsionada– como una meta social concreta y operativa que tiende a encubrir el desigual reparto de poder y recursos que existe en las democracias reales. Según estas interpretaciones, la proyección de dicha figura consensual impediría el reconocimiento de la contingencia y el antagonismo al que debería abrirse un modelo político que, en el plano filosófico, rechaza el esencialismo y asume un pensamiento postmetafísico o posfundacional.

Uno de estos planteos críticos más en boga –al que aquí le concederemos un espacio vertebral y nos servirá como hilo conductor de nuestro argumento–, es el desarrollado por Mouffe. Desde su mirada agonística, Mouffe impugna el enfoque deliberativo por su “negación de la dimensión de lo político, y la idea de que el objetivo de la política es establecer consenso” (Mouffe, 2007: 89). El foco fundamental de su objeción apunta al hecho de que, si la meta fundamental de la propuesta deliberativa es la consecución de acuerdos libres, racionales y exentos de coerción, dicha concepción quedaría impedida para asimilar lo que, a su entender, constituye el elemento definitorio del espacio político: el antagonismo. Si bien Mouffe no es la única que trabaja este tipo de cuestionamientos<sup>2</sup>, la agudeza de su posición radica en la reapropiación que, desde un pensamiento posfundacional, hace de ciertas concepciones políticas schmittianas.

Frente al contexto delineado, en este capítulo nos proponemos reconsiderar y, en parte, rebatir este conjunto de objeciones a la democracia deliberativa procurando mostrar que el antagonismo constituye un supuesto necesario e irreductible de esta teoría. Para poder defender este argumento será necesario volver continuamente la mirada hacia la teoría comunicativa habermasiana que abordamos en el capítulo anterior. Es que, tal como señala Juan Carlos Velasco, la propuesta democrático-deliberativa de Habermas debería entenderse como “una posible traducción al ámbito político de la teoría de la acción comunicativa” (Velasco, 2013: 160)<sup>3</sup>. De allí que, para comprender los alcances de este modelo democrático, es necesario tener en mente su propuesta de *pragmática universal*. A lo largo de estas páginas, por tanto, transitaremos continuamente entre estos dos niveles analíticos.

En este sentido, cabe pensar que muchas de las críticas que se le han imputado a esta concepción democrática adolecen de una comprensión sistemática del método reconstructivo sobre el que Habermas edifica su teoría pragmático-universal. Según John Brady (2004), aquí radica el error básico de la interpretación mouffeana:

Mouffe no aporta una lectura suficiente de la teoría habermasiana. (...) Pero más allá de esta lectura parcial de Habermas, su interlocutora cae en un (...) error, más fundamental: no reconoce suficientemente la metodología reconstructiva que Habermas emplea en el estudio de la política. Como resultado, ella discute la teoría de Habermas a partir de ciertos términos –análisis idealista/realista, teoría normativa/empírica– que en realidad no se corresponden con el trabajo habermasiano (p. 340).

Más allá de estas categóricas afirmaciones de Brady, lo cierto es que se extraña en Mouffe –tanto como en muchos otros críticos– una lectura integral de la obra habermasiana, fundamentalmente en lo que refiere a la conexión que ineludiblemente debe establecerse entre su teoría de la acción comunicativa y su planteo democrático deliberativo. En esta línea se dirige la atención principal de este capítulo.

Desde este momento introductorio, puede percibirse ya que el tono neutral que veníamos manteniendo para con los dos autores que aborda este trabajo, se transforma aquí en la defensa explícita de uno de ellos. En efecto, según entendemos, la obra de Mouffe puede escindirse en dos planos diferentes de análisis. Por un lado, la postulación de un am-

bicioso proyecto político, con profundos cimientos teórico-conceptuales; a saber, el pluralismo agonístico. Por otro, una crítica incisiva hacia toda una gama de concepciones democráticas que desconocen lo que, para Mouffe, constituye lo específico del dominio político; esto es, el antagonismo. Dentro de estos enfoques “pospolíticos” Mouffe ubica la teoría de Habermas<sup>4</sup>. Es sobre este segundo nivel de la obra mouffeana que en este capítulo se toma partido a favor del autor alemán. En ningún sentido esto supone desacreditar de manera global el trabajo de Mouffe. Muy por el contrario, su programa democrático del pluralismo agonístico –del cual nos ocuparemos en el capítulo siguiente– se mantiene indemne a los efectos de nuestra posición actual.

A fin de cumplir con el propósito aludido, en primer término (2.2.), ofreceremos una apretada presentación del modelo de la democracia deliberativa formulado por Habermas. A continuación (2.3.), señalaremos algunos indicios que nos permiten comprender esta propuesta democrática como una perspectiva que asume un consensualismo *debilitado* capaz de hacer lugar a la contingencia y al antagonismo. Lo anterior, nos proporcionará una prometedora clave de lectura desde donde abordar críticamente las objeciones que Mouffe realiza a la perspectiva deliberativa por el supuesto destierro del conflicto del dominio político. Para adentrarnos en el análisis de dichas objeciones, desglosaremos la crítica mouffeana en diferentes planos analíticos en lo que respecta a la identificación y significación del antagonismo. Según esto, veremos que esta categoría puede adquirir diferentes niveles conceptuales, desde los cuales se derivan también diferentes consecuencias para el ámbito político-práctico.

Metafóricamente, nuestra argumentación adquiere la forma de una exploración geológica de cuatro horizontes distintos de reconocimiento del antagonismo (2.4., 2.5., 2.6. y 2.7.). Dichos horizontes van desde el nivel más superficial, constituido por una “corteza superior” de aceptación del pluralismo social y político, hasta el profundo “núcleo rocoso” representado por la imposibilidad de contar con un fundamento último e infalible en el cual anclar la objetividad de la realidad social. Para cada uno de estos niveles, formularemos una serie de afirmaciones que operativizan las objeciones mouffeanas al modelo deliberativo. Nuestro propósito será, precisamente, el de ir refutando punto por punto cada uno de estos enunciados críticos. A partir del corrimiento de los diferentes “velos de reconocimiento”, podremos sostener que el enfoque haberma-

siano acepta y asume el antagonismo, aún en el sentido más fundamental y profundo, como un elemento necesario e inerradicable.

## **2.2. Democracia deliberativa: de la teoría comunicativa a la práctica política**

En *Facticidad y validez* (publicado originalmente en 1992) Habermas sistematiza las consecuencias práctico-políticas de su teoría comunicativa de la acción. Allí se condensan las ideas fundamentales de un programa democrático que se había venido gestando desde las últimas décadas del siglo pasado. En este sentido, y según una clásica y pionera definición de Joshua Cohen (1989), las múltiples vertientes que adscriben a la teoría deliberativa de la democracia<sup>5</sup> confluyen, en general, en la siguiente caracterización:

La noción de una democracia deliberativa se asienta sobre el ideal intuitivo de una asociación democrática en la que la justificación de los términos y las condiciones de la asociación se realiza por medio de la argumentación pública entre ciudadanos iguales. En dicho orden, los ciudadanos comparten el compromiso con la resolución de los problemas de elección colectiva a través de razonamiento público y consideran que sus instituciones básicas son legítimas en tanto que establecen el marco para la deliberación pública libre (p. 21).

En esta línea, Habermas ha desarrollado un proyecto normativo de democracia que incluye un procedimiento ideal de deliberación y toma de decisiones. Dicho esquema, propone la inclusión del punto de vista de todos los afectados por las decisiones públicamente vinculantes como el único mecanismo capaz de garantizar una forma legítima de integración para las sociedades plurales y conflictivas en las que habitamos.

En el programa democrático habermasiano puede advertirse una búsqueda persistente —que se replica con distintos matices a lo largo de toda su obra— tendiente a identificar las posibilidades empíricas de implantar estructuras de racionalidad comunicativa en las formas de vida concretas. Tal como lo explica el autor alemán, dentro del horizonte de justificación postmetafísico, en el que transitamos sin las garantías metasociales que antaño ordenaban los sistemas sociales y solventaban sus patrones normativos de integración, “somos nosotros mismos los que hemos de decidir, a la luz de principios controvertibles, las normas que

han de regular nuestra convivencia” (Habermas, 1991: 126). Según lo señala Velasco (2013), este representa el sustrato democrático que Habermas reconstruye a partir de los órdenes normativos e institucionales de nuestras sociedades:

En las democracias contemporáneas se *fenomeniza* el discurso práctico, esto es, de alguna manera se hace tangible en aquellas instituciones que están propulsadas por las exigencias comunicativas de la racionalidad práctica. (...) Cabría decir entonces que la razón, y no sólo en su variante instrumental, se hace patente en la historia y en el Estado (p. 113).

De esta manera, ciertas huellas de racionalidad práctica vienen inscritas y pueden ser rastreadas en las estructuras institucionales –formales e informales– de nuestros modernos estados democráticos. Esta es la premisa fundamental que le servirá a Habermas como soporte para *reconstruir* las intuiciones normativas básicas ya presentes en los órdenes sociales empíricos. En este contexto, el programa democrático habermasiano se abocará, por un lado, a analizar el patrón de interacción deliberativo-comunicativo sobre el que –en última instancia– se sostiene la integración de las sociedades contemporáneas y, por otro, a delinear un modelo democrático ideal que sirva como rasero normativo y aguijón crítico para cuestionar las deficiencias de las democracias realmente existentes.

Sin duda, siempre existe un abismo significativo entre los planos ideales y fácticos de este modelo. Habermas reconoce explícitamente este hiato. Sin embargo afirma que, en las instituciones constitucionales de las modernas democracias liberales, puede encontrarse un reflejo parcial –y siempre perfectible– de las exigencias normativas de su programa democrático-deliberativo. Por este camino, la concepción habermasiana “logra aunar la fundamentación de un discurso normativo derivado de las estructuras racionales de la comunicación con una reconstrucción genealógica y sistemática de las formas institucionales sobre las que se ha plasmado históricamente el proyecto democrático” (Velasco, 2013: 151-152).

Focalizar el análisis desde este prisma implica romper con algunas de las teorías de la democracia y del poder que, durante mucho tiempo, han dominado el pensamiento político. Por un lado, Habermas rechazaré la lectura empírico-agregativa de cuño schumpeteriano (Schumpe-

ter, 1996). En contra de este enfoque, su modelo democrático asumirá la intuición básica según la cual las decisiones políticas que pretendan legitimidad no pueden establecerse exclusivamente a partir de un método capaz de calcular preferencias individuales. De esta manera, la legitimidad del uso de la regla mayoritaria, si bien no es impugnado como tal, queda subordinada al previo cumplimiento de una discusión pública que permita que todos los afectados hayan podido defender argumentativamente sus puntos de vista. La deliberación obliga entonces a los participantes a fundamentar sus respectivas posiciones en razones que pudieran ser aceptadas intersubjetivamente.

En consecuencia, el intercambio argumentativo lleva a presuponer la racionalidad de la decisión adoptada mediante dicho procedimiento desde el momento en que los intereses que ella encarna habrían superado el *test de imparcialidad o universalización* que supone la exposición pública de los diferentes puntos de vista que se encuentran en disputa. La deliberación pública permitiría el tránsito desde un conjunto agregado de preferencias individuales y autointeresadas hacia una forma de decisión política orientada por preferencias colectivas que nacen al calor del principio de la argumentación. Dicho principio podría ser caracterizado como “un intercambio desinteresado de razones a favor de una propuesta u otra, en condiciones de absoluta igualdad, con el objetivo compartido de tomar una decisión correcta” (Martí, 2006: 49).

Por otra parte, el modelo deliberativo permite hacer frente a una perspectiva tradicional que concibe el fenómeno del poder como un tipo de imposición coercitiva que, bajo la amenaza de la represión violenta, se establece entre unos sujetos que mandan y otros que obedecen. Esta es la línea de pensamiento que, de manera paradigmática, podría rastrearse en el concepto político desarrollado por Carl Schmitt. Sobre esta comprensión volveremos, en el siguiente capítulo, de la mano de Mouffe. Por el momento, nos interesa remarcar que en las antípodas del modelo schmittiano aparece el enfoque propuesto por Hannah Arendt, según el cual el poder debería entenderse desde su aspecto productivo como la afirmación de una voluntad común. A su modo, el planteo habermasiano suscribirá esta caracterización.

Precisamente, Arendt se propone desafiar la clásica concepción según la cual “la violencia no es sino la más flagrante manifestación de poder” (Arendt, 2006: 48). Según la autora, este planteo concibe al poder como una relación unidireccional y verticalista, en donde la parte

que lo ejerce aspira a lograr el cumplimiento de sus fines imponiendo su pretensión sobre la parte que obedece. Dicho modelo teleológico de la acción política, que instrumentaliza la voluntad ajena, solamente visualiza agentes que se guían en cada caso en función de su propio éxito. En contra de esta comprensión, Arendt propone diferenciar entre la mera *fuerza* autoritaria para impartir mandatos, sostenida en el recurso de la violencia (*Gewalt*), y el *poder* que emana de una voluntad común y concertada (*Match*): “*Poder* corresponde a la capacidad humana, no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras que el grupo se mantenga unido” (Arendt, 2006: 60; cfr. Arendt, 2009: 222-224).

En *Facticidad y validez*, Habermas hace propia esta noción de *poder comunicativo* defendida por Arendt. Según esto, “el fenómeno básico del poder no es (...) la oportunidad de imponer dentro de una relación social la propia voluntad contra quienes se resisten a ella, sino el potencial de una *voluntad común* formada en una comunicación exenta de coerción” (Habermas, 1998a: 215). Esta caracterización entronca con la teoría comunicativa formulada previamente por Habermas. En el actual horizonte postmetafísico, “la sociedad habrá de quedar integrada en *última instancia* a través de la *acción comunicativa*” (Habermas, 1998a: 88). Es decir, el patrón de interacciones subjetivas que permita fundamentar legítimamente la integración de nuestras sociedades habrá de coincidir con aquellas formas de comunicación orientadas a coordinar los planes de acción entre los participantes a partir de las energías propias de una comunicación orientada al entendimiento. Como vimos en el capítulo anterior, esto constituye el núcleo del tipo de acción comunicativa que Habermas contraponen al uso estratégico del lenguaje.

Ahora bien, desde esta perspectiva, en las sociedades complejas y altamente diversificadas como las actuales, será necesario contar con un recurso que permita estabilizar las expectativas de comportamiento de modo tal que se exima a los ciudadanos del imperativo de tomar parte en un discurso cada vez que deba resolverse sobre cuestiones prácticas. En efecto, la política no puede coincidir, en conjunto, con la práctica de aquellos que hablan entre sí para actuar de forma autónoma. De allí que Habermas (1998a) considere necesario establecer una diferenciación entre el concepto de poder comunicativo y el concepto de poder administrativo o poder político (p. 217). Luego, su propuesta democrático-

deliberativa reivindicará al derecho como el mecanismo adecuado para transformar el poder comunicativo en poder administrativo: “Pues el derecho es un medio a través del cual las estructuras de reconocimiento recíproco (...) pueden transferirse de forma abstracta, pero vinculante, a los ámbitos complejos y crecientemente anónimos de una sociedad funcionalmente diferenciada” (p. 396).

De esta manera, el derecho moderno permite estabilizar expectativas intersubjetivas y sustituir convicciones individuales por sanciones, dejando a discreción de los sujetos los motivos de su observancia a las reglas. En este escenario, la desestabilización de un disenso masivo se evita gracias a que los destinatarios del derecho no pueden poner en cuestión, en conjunto, la validez de las normas dictadas mediante el procedimiento de creación normativa propio del Estado constitucional democrático. Sin embargo, este “no poder” no tiene el sentido represivo propio de una mirada negativa sobre el poder, sino que, por el contrario, remite:

[...] a la circunstancia de que la positividad y la pretensión de legitimidad del derecho tienen también en cuenta esa deslimitación de la comunicación, que hace que por principio todas las normas y valores queden expuestas a un examen crítico. Los miembros de la comunidad tienen que poder suponer que en una libre formación de la opinión y la voluntad políticas ellos mismos darían su aprobación a las reglas a las que están sujetos como destinatarios de ellas (Habermas, 1998a: 100).

En la medida que los derechos de participación y comunicación constituyen los ingredientes esenciales de un procedimiento de producción de normas que pueda considerarse legítimo, el mismo concepto de derecho –un derecho emanado de los dispositivos institucionales formales de los modernos Estados constitucionales– lleva inscrita la seña característica de la autodeterminación democrática. Así, la norma jurídica permitiría garantizar simultáneamente tanto la *facticidad* de su observancia social –sustentada, en último término, en la coacción estatal– como la *validez* de su presunta legitimidad que deriva de una idea de *autolegislación ciudadana*, según la cual todo aquel destinatario del derecho puede, a su vez, saberse legislador.

En esta propuesta, tal como veremos con mayor detalle en el Capítulo IV, el poder comunicativo –aseguro último de la legitimidad jurídica– no viene asociado a ningún macro sujeto colectivo, sino que se

despliega a lo largo y ancho de una opinión pública descentrada y de los flujos comunicativos dispersos al interior de la sociedad civil. Será sobre la pléthora “anarquizante” de estas redes discursivas donde se asiente el concepto de soberanía popular desarrollado por Habermas. Estos dispositivos orientarán el uso del poder político-administrativo hacia determinados fines, asediando a –e influyendo sobre– los procesos de deliberación y decisión colectiva (Habermas, 1998a: 612). De esta manera, los procedimientos y presupuestos comunicativos de la formación democrática de la voluntad funcionan como *esclusas* para la racionalización discursiva de las decisiones políticas (1998a: 376; 1999b: 244). Así, el derecho –lenguaje propio de este subsistema– lleva en germen el rasgo democrático de su creación parlamentaria. Desde la mirada habermasiana, es este ámbito institucional el que, paradigmáticamente, recepta y ordena aquella voluntad descentrada de la opinión pública.

Con todo, la teoría deliberativa asigna un rol prioritario a la formación de la voluntad y la opinión política asumiendo que, en último término, la soberanía popular se encarna en esos flujos comunicativos carentes de sujeto que circulan a lo largo y ancho de la sociedad. Sin embargo, este enfoque no entiende la constitución en términos del Estado de derecho como algo secundario; más bien, concibe los derechos fundamentales y los principios del Estado de derecho como una respuesta apropiada a la cuestión de cómo pueden ser institucionalizados los exigentes presupuestos comunicativos del procedimiento democrático (Habermas, 1999b: 242). Con ello, tal como profundizaremos más adelante, se estructura una comprensión en la que soberanía popular y derechos humanos surgen cooriginariamente. Ambos principios constituyen las orientaciones normativas a la luz de las cuales habrá de legitimarse el derecho moderno y, al mismo tiempo, serán los encargados de solventar la fundamentación del Estado democrático-liberal.

### **2.3. Hacia un consensualismo político atemperado**

Por lo dicho hasta aquí, resulta claro que la propuesta democrática habermasiana puede entenderse en la línea de una tradición consensualista de la política que se remonta a Arendt. Precisamente este rasgo consensual constituye el foco de numerosas objeciones que, tal como veremos enseguida, impugnan la potencial ceguera de este enfoque ante las realidades mucho menos idílicas en las que transcurren las rutinas de la

vida política de las democracias reales. Sin embargo, cabe focalizar sobre dos cuestiones que nos advierten acerca de la necesidad de analizar con mayor detalle la pertinencia, el alcance y la validez de esas críticas. Por un lado, las *mediaciones* que Habermas invoca al momento de trasplantar su modelo comunicativo de la acción social al ámbito de la praxis política concreta. Por otro, incluso dentro del nivel analítico de la teoría comunicativa, resulta necesario examinar las implicancias de la tan mentada *orientación al entendimiento* que esta concepción asume como el uso originario del lenguaje.

En cuanto a la primera de estas cuestiones, podría imaginarse que, con el enfoque jurídico propuesto por Habermas –en el que se concibe al derecho como el medio capaz de traducir el poder comunicativo en poder administrativo–, este modelo no hace más que replicar la caracterización arendtiana del fenómeno del poder. Sin embargo, cabe señalar que Habermas advierte ciertas inconsistencias y debilidades en el enfoque de Arendt que lo llevan a distanciarse de él. Estas debilidades, “proviene no tanto de su *status* normativo como del hecho de que Hannah Arendt permanece apegada a la constelación histórica y conceptual del pensamiento aristotélico” (Habermas, 1975: 209). Esta objeción a la perspectiva arendtiana puede rastrearse ya en los escritos habermasianos de la década del setenta<sup>6</sup>, anteriores a la formulación de su teoría comunicativa y, desde luego, anteriores también al desarrollo de su modelo democrático. No obstante, el núcleo de esta crítica y el consiguiente distanciamiento de la perspectiva arendtiana ha impregnado desde entonces la concepción política de Habermas.

Según Habermas, si bien resulta imprescindible volver la mirada sobre el tipo de intersubjetividad que permite concertar comunicativamente nuestros planes de acción, la idea de poder comunicativo desarrollada por Arendt habría restringido inadecuadamente el dominio político. Este estrechamiento conceptual, destierra de este ámbito todos sus elementos estratégicos, separando lo político de su entorno económico y social y renunciando a la consideración de los fenómenos de violencia estructural. Por el contrario, según sostiene Habermas, “el concepto de lo político tiene que hacerse extensivo a la competencia estratégica por el poder y a la utilización del poder en el sistema político” (Habermas, 1975: 220). En este mismo sentido, cabe destacar que, en la concepción habermasiana, la función sistémica de creación jurídica propia del aparato político-administrativo se diferencia de otros ámbitos

de coordinación de la acción –fundamentalmente del dominio moral– lo que permite incorporar aquellos elementos estratégicos que se echan en falta en el modelo arendtiano.

Habermas sostiene que dentro del *principio democrático*<sup>7</sup>, principio que fundamenta el procedimiento de la formación de leyes, conviven tres tipos de discursos que se enlazan recíprocamente y que aportan, respectivamente, tres tipos diferentes de razones: el discurso pragmático, el discurso ético-político y el discurso moral. Las cuestiones morales responden a la pregunta de cómo debemos regular nuestra convivencia en interés de todos por igual y, por lo tanto, quedan dominadas por argumentos susceptibles de universalización. Las cuestiones ético-políticas, en cambio, se plantean desde la perspectiva de los miembros de una comunidad que quieren aclararse acerca de cuál es la forma de vida que comparten y en función de qué ideas quieren proyectar su vida en común. Las cuestiones pragmáticas, finalmente, se enfocan desde el punto de vista de un agente individual que, dadas determinadas metas o preferencias, busca los fines más adecuados para la realización de estas metas (Habermas, 1998a: 227-230).

En el esquema habermasiano, los discursos morales –universalizables–, si bien intervienen en el proceso de creación del derecho, no constituyen los únicos argumentos que fundamentan el contenido de la regulación jurídica. Ni siquiera, cabe pensar, resultan los más habituales. En tanto el derecho constituye el código propio del subsistema político, el planteo deliberativo termina por rechazar la imagen de la política como inscripta exclusivamente dentro del dominio moral<sup>8</sup>. Aun cuando ambos ámbitos de integración social se solapen en múltiples aspectos, cada uno de ellos regula aspectos de la vida colectiva que deberían quedar claramente diferenciados.

En el caso ideal que informa al modelo deliberativo, la ordenación de los planes de acción dependerá de la materia que requiera ser regulada. Habermas distingue, en este sentido, tres alternativas diferentes. Si se trata de una cuestión moralmente relevante, lo indicado será entonces que se sometan los intereses y orientaciones valorativas en pugna a un *test de universalización*. Si, en cambio, se trata de una cuestión éticamente relevante lo indicado será que los intereses y orientaciones valorativas en disputa se traten desde el punto de vista de la propia forma de vida. Sin embargo, Habermas reconoce que, con frecuencia, ni los discursos morales, ni los discursos ético-políticos constituyen opciones

válidas para la consecución de un interés generalizable o del predominio de un determinado valor. Aquí es donde debe recurrirse a las *negociaciones* como un mecanismo capaz de producir formaciones de compromiso entre agentes que actúan orientados por la búsqueda de su propio éxito. En línea con Elster, Habermas (1998a) afirma que:

Negociar es embarcarse en una comunicación con el propósito de forzar o inducir al oponente a aceptar la pretensión de uno. (...) El poder de negociación no deriva del «poder del mejor argumento», sino de recursos materiales, de la potencia física, etc. (...) Así, pues, el principio de discurso que tiene por fin asegurar un consenso sin coerciones, sólo puede hacerse valer en este caso indirectamente, a saber, mediante procedimientos que regulen las negociaciones de suerte que éstas resulten *fair*<sup>9</sup> (p. 234).

Por todo esto, es posible afirmar que la rehabilitación que Habermas realiza del enfoque arendtiano, introduce algunas modificaciones que atemperan el consensualismo puro del modelo original. La incorporación de argumentos pragmáticos al proceso de formación del derecho, como complemento de los argumentos morales o ético-políticos, así como la aceptación de las negociaciones como mecanismo válido para coordinar determinadas acciones, muestra un ensanchamiento del concepto político habermasiano hacia ámbitos que quedarían por fuera de una visión estrictamente consensual. Esto despierta ya ciertas sospechas sobre la pertinencia de las críticas que se le hacen a la comprensión deliberativa por el olvido del conflicto como elemento constitutivo del dominio político. Sin embargo, otro argumento similar puede rastrearse en el desdoblamiento del concepto de *entendimiento* que, según la teoría comunicativa habermasiana, constituye el *telos* lingüístico.

En efecto, a partir de esta orientación básica que Habermas le imputa al lenguaje se derivan los efectos normativos que informan todo su programa social y político. De hecho, tal como hemos visto, el modelo habermasiano coloca un énfasis especial en el tipo de acción en donde el lenguaje se utiliza para establecer vínculos entre individuos, al tiempo que excluye toda otra forma de intersubjetividad estratégica u orientada al éxito individual de los participantes. Sobre este tipo de vínculos comunicativos se asienta el peso de la integración social; es decir, una forma de interacción en la que “la fuerza generadora de consenso del *entendimiento* lingüístico, es decir, las energías que el propio lenguaje

posee en lo tocante a crear vínculos, se tornan eficaces para la coordinación de la acción” (Habermas, 1990: 73).

Según este modelo, la acción comunicativa constituye la forma más básica y auténtica de la interacción humana: “el empleo del lenguaje orientado al entendimiento, es el *modo original*, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita” (Habermas, 1999a: 370). De allí que la racionalidad abierta o encubiertamente estratégica deba presuponer la racionalidad comunicativa y hacer uso de ella para poder, a su vez, realizar una utilización estratégica o instrumental del lenguaje. De acuerdo con esto, “para jugar el juego de la comunicación intersubjetiva, por supuesto aún la de carácter conflictivo (...), es necesario aceptar previamente determinadas reglas que lo posibiliten” (Prono, 2010: 124). Una de esas reglas ineludibles es la aceptación de cierto tipo de “estándares comunes que permitan a los implicados decidir si hay o no hay consenso” (Habermas, 1999a: 161). Así, la orientación al entendimiento se postula como un presupuesto necesario a la hora de formular cualquier enunciado con sentido; pues, tal como ya lo señalamos, según este programa, el entendimiento “es inmanente como *telos* al lenguaje humano” (p. 369).

La transposición de estos presupuestos al plano de la práctica comunicativa cotidiana y, específicamente, al modelo democrático defendido por Habermas, permite concluir que la búsqueda del acuerdo es el *leitmotiv* de la democracia deliberativa. En efecto, a pesar de que el propio Habermas reconoce que la acción comunicativa es solo *una* forma de comportamiento humano entre muchas otras y que las deliberaciones en modo alguno saturan el campo de la interacción social, termina por conferirle un status privilegiado a la comunicación orientada al consenso (Jeziarska, 2011: 75). De nuevo, el rasgo prioritario y fundamental asignado al consenso parece imponerse en detrimento de una consideración más amplia del conflicto.

Sin embargo, la cuestión de la orientación al consenso que se encuentra en la base del enfoque habermasiano debe ser analizada con detenimiento para no caer en interpretaciones parciales de esta teoría. De hecho, esta idea no constituye un punto de vista unánime dentro de los defensores de la democracia deliberativa. Como lo sostiene Dennis Thompson, ni siquiera “existe un acuerdo entre los propios teóricos deliberativos respecto de que el consenso deba ser el objetivo de la delibe-

ración” (Thompson, 2008: 508). Antes bien, existe un amplio debate entre los pensadores deliberativos respecto de la necesidad o no de contar con el criterio de la búsqueda del consenso como elemento ineludible del modelo deliberativo<sup>10</sup>.

De acuerdo con Onelio Trucco (2010), este asunto es uno de los que más veces ha sido malentendido por los críticos al proyecto habermasiano (p. 133). Tales malentendidos tienen, no obstante, cierto halo de justificación. Pues, tal como lo señala Norval (2007), si el acuerdo [*agreement*] es una premisa presupuesta del enfoque, entonces dicho modelo se enfrenta con una paradoja: “el acuerdo se transforma tanto en aquello que se presupone como en aquello que se busca mediante el proceso de deliberación” (pp. 26-27). Encontramos aquí dos sentidos bien diferentes del término “acuerdo” que merecen alguna aclaración. Más aun, en ocasiones dicho término es sustituido indistintamente por las expresiones “entendimiento” o “consenso”, lo que oscurece todavía más su sentido.

A fin de despejar estas ambigüedades, resulta imprescindible determinar el alcance de las expresiones alemanas *Verständigung* y *Einverständnis*; ambas categorías utilizadas hasta el cansancio tanto en los textos de Habermas como en los de sus lectores críticos. Siguiendo el análisis de Maeve Cooke (1997), la expresión *Einverständnis* puede ser traducida como “consenso” o “acuerdo”, para referir al resultado final de un proceso en que manifestamos nuestro consentimiento frente a lo que se nos propone. En el contexto específico de los escritos de Habermas cobraría el sentido de “consenso bien fundado” [*well-grounded agreement*]. Por el contrario, si bien la expresión *Verständigung* también puede ser utilizada en este sentido [*well-grounded agreement*], dicho concepto sugiere no tanto el *estadio final* de haber logrado un consenso, sino más bien el *proceso mismo* por el cual el consenso se ha conseguido. Así, “el hecho de que el término alemán *Verständigung* tenga el sentido doble tanto de un proceso de búsqueda como de un consenso logrado resulta a menudo confuso” (Cooke, 1997: 111).

En sintonía con lo anterior, el propio Habermas reconoce y explicita esta ambigüedad idiomática:

En alemán la expresión *Verständigung* (entendimiento) es multívoca. Tiene el significado *mínimo* de que los sujetos entienden idénticamente una expresión lingüística, y el significado *máximo* de que se

da entre ambos una concordancia acerca de la rectitud de una emisión por referencia a un trasfondo normativo que ambos reconocen<sup>11</sup> (Habermas, 1997: 301).

Sin duda, en la teoría comunicativa habermasiana ambos significados aparecen estrechamente relacionados. No obstante, la posibilidad misma de diferenciar, tal como lo hace Habermas, entre un sentido *mínimo* y uno *máximo* de esta expresión constituye un poderoso argumento para suponer que el desarrollo habitual del *proceso* de la comunicación oscila entre ese suelo de entendimiento mutuo rutinario y aporoblemático, propio del mundo de la vida, y el ideal de un consenso pleno<sup>12</sup>.

Como señalábamos más arriba, se descubren aquí dos sentidos paradójicos del *acuerdo*, como aquello que, simultáneamente, se presupone y se busca mediante la deliberación. Pues, “si bien es cierto que la comprensión o el entendimiento de lo dicho es un requisito necesario para lograr un acuerdo sobre ello, lo contrario no es nada evidente” (Velasco, 2013: 56). O, para decirlo en palabras de Habermas, “resulta distinto que exista *acuerdo* sobre un hecho entre los participantes o que ambos *simplemente se entiendan* sobre la seriedad de la intención del hablante” (Habermas, 2007: 112). En lo que sigue, y a los fines de evitar equívocos, utilizaremos las categorías de *acuerdo* o *consenso* [*Einverständnis*] para indicar la primera de estas ideas, mientras que reservaremos la expresión *entendimiento* [*Verständigung*] para significar el segundo concepto; esto es, la comprensión mutua que existe entre los interlocutores respecto de aquello a lo que ellos se refieren.

El análisis sobre la naturaleza y la factibilidad de alcanzar un tipo de “consenso bien fundado” que, según la caracterización de Habermas, coincidiría con el sentido máximo de la acepción, será objeto de indagación posterior. Por el momento, basta con señalar que:

[...] confundir estas dos acepciones y postular, consecuentemente, que Habermas está pensando en la posibilidad de un consenso definitivo, racional o verdadero por la sola referencia al lenguaje es haber entendido poco las diferenciaciones entre usos del lenguaje, que nunca es pura ni exclusivamente uso comunicativo (Trucco, 2010: 140-141).

Lo que nos interesa aclarar ahora es el sentido minimalista de la noción *Verständigung*. Esta variante de la acepción apunta a la posibilidad misma de comprender de manera simultánea aquello que constituye el

punto de referencia; esto es, la capacidad que el oyente dispone para participar de la inteligibilidad de aquello que el hablante enuncia en su acto de habla. Este sentido mínimo, se despliega inclusive en aquellas cuestiones que generan desacuerdos rotundos entre los interlocutores: “Incluso en el proceso de entendimiento más difícil, todas las partes se apoyan en el punto de referencia común, aun cuando proyectado en cada caso desde el propio contexto” (Habermas, 1990: 179). Sin ese mínimo entendimiento en el que coinciden hablante y oyente, ni siquiera podría reconocerse lo que constituye el objeto de disputa entre ellos.

Puede suponerse, por tanto, que es esta idea de entendimiento, como aquello que hace posible el proceso comunicativo, la que opera como base de todo el modelo deliberativo. En efecto, “si el pleno acuerdo (...) fuera el estado normal de la comunicación lingüística, no sería menester analizar el proceso de entendimiento bajo su aspecto dinámico de producción o *consecución* de un acuerdo” (Habermas, 1997: 301). Es este aspecto transitivo, que va desde la emergencia de un desacuerdo hasta la formación de un consenso, lo que constituye el foco del análisis pragmático desarrollado por Habermas. Aceptado esto, la tesis habermasiana según la cual la utilización del lenguaje orientado al entendimiento es el uso más básico y originario del mismo –tesis sobre la que, en último término, se sostendrá su modelo de la acción comunicativa y, *a posteriori*, su proyecto democrático–, puede ser abordada desde una perspectiva ampliada que hace lugar al conflicto y la contingencia. El procedimiento, ciertamente dificultoso, por el que se persigue la obtención de consensos queda expuesto a factores exógenos que lo contaminan y amenazan constantemente.

Con todo, este análisis debilita el consensualismo del modelo deliberativo y nos proporciona una prometedora base para indagar las objeciones que se le hacen a este enfoque por el supuesto destierro del conflicto del ámbito político. Esta es, precisamente, la tarea que emprenderemos a continuación a partir de los argumentos críticos que Mouffe apunta al planteo habermasiano.

## **2.4. Primer horizonte: el conflicto como pluralismo**

A los ojos de Mouffe, uno de los efectos más nocivos del modelo democrático de Habermas es que su distinción entre cuestiones éticas y morales impondría un límite insuperable para que cierto tipo de recla-

mos ético-existenciales puedan ser expresados en la esfera pública<sup>13</sup>. El afán de alcanzar un consenso completamente inclusivo priorizando lo moral por sobre lo ético, implicaría la virtual eliminación del pluralismo del espacio público, relegándolo al fuero privado. Si el consenso solo puede alcanzarse sobre la base de principios abstractos e incondicionados, la conflictividad entre las diferentes visiones sobre la vida buena ha de quedar encorsetada en una anémica ingeniería institucional justificada por principios morales universales, tales como los que –según Mouffe– propone Habermas:

Debido a que postula la posibilidad de disponer de un consenso sin exclusiones, el modelo de la democracia deliberativa es incapaz de representarse adecuadamente el pluralismo liberal democrático. De hecho, (...) la condición misma para la creación de un consenso es la eliminación del pluralismo de la esfera pública (Mouffe, 2003: 65).

En la interpretación mouffeana, esta priorización de lo justo sobre lo bueno, de reminiscencia liberal<sup>14</sup>, terminaría eliminando del ámbito público a las múltiples expresiones del pluralismo. Esa represión de voces ético-políticas –voces que no podrían ser encauzadas por los canales democráticos estrictamente liberales–, serviría como caldo de cultivo para liderazgos populistas de derecha, tales como los que actualmente vienen emergiendo en varios países europeos (Mouffe, 2007: 71 y ss.).

En síntesis, esta objeción al planteo democrático habermasiano podría enunciarse en las siguientes dos afirmaciones:

*Afirmación 1: La democracia deliberativa, en tanto mecanismo político, elimina el pluralismo*

El primer “velo de reconocimiento” del conflicto que, según la óptica de Mouffe, quedaría cegado en el planteo de Habermas, radica en la capacidad de admisión del pluralismo ético-político. De acuerdo con la interpretación mouffeana, en el modelo deliberativo, las diferentes perspectivas sobre la vida buena deberían relegar sus lazos identitarios para lograr una formación política aceptable en términos de legitimidad. No obstante, esta lectura crítica parece dejar de lado algunos aspectos esenciales del diagrama teórico de la democracia deliberativa.

Precisamente, una de las preocupaciones centrales que recorre buena parte de los escritos de Habermas es la de cómo podría establecerse un marco de convivencia permeable al reconocimiento de la diversidad de perspectivas éticas. Este hecho constituye el rasgo característico de la condición moderna (Velasco, 1999: 20). Por tanto, uno de los principales problemas que se plantea en las sociedades modernas es el de cómo juzgar la validez de las normas y enunciados que tenemos por verdaderos o correctos y cuyos criterios de justificación han de poder mantenerse sin garantías metasociales. Por ello, la situación de partida a la hora de formular cualquier propuesta normativa debería tomar en consideración esa insoslayable realidad de un radical pluralismo axiológico:

El pluralismo de las perspectivas del mundo implica que las doctrinas comprensivas, tanto alrededor del globo como en el interior de la misma comunidad política, entran en conflicto en lo concerniente a la verdad de sus proclamaciones, la justicia de sus preceptos y la credibilidad de sus promesas (Habermas, 2001a: 42).

De igual manera que los requerimientos axiológicos generales de la sociedad, con la entrada en la modernidad también los órdenes políticos se han visto privados de un monopolio interpretativo que garantice la integración social. Tal como ya lo observáramos, desde la mirada de Habermas, serán las condiciones intrínsecas al habla argumentativa las que ahora ocupen el lugar que anteriormente tenían las grandes religiones: “el peso de la integración social se desplaza cada vez más a las operaciones de entendimiento intersubjetivo (...), entonces la sociedad habrá de quedar integrada *en última instancia* a través de la acción comunicativa” (Habermas, 1998a: 88).

En este sentido, la democracia deliberativa encuentra en el programa de la *pragmática universal* del lenguaje desarrollado por Habermas la piedra angular de su justificación. Las connotaciones normativas de dicho modelo se asientan sobre la base de unas prácticas comunicativas que, en cuanto a sus rasgos funcionales, encuentran cabida en todas las formas de vida conocidas y, por tanto, resultan inevitables para el sujeto que argumenta. Como ya lo observamos, al traducir este modelo comunicativo al ámbito de la práctica política, Habermas procurará reconstruir la conexión interna que se establece entre la formación procedimental del derecho propia del Estado constitucional moderno y el principio de la autolegislación democrática.

La defensa del Estado democrático de derecho que ha desarrollado Habermas en términos de su teoría deliberativa queda asociada, en última instancia, a ciertos postulados individualistas típicamente liberales<sup>15</sup>. Esto despierta un sinnúmero de reparos desde el punto de vista de la capacidad de autoafirmación de la que, al interior de un Estado de este tipo, podrían gozar las identidades colectivas. En este sentido, la objeción de Mouffe se dirige contra la eliminación del pluralismo que supone dicha priorización de lo justo sobre lo bueno. No obstante, a favor de la postura habermasiana es posible afirmar que, cuando se considera la conexión interna entre el Estado de derecho y la democracia, así como la naturaleza procedimental de la formación jurídica que propone Habermas, “se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales” (Habermas, 1999b: 194).

Efectivamente, Habermas pretende un tipo de *neutralidad ética* para su propuesta democrática que, gracias a la formalidad que supone el procedimiento de creación normativa, permita una integración social no inclinada hacia ninguna concepción particular de vida buena. En este esquema, las reclamaciones por el reconocimiento de fines comunitarios no pueden disolver la estructura general del derecho, ni pueden destruir la *forma* jurídica como tal. De allí que la teoría de los derechos defendida por Habermas “mantiene en realidad una absoluta prioridad de los derechos frente a los bienes colectivos” (Habermas, 1999b: 204).

Sin embargo, el Estado de derecho, entendido a partir de su interna conexión democrática, viene ya *impregnado* de todas aquellas perspectivas éticas que quedan bajo su regulación y que participan de su proceso autolegislativo. De tal manera, la configuración democrática del sistema de derechos debe hacer lugar no solo a fines colectivos generales o abstractos, sino que también debe incorporar aquellas metas colectivas específicas que puján por ser reconocidas al interior de la comunidad política:

Pues a diferencia de las normas morales que regulan las posibles interacciones entre sujetos capaces de lenguaje y acción, las normas jurídicas se refieren a los contextos de interacción de una sociedad concreta. (...) Por eso, todo ordenamiento jurídico es también, la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales (Habermas, 1999b: 204-205).

Puede afirmarse entonces que las diferentes perspectivas sobre la vida buena no deben ser *vaciadas* de sus contenidos identitarios o de los intereses propios de sus culturas en aras de participar de una moralidad superior revestida de la forma jurídica estatal. Por el contrario, son precisamente esos contenidos y elementos que aportan las identidades colectivas los que determinan la materialidad del derecho. Sin esos insumos particulares, propios de las formas específicas de vida, la norma jurídica encarnaría una pura formalidad carente de contenido. Para decirlo con las propias palabras de Habermas (1998a):

Si la soberanía comunicativamente fluidificada de los ciudadanos se hace valer en el poder de discursos públicos que brotan en espacios públicos autónomos, (...) entonces el pluralismo de convicciones e intereses no se ve reprimido, sino desatado y reconocido tanto en decisiones mayoritarias susceptibles de revisarse como en compromisos (p. 254).

Este modelo jurídico procedimental resulta capaz de integrar las diferentes formas de vida dentro de una variante liberal que, por sus rasgos radicalmente democráticos, remite a los propios implicados la función legislativa de su vida común. Por tanto, no solo que no se elimina al pluralismo de la esfera pública, sino que lo presupone como aquella fuente desde la cual emanan las distintas voces que, finalmente, terminarán condensadas en las formaciones legales propias del Estado democrático.

### *Afirmación 2: El procedimiento discursivo excluye el conflicto*

Como se ha dicho, la democracia deliberativa lleva en su propio seno los presupuestos inevitables del habla argumentativa que Habermas reconstruye en su pragmática universal. Uno de cuyos elementos centrales es la idea de *discurso*. Cuando nos adentramos en el aspecto democrático de la propuesta habermasiana, este componente se convierte en el mecanismo apropiado para la racionalización de las decisiones políticas. Desde esta arista, la crítica mouffeana podría ser orientada ahora hacia la sospecha de la capacidad que tiene el dispositivo discursivo para dar cabida a aquellas voces que pujan por el reconocimiento de sus identidades colectivas. En efecto, la autora considera que Habermas “elimina” el pluralismo “de la esfera pública mediante los procedimientos de la argumentación” (Mouffe, 2003: 65). El discurso queda admitido como mecanismo de integración social solo si se parte de una imagen consen-

sual de lo social; imagen que, en la práctica, terminaría aniquilando la diferencia y el pluralismo de perspectivas. Para decirlo de una vez, el discurso tendría el efecto perverso de suprimir el conflicto.

Como hemos señalado, el enfoque habermasiano asume que al lenguaje le es inmanente el *telos* del entendimiento (Habermas, 1999a: 369). Ahora bien, cuando las interacciones se establecen a partir de los vínculos propios de las energías lingüísticas —es decir, cuando usamos el lenguaje con el fin de entendernos—, pueden distinguirse dos formas de comunicación: la acción comunicativa (o interacción) y el discurso (McCarthy, 1992: 338). La primera de estas formas de comunicación es posible gracias a un masivo consenso de fondo que asegura la reproducción normal y rutinaria de nuestras acciones. En el núcleo de este supuesto aparece el concepto de *mundo de la vida* [*Lebenswelt*] como aquel horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven “ya siempre”. Para los participantes de la comunicación, este conocimiento aporofundado y no tematizado tiene el carácter de una certeza evidente que permite que puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo (Habermas, 1999a: 30).

Así, en la acción comunicativa el entendimiento se asegura por la aceptación habitual y más o menos ingenua de las pretensiones de validez vinculadas a cada acto de habla. Ahora bien, en el momento en que alguna de esas pretensiones es puesta en cuestión ese consenso ingenuo de la acción comunicativa desaparece, y da paso al discurso. Entonces, la validez de la enunciación es tematizada y se vuelve hipotética. Según Habermas (1999c):

El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que solo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas, sea de afirmaciones, de recomendaciones o de advertencias; que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones, en cuanto convenga al fin de someter a contraste esas pretensiones de validez problematizadas; que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad<sup>16</sup> (p. 180).

A primera vista, la imagen idílica de un dispositivo semejante confiere buenas razones al argumento crítico de Mouffe. El cuadro de un

foro de sujetos ilimitadamente inclusivo que, sin ningún tipo de presión situacional ni temporal, debaten sobre la validez de los argumentos en juego, podría interpretarse como una utopía impracticable. Un artificio semejante, que sirve como fundamentación de una teoría democrática que pretende tener incidencia en la práctica política concreta, debe objetarse como una abstracción inconducente que termina por eludir las disputas reales de nuestras sociedades.

La naturaleza de dicha idealización, así como la posibilidad de su realización práctica, serán abordadas más adelante. Por el momento, nos interesa destacar que lo se pone en juego al momento en que se inicia un discurso, es siempre una disputa o problematización de alguna determinada pretensión de validez. Enfocada desde este ángulo, la puesta en marcha del mecanismo argumentativo tiene su punto de iniciación, precisamente, en los innumerables elementos conflictivos de las sociedades modernas, surcadas de punta a punta por el hecho del pluralismo. Justamente, la maquinaria discursiva solo se activará a partir de la emergencia de conflictos o desacuerdos. En tal sentido, el discurso debería entenderse como “una cierta ruptura con el contexto normal de la interacción” (McCarthy, 1992: 339). Concretamente, sin la irrupción de algún tipo de desacuerdo no existiría materia sobre la que deliberar:

Sin el horizonte de un mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada en las que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia social conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico (Habermas, 1985: 128-129).

Según esto, la existencia de desacuerdos es la propia condición de posibilidad para la deliberación (Martí, 2006: 28). Al contrario del argumento crítico de Mouffe recién delineado, el discurso “no sólo garantiza sino que fomenta y acelera la pluralización de formas de vida y la individualización de estilos de vida. Cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia” (Habermas, 1990: 181). Con ello, la estructura del discurso, antes que negar el conflicto entre puntos de vista, constituye una manera de escenificarlo y ponerlo sobre la palestra.

## 2.5. Segundo horizonte: el conflicto como componente empírico

Otra versión de esos “velos de reconocimiento” que, según Mouffe, quedarían cegados para la comprensión habermasiana del conflicto, aparece como una variante de la objeción recién expuesta. Ahora, la negación del conflicto aparecería asociado a una visión que concibe al discurso como un mecanismo suficientemente apto para la resolución de todo tipo de disputas. Dicha perspectiva “omnidiscursivista” eliminaría la posibilidad de dar cuenta de los elementos de desigualdad y exclusión que impregnan de punta a punta las tramas de las interacciones habituales de nuestras sociedades. En una propuesta semejante, se soslayarían las limitantes de la práctica política cotidiana, tales como la desigual distribución del poder, las amenazas o la imposición por la fuerza de una voluntad parcializada. Un foco de análisis que se ubica exclusivamente sobre un tipo de lenguaje orientado al entendimiento, tal como el que se presupone para todo discurso, conduce a una distorsión de las rutinas habituales de la comunicación que transcurren más bien por los canales de una acción estratégica orientada por el egocentrismo de los sujetos.

En este sentido, Mouffe afirma que el “modelo de consenso” que informa a la democracia deliberativa resulta “incapaz de aprehender la dinámica de la política democrática moderna (...) y es lo que se encuentra en el origen de su equivocado énfasis en el consenso y lo que sostiene su creencia de que el antagonismo puede ser erradicado” (Mouffe, 2003: 24-25). El cuadro de una sociedad signada por el consenso reaparece ahora como el exceso de confianza que se coloca en las estructuras del discurso y la deliberación como aquel terreno fértil capaz de asegurar la obtención de acuerdos justos y racionales para todo tipo de conflicto. En esta lectura, no hay ninguna disputa que escape a la posibilidad de ser zanjada discursivamente, lo que garantizaría, asimismo, el inevitable resultado que representa la consecución de un acuerdo.

Por otra parte, el argumento crítico también podría recaer sobre las sospechas que se generan en torno a los fuertes imperativos normativos de un enfoque que exige demasiado a sujetos que, a menudo, no tienen aseguradas las condiciones mínimas de paridad y libertad comunicativa como para cargar con la obligación de ingresar en un proceso discursivo para dirimir sus pretensiones de validez. Un mandato normativo semejante exigiría erogaciones desproporcionadamente altas

para los afectados de carne y hueso. Según este punto de vista, resulta injustificado pretender que el ciudadano medio acepte deliberar cuando es consciente de que la disputa se solventará inequitativamente, en un terreno manifiestamente inclinado hacia la parte más poderosa. El conjunto de tales impugnaciones podría diseccionarse en las dos afirmaciones que siguen:

*Afirmación 3: La orientación consensual de la democracia deliberativa impide considerar el fenómeno de la conflictividad*

Más allá de la diferenciación ya planteada entre *acuerdo* [*Einverständnis*] y *entendimiento* [*Verständigung*], todavía no hemos elaborado una respuesta clara a la crítica que, desde un punto de vista empirista, objeta las posibilidades fácticas de concretar un proceso de entendimiento basado en la propuesta habermasiana. Pues, aun si se asume que el presupuesto necesario del modelo deliberativo apunta al sentido mínimo del entendimiento [*Verständigung*] queda abierta la cuestión de cómo podría justificarse la idea –poco verosímil– de que el procedimiento discursivo resulta el mediador exclusivo de las disputas de sentido y, al mismo tiempo, cómo tal proceso podría asegurar el resultado de un consenso racional [*Einverständnis*].

En lo que sigue, por tanto, repasaremos una serie de argumentos que hablan sobre el carácter inerradicable de los elementos conflictivos que surcan todo el proceso de la comunicación, aun cuando esta se desarrolle en el contexto más racional posible. Fundamentalmente, la respuesta al tipo de crítica de tinte empirista recién esbozada plantea el camino de una doble negación: a) la del rol exclusivo asignado al discurso en tanto instancia mediadora de conflictos; y b) la de la garantía de obtención de resultados consensuales para todos los casos en los que interviene dicho procedimiento. Este recorrido nos llevará a sostener que un examen en detalle de la función de la orientación al entendimiento que desempeña el lenguaje según el modelo habermasiano muestra que dicha función resulta “*compatible* con el tipo de discurso y acción agonística y constestaria” (Markell, 1997: 388).

*a) Sobre la aseveración de que todos los conflictos se dirimen discursivamente*

En primer término, es imprescindible señalar que los presupuestos prag-

máticos de la comunicación no gozan de una fuerza determinante para enmarcar toda acción concreta bajo sus estándares. Esto implicaría, en la práctica, anular la libertad del sujeto para entrar o salir de un discurso y fusionar, en un mismo horizonte, la acción comunicativa y el discurso. En efecto, el discurso se presenta solo como *una* de las posibles salidas a una situación de ruptura de ese entendimiento acríptico propio del mundo de la vida. Así, frente a la conflictividad que implica la puesta en cuestión de la validez de aquello tenido por cierto o válido hasta el momento, se abre un abanico de alternativas. Entre ellas, Habermas apunta las posibilidades de recurrir a operaciones sencillas de reparación, el dejar a un lado las pretensiones de validez controvertidas, abandonar la comunicación, pasar a la acción estratégica, o bien, ingresar a un discurso (Habermas, 1998a: 83; Habermas, 1997: 301).

De allí que el discurso se presenta como *una* de las *múltiples* opciones para dirimir el conflicto. De hecho, en reiteradas oportunidades y de manera rotunda, Habermas ha reconocido que el dispositivo discursivo, en tanto mecanismo de resolución de los conflictos, constituye más bien la excepción antes que la regla de las rutinas comunicativas cotidianas:

Los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a las islas amenazadas de inundaciones en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción (Habermas, 1985: 131).

La estabilidad y la univocidad son más bien la excepción en la práctica comunicativa cotidiana. Es más realista la imagen (...) de una comunicación difusa, frágil, constantemente sometida a revisión y sólo lograda por unos instantes, en la que los implicados se basan en presuposiciones problemáticas y no aclaradas, siempre moviéndose por tanteos desde algo en lo que ocasionalmente están de acuerdo a lo siguiente (Habermas, 1999a: 145).

Desde la perspectiva deliberativa, por tanto, sería un absurdo pretender que el discurso pudiera ser aplicado a todos los tipos de desacuerdos que emergen en la práctica cotidiana. Los altos costos que supone ingresar en un procedimiento discursivo no siempre pueden ser amortizados, especialmente, en un sinfín de situaciones en que las coerciones temporales y espaciales, así como los contextos de violencia estructural,

imposibilitan arribar –ni siquiera aproximativamente– a los ideales de una comunicación no distorsionada.

En este sentido, la alternativa que tienen los afectados de optar o no por una resolución discursiva de sus disputas, incorpora ya un elemento de contingencia: “El punto concreto de partida de un entendimiento (...) lo determinan objetos y problemas que «se prestan» a negociación. (...) En su apertura, el discurso depende de que estén «dados» los contenidos contingentes” (Habermas, 1985: 129). Para Habermas (2000), esa libertad de la que disponen los afectados para participar del discurso constituye un elemento crucial de su modelo:

En la praxis cotidiana podemos ciertamente dejar en suspenso los presupuestos del actuar comunicativo, ya sea latentemente, ya sea públicamente; podemos pasar en todo momento de la actitud orientada al entendimiento mutuo a la actitud de un agente estratégico orientada en cada caso al propio éxito. De esta libertad de movimientos a la hora de tomar decisiones tienen que poder disfrutar todos los agentes a los que se les atribuya libre albedrío (p. 194).

Incluso, aun cuando los afectados adoptasen esa disposición comunicativa, puede ocurrir que las circunstancias fácticas no sean las propicias para la entrada en un discurso. En algunos casos los “obstáculos son tan altos (...) que no resulta factible la vía de embarcarse en una deliberación” (Fung, 2005: 411). Entre estos obstáculos, cabe considerar los efectos que los imperativos sistémicos de la economía y la burocracia, con las respectivas coacciones que ellos ejercen sobre el mundo de la vida, generan sobre la posibilidad misma de ponernos de acuerdo<sup>17</sup>. Por el momento, debe señalarse que un contexto manifiestamente inadecuado puede actuar como otro factor de contingencia que afecta el proceso discursivo.

Es importante advertir que no existe un criterio externo al procedimiento deliberativo que pudiera determinar si las condiciones empíricas quedan lo suficientemente satisfechas como para activar una práctica discursiva. Son los propios agentes comunicativos los que deben sopesar la adecuación entre las circunstancias concretas y las exigencias ideales de una comunicación no distorsionada. Sin esa presunción de un cumplimiento *suficiente*, entonces, la maquinaria discursiva permanece inoperante:

[...] en un sentido trascendental nos vemos obligados a suponer que esas exigencias se cumplen *suficientemente* bajo las restricciones empíricas dadas; pues mientras no demos por neutralizadas las coacciones externas y las coacciones inmanentes al habla hasta el punto de que ante nuestros ojos quede excluido el peligro de un pseudoconsenso que descansa en el engaño o en el autoengaño, tampoco podemos pensar en serio estar participando en una argumentación (Habermas, 1997: 442-443).

En este escenario, las prácticas discursivas aparecen como algo casi excepcional: “son islas en el mar de la práctica, es decir, son formas improbables de comunicación (...). [De allí que] los acuerdos que se apoyan en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica son difusos, ocasionales y frágiles” (Habermas, 1997: 419-420; cfr. Habermas, 2000: 168). Por lo dicho hasta aquí, debería quedar en claro que el discurso no puede ser postulado como el medio apropiado para resolver *todas* las disputas que se suscita en los ámbitos de las interacciones sociales.

*b) Sobre la aseveración de que el procedimiento discursivo garantiza resultados consensuales*

Más allá del reconocimiento de los impedimentos y contingencias de las que depende el ingreso al discurso, todavía podría suponerse que, una vez que se ha dado inicio a este tipo de procedimiento, el resultado inevitable es el consenso. La segunda negación que mencionamos más arriba tiene que ver, precisamente, con esta premisa. En efecto, no hay ninguna garantía de que el acuerdo constituya un producto necesario de la deliberación. Cualquier circunstancia fáctica puede verse alterada durante el transcurso del proceso y persuadir a los implicados de que el discurso no representa la metodología adecuada para dirimir sus conflictos. Tal como lo señala Albrecht Wellmer, “en ningún caso particular se puede determinar *a priori* si se va a alcanzar o no un estado de reconocimiento mutuo acerca de interpretaciones compartidas. No existen reglas o procedimientos que permitan garantizar el logro de acuerdos en cuestiones de orden práctico” (Wellmer, 1994: 226).

Desde una perspectiva sincrónica, el proceso comunicativo por el que se obtiene un consenso y la posterior adecuación de la acción concreta al criterio por él estipulado se presenta como el encadenamiento de tres pasos sucesivos:

[...] primero, el oyente entiende la emisión, esto es, capta el significado de lo dicho; segundo, el oyente toma postura con un «sí» o con un «no» ante la pretensión vinculada al acto de habla, es decir, acepta la oferta que el acto de habla entraña, o la rechaza, y tercero, ateniéndose al acuerdo alcanzado, el oyente orienta su acción conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas (Habermas, 1999a: 380).

En este sentido, los inconvenientes que se interponen para que una acción discursiva pueda considerarse *lograda*, en términos de haber hecho valer un acuerdo bien fundado, pueden aparecer en cualquiera de esas tres instancias: en a) el *entendimiento* de la emisión; en b) la no aceptación de la validez de lo que se enuncia y la consecuente dilatación de la *consecución del acuerdo*; como en c) el posible desfasaje entre lo mutuamente acordado y la *acción concreta* seguida por el actor. Por ello, el resultado exitoso de un proceso de comunicación de este tipo resulta extremadamente dificultoso. En tal sentido, la consecución de un consenso alcanzado bajo las condiciones aproximativamente ideales de la comunicación “representa tan sólo un fin que puede ser alcanzado o no” (Velasco, 2013: 56).

Por otra parte, existen temas extremadamente sensibles que hacen a los intereses o la identidad misma del sujeto y de su comunidad, sobre los cuales los implicados difícilmente podrían arribar a acuerdos en un debate público. Una de estas temáticas, particularmente compleja a la hora de forjar acuerdos, es la relacionada con conflictos de autoafirmación colectiva entre perspectivas ético-existenciales. Como Habermas lo reconoce, en estos contextos, los acuerdos discursivos son especialmente excepcionales y raramente pueden esperarse como resultado:

[...] en el caso de controversias sobre temas existenciales surgidas a partir de distintas visiones del mundo ni siquiera la más racional conducta discursiva implicada conducirá al consenso. En el caso de esas disputas sobre autocompresión ética, en el que se inscribe la perspectiva de la primera persona singular o plural, es razonable esperar un desacuerdo permanente (Habermas, 2001a: 43).

Desde luego que Habermas despega su enfoque de los planteos comunitaristas, ni acepta el teorema de la incommensurabilidad entre formas de vida. Sin embargo, como queda dicho, los discursos de tipo

ético-existenciales constituyen a menudo una fuente de constante conflicto. En estos casos, a lo máximo que podríamos aspirar es a forjar una suerte de tolerancia, respetuosa de las diferencias ajenas, pero que queda bastante lejos del tipo de consensos racionales que orientan nuestras prácticas discursivas: “esto sólo implica el respeto mutuo que los participantes se deben entre sí, una vez que se han convencido a sí mismos de la autenticidad de otra forma de vida cuya autocomprensión no comparten” (Habermas, 2001a: 43). Con todo, puede decirse que la derivación en un procedimiento discursivo no supone de por sí la obtención de un consenso. Este hecho puede apuntarse como un nuevo elemento de contingencia inherente al aparato discursivo; elemento que gravita, no ya sobre el eventual ingreso a dicho procedimiento, sino sobre el resultado fortuito del mismo.

*Afirmación 4: Los imperativos normativos del modelo deliberativo implican costos altísimos para el sujeto*

La democracia deliberativa, en tanto programa político asociado a la ética del discurso, hace valer ciertos principios normativos derivados de los presupuestos universales de un lenguaje orientado al entendimiento. La ética del discurso representa el modelo teórico que Habermas, a la par de Karl Otto Apel, ha desarrollado a fin de fundamentar la validez de los enunciados y los juicios morales (Velasco, 2013: 282). Según esto, todo agente comunicativa y lingüísticamente competente está llamado a dejarse guiar por los preceptos normativos que emanan del uso comunicativo del lenguaje.

El foco regulativo de la ética del discurso se orienta por una norma básica de argumentación que estipula la ampliación discursiva a un auditorio ideal, irrestrictamente inclusivo, que todo argumentante debería tener en mente a la hora de proponer su pretensión enunciativa; esto es, el Principio de Universalización: “Toda norma válida tiene que cumplir la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo particular puedan ser aceptadas sin coacción alguna por *todos* los afectados” (Habermas, 2000: 36 y 142; cfr. Habermas, 1985: 86). A partir de este punto de vista moral, Habermas deriva un principio ético según el cual la legitimidad normativa de todo orden social debe contar con el consentimiento racionalmente

motivado de todos los afectados; es decir, el Principio de Discurso: “*Válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales*” (Habermas, 1998a: 172; cfr. Habermas, 2000: 36; Habermas, 1985: 86 y 116)<sup>18</sup>.

Una vez delineado este horizonte normativo salta a la vista el problema de la posibilidad práctica de su implementación en una realidad que, como ya lo observáramos, raramente resulta articulada por este tipo de acciones comunicativas. Particularmente, esta realidad es todavía menos esperanzadora en el terreno de las decisiones políticas. Así, luego de haber reconocido este panorama impregnado de hostilidad para una comunicación auténtica, suponer que el sujeto comunicativo está moralmente obligado a actuar según los cánones discursivos resulta inconducente.

Tal como lo indica Apel, se trata del problema de “cómo proceder en aquellas situaciones (...) en las que resultase irrazonable e incluso irresponsable atenerse a la posibilidad de una solución *discursiva* de los conflictos” (Apel, 1993: 25). Cabe preguntarse, por ejemplo, ¿cómo debería comportarse el sujeto discursivo frente a la amenaza inminente del asesino? En tal contexto, postular que la conducta moralmente adecuada es invitar a su verdugo a entablar una deliberación sobre la corrección de su pretensión se convierte en algo impracticable o suicida. En este sentido, un planteo normativo tan potente como el de la ética del discurso podría terminar propiciando figuras heroicas, en ocasiones, emparentadas con una suerte de masoquismo y, en otras, con una reedición del sacrificio cristiano.

Sin embargo, esta conclusión deja de lado el *principio de adecuación* que, desde el punto de vista de esta ética discursiva, ha de mediar entre el ideal normativo y el contexto específico de la acción. Pues, la aplicación de los mandatos normativos requiere que “se tengan en cuenta todas las características relevantes de la situación dada” (Habermas, 2000: 203). De esta forma, la conducta normativamente exigible ha de poder “*mediar entre la racionalidad ética y la estratégica* ya que, en nuestra situación histórica las *condiciones de aplicabilidad de un discurso puramente ético* no están dadas o, al menos, no todavía” (Apel, 1993: 20). Con este principio se asegura que, en el plano de la praxis, las enunciaci-ones regulativas de esta teoría no caigan en saco roto, ni duerman el sueño de los justos. Así, la obligación de una ética discursiva no puede

regular ninguna práctica concreta si, previamente, no ha pasado por el tamiz situacional. Es decir, esta “obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción” (Habermas, 1985: 109).

Dicho esto, no obstante, cabe preguntarse nuevamente, ¿cómo exige actuar el modelo ético-discursivo en situaciones como la recién ejemplificada? Junto a Michael Neblo, podría responderse:

[... cuando] el poderoso y el privilegiado no está dispuesto o se encuentra imposibilitado para dejarse guiar por aquella apremiante demanda de reciprocidad deliberativa, en condiciones mínimas de equidad y respeto, entonces insistir en la resolución deliberativa de los problemas puede ser perverso en sus propios términos<sup>19</sup> (Neblo, 2007: 534).

Según una repetida fórmula apeliana, en este tipo de casos deberíamos conducirnos por “tanto avance en el sentido de confiar en el discurso como pueda ser justificado de cara al peligro, y tantas salvedades estratégicas como sean requeridas por nuestra propia responsabilidad de las consecuencias previsibles de nuestras acciones” (Apel, 1993: 26). En definitiva, deberíamos hacer valer tanta racionalidad comunicativa como sea *posible* y tanta racionalidad estratégica como sea *necesaria*.

Claramente, los límites entre la acción ética exigible y la acción reproducible resultan difusos y solo a partir de una consideración contextual podrían levantarse juicios al respecto. Pues, tal como lo asevera Habermas, hay que admitir, de entrada, la existencia de ciertos “instrumentos de la violencia [que] reprimen siempre los medios del entendimiento. Así, una acción que se orienta según postulados éticos tiene que ajustar su comportamiento a los imperativos que surgen de las coacciones estratégicas” (Habermas, 1985: 131). En este sentido, si la voluntad del sujeto es autónoma solo si se orienta por convicciones morales, la autonomía misma se convierte en algo moralmente imperativo solo en ponderación del contexto específico:

[...] la autonomía solamente es *exigible* en contextos sociales que ya sean ellos mismos racionales, en el sentido de que velen por que una motivación por buenas razones no tenga que entrar ya de antemano en conflicto con los propios intereses. La validez de los mandatos morales está vinculada a la condición de que sean cumplidos *generalmente* como base de una praxis universal. Sólo cuando se satisface esta condición de exigibilidad expresan dichos mandatos lo que todos podrían

querer. Sólo entonces van en interés común y –precisamente porque son buenos para todos por igual– no plantean pretensiones supererogativas. En este sentido, la moral de la razón sella la abolición del sacrificio (Habermas, 2000: 144).

De ello se infiere que las exigencias normativas que, en el seguimiento de los presupuestos pragmáticos de la argumentación, se derivan para una acción concreta quedan cortadas a la medida de la situación específica en la que dicha acción se inserta. Una teoría normativa así concebida no se condice con el tipo de exigibilidad rigurosa e imperativa que demanda la validez de las normas independientemente de todo contexto. Por el contrario, según el modelo normativo habermasiano incluso los discursos de aplicación dependen de la reflexividad de los sujetos involucrados y de ningún modo podrían predefinirse en mandatos externos de carácter teórico-filosóficos. Con ello, se elimina la imagen de un agente comunicativo heroico al que se le demandan comportamientos excesivamente onerosos.

## **2.6. Tercer horizonte: el conflicto como brecha ontológica entre lo real y lo ideal**

Con lo expuesto hasta aquí, puede decirse que el planteo de Habermas ciertamente reconoce la existencia de impedimentos fácticos que, a menudo, imposibilitan la concreción de consensos racionales. Sin embargo, desde una mirada crítica, se podría sostener todavía que existe un tercer *velo* que impide un registro adecuado del conflicto. Esta miopía supondría considerar el antagonismo como un factor meramente empírico y no como un elemento fundamental e inerradicable, presente de manera constitutiva en la realidad social. Según esta interpretación, los defensores del planteo deliberativo terminarían negando la conflictividad en su rasgo *ontológico*<sup>20</sup>. Tomando prestado el lenguaje geológico, la aceptación de este supuesto como instancia ineludible implicaría descender a un horizonte de suelo aún más profundo de reconocimiento del antagonismo; descenso que, desde la mirada crítica, el enfoque deliberativo no estaría en condiciones de realizar.

Desde este punto de vista, los inconvenientes circunstanciales que aplazan la obtención de consensos racionales se incorporan en la concepción habermasiana como obstáculos fácticos y accidentales que, me-

diante una consistente práctica deliberativa, podrían eliminarse progresivamente hasta alcanzar el horizonte ideal que cobije la formación de acuerdos plenamente racionales. En esta dirección se mueve uno de los argumentos de Mouffe. De hecho, la autora concede que los defensores de la democracia deliberativa “no niegan que habrá, por supuesto, obstáculos a la realización del discurso ideal, pero esos obstáculos se conciben como obstáculos *empíricos*” (Mouffe, 2003: 64). De esta manera, y según recién pudimos observar, el enfoque deliberativo quedaría a salvo del escollo planteado por la objeción empirista reconociendo la excepcionalidad de los acuerdos racionales fruto de prácticas discursivas en las que los argumentantes se encuentran en condiciones de igualdad y libertad que se aproximan al ideal comunicativo.

Sin embargo, el punto ciego de la perspectiva habermasiana se encontraría en ese lugar derivado o *empírico* en el que ubica al conflicto; siendo que, este último –en la perspectiva mouffeana–, resulta el elemento constitutivo del dominio de lo político. Según Mouffe, el problema con este planteo surge desde el momento en que, mediante la eliminación paulatina de aquellos elementos empíricos que distorsionan la práctica comunicativa real, persigue obstinadamente el ideal comunicativo bajo el supuesto de que, tal horizonte ideal, se realizará en el corto o en el largo plazo. Por el contrario, al postular al antagonismo como constitutivo de lo social, la autora belga concibe a ese estado ideal, que aparece en la base del modelo deliberativo, como una “imposibilidad *conceptual*” que acaba poniendo en peligro a la democracia misma:

Considerar posible que pueda llegar a existir una resolución final de los conflictos, incluso en el caso de que la veamos como una aproximación asintótica a la idea regulativa de un consenso racional, lejos de proporcionarnos el horizonte necesario para el proyecto democrático es algo que lo pone en riesgo. De hecho, esa ilusión conlleva implícitamente el deseo de una sociedad reconciliada (Mouffe, 2003: 48).

En esta concepción, el conflicto no ocuparía el lugar de un presupuesto necesario e inevitable, sino que, en tanto componente circunstancial, *puede* aparecer como contrariedad para la realización del ideal discursivo. A los ojos de los defensores del enfoque deliberativo, la superposición entre los planos ideal y real del discurso sería “poco probable, dadas las limitaciones prácticas y empíricas de la vida social (...). Esta es la razón de que la situación discursiva ideal se presente como

una «idea regulativa» (Mouffe, 2003: 102). La *brecha* entre la idealidad y la práctica efectiva de la comunicación surgiría como una probabilidad eventual antes que como un horizonte lógico ineludible. Para decirlo con las categorías mouffeanas, el cisma entre lo ideal y lo real resulta aquí una condición meramente *óptica*, pero no *ontológica*.

Los “obstáculos” que explicitan la diferencia entre la realidad y el ideal comunicativo aparecen entonces como desviaciones *empíricas* de un trayecto ontológico que quedaría definido por su rasgo consensual. Si esto es así, bien podemos concluir en que, debido al consensualismo que informa su modelo, el planteo de Habermas resulta incapaz de comprender el antagonismo en este rango ontológico. Esta crítica podría traducirse operativamente en las dos proposiciones que analizamos a continuación:

*Afirmación 5: El modelo deliberativo asume un estado ideal plenamente racional que puede ser alcanzado fácticamente*

A primera vista, la acusación de Mouffe parece legítima si se considera que el aspecto sobresaliente de la concepción habermasiana sigue apuntado a la obtención de acuerdos racionales. Desde este punto de vista, resulta “indiscutible el hecho de que el modelo de la democracia deliberativa privilegia el consenso sobre el disenso” (Norval, 2007: 34)<sup>21</sup>. Sin embargo, también en este plano, pueden encontrarse argumentos de peso para emprender una defensa del planteo habermasiano.

En este horizonte, nuevamente la naturaleza de la deliberación y la centralidad que esta concepción le confiere a la búsqueda de resultados consensuales aparece como un elemento controversial. Resulta evidente que este enfoque tiene una especial predisposición a centrar su análisis en una forma de comunicación encaminada al entendimiento; relegando, en cierto sentido, el examen de la interacción estratégica. No obstante, si se tiene en cuenta la diferenciación entre entendimiento y consenso [*Verständigung* y *Einverständnis*], puede señalarse que, para la perspectiva democrática defendida por Habermas, la idea de un acuerdo definitivo y pleno como punto final de una sociedad reconciliada es inadecuada. Al respecto, Onelio Trucco (2010) sostiene:

[...] la idea del consenso como fundamento de un punto de vista que cancele las diferencias resulta innecesaria. [...] Al] contrario de postular

la meta de arribar a una sociedad racional, transparente y libre de coerciones y violencia, Habermas insiste en la imposibilidad conceptual de erradicar el conflicto de las interacciones entre los hombres (p. 134).

En contra de la objeción de Mouffe, debería rechazarse la imagen de una sociedad plenamente racional; pues, “las presuposiciones idealizantes que la acción comunicativa comporta no pueden hipostatizarse convirtiéndolas en un ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo” (Habermas, 1990: 185).

Dicho esto, no obstante, vale decir que la naturaleza misma del proyecto teórico habermasiano se presta a confusión. En efecto, el programa de la pragmática universal encuentra su campo de estudio en la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la comunicación. En tal sentido, Habermas reconstruye ciertas suposiciones inevitables que, más allá de su contexto comunicativo particular, todo argumentante debe presuponer cada vez que ingresa *sin reservas* en un diálogo argumentativo (1985: 104). Precisamente, la *pragmática universal* apunta a “reconstruir la base universal de validez del habla” (1997: 302). El foco cardinal de este análisis está puesto en la pregunta de por qué todo sujeto que ingresa en un diálogo argumentativo *presupone* que podrá entenderse con otro. Ciertamente, sin dicha presunción los sujetos ni siquiera considerarían la alternativa de someterse a un escenario argumentativo; pues, la expectativa de *entenderse/con otro/sobre algo*, “es algo intrínseco al sentido mismo de ponernos a discutir” (McCarthy, 1992: 358).

Como respuesta a tal interrogante, Habermas propone la tesis de que entre los sujetos argumentantes opera el supuesto de una *situación ideal de habla* que determina que el consenso que pudiera alcanzarse bajo dichas condiciones ideales debería considerarse, *per se*, como un consenso racional (Habermas, 1997: 105, 153; 1999a: 46; 2000: 168). Esta idealización garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional. Al mismo tiempo, esa situación ideal sirve como instancia crítica para ponderar la racionalidad de todo consenso fáctico. La característica primordial de la situación ideal de habla estipula que la comunicación no puede verse impedida por ningún tipo de coacción externa a la propia estructura de la comunicación. Según esto, nos orientamos por este supuesto cada vez que, en la práctica comunicativa real, procuramos que:

[...] a) se escuchen todas las voces relevantes, b) puedan hacerse valer los mejores de todos los argumentos disponibles habida cuenta del estado presente de nuestro saber y c) sólo la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos determine las posturas de afirmación o negación de los participantes (Habermas, 1991: 189).

Dentro de este contexto, la reconstrucción pragmática de esas *idealizaciones inevitables* para los sujetos comunicativos, muchas veces se ha interpretado por los críticos al modelo deliberativo como la proyección de un *estado ideal futuro* a ser instituido en el ámbito social. En tal sentido, cabe aclarar que, si bien es cierto que los fuertes postulados normativos de la teoría deliberativa asocian estrechamente los planos real e ideal, la diferenciación entre tales planos resulta indispensable para no caer en comprensiones sesgadas de este modelo. Dicho esto, sin embargo, debe reconocerse que las imprecisiones en este terreno no pueden imputarse exclusivamente a la desaprensión de los lectores críticos de Habermas.

Específicamente, una de las cuestiones que más polémicas ha generado entre los defensores y los detractores de la concepción habermasiana es la referida al *status* de la situación ideal de habla. Incluso dentro de los defensores del modelo deliberativo algunos lo interpretan como un ideal *alcanzable* mientras que otros lo comprenden como algo *inalcanzable* (Martí, 2006: 26). Lo que nos importa resaltar aquí es que Habermas se encuentra, claramente, dentro del segundo grupo. Tanto en la perspectiva de la ética del discurso como en el modelo democrático deliberativo desarrollado por este autor, este supuesto se introduce como una suerte de *idea regulativa* que sirve para orientar la práctica<sup>22</sup>:

Desde el punto de vista de un legislador que institucionalice discursos, los fenómenos degenerados de esa praxis deliberativa espontánea e informal constituyen por así decir el reacio sustrato en el que se deben realizar aproximativamente las “formas geométricas” de un proceso ideal de deliberación (Habermas, 2000: 169).

Las fuertes connotaciones normativas que se siguen de semejante imagen no pueden, ni deben, ser disimuladas. Sin embargo, lo anterior tampoco debería llevar a hipostasiar esa proyección intuitiva del sujeto argumentante hasta convertirla en un modelo programático de sociedad.

No deja de ser llamativo que tantas veces, y en tan variados contextos, las idealizaciones derivadas de una forma de comunicación orientada

al entendimiento hayan sido interpretadas como una teleología social. A poco de haberse popularizado el enfoque comunicativo de Apel y de Habermas, la lectura crítica de Albercht Wellmer advertía ya sobre las dudas que generaba el estatus de esas idealizaciones pragmáticas y las problemáticas consecuencias que implicaría el hecho de postularlas como directrices de un estado social futuro. Tal como lúcidamente lo hacía notar, un cumplimiento realizativo de una situación comunicativa ideal negaría las condiciones de posibilidad de toda idealización. Pues, una vez situados en dicho estado ideal, enfrentaríamos un efecto paradójico:

La comunicación sería (...) comunicación fuera de y allende de las condiciones de posibilidad de la comunicación. Pero en la medida en que la idea de comunidad ideal de comunicación implica la negación de las condiciones de la comunicación humana finita, comporta también la negación de las condiciones naturales históricas de la vida humana, de la existencia humana finita. (...) la comunicación ideal sería la muerte de la comunicación (Wellmer, 1996: 180).

Tal como lo señala Velasco (2013), es esta misma objeción la que se replica en la crítica mouffeana, según la cual, la idea de comunicación no distorsionada —y, por ende, también la noción de situación ideal de habla—, representa una negación del conflicto<sup>23</sup> (p. 257). En este caso, la introducción de un lenguaje que induce a confusión es responsabilidad del propio Habermas y no tanto de sus lectores, bienintencionados o no, que objetan este aspecto de su programa teórico. Así, en una suerte de autocrítica, el autor alemán reconoce: “Por desgracia no estuve muy afortunado el día en que a la situación en que pudiesen considerarse cumplidos esos presupuestos idealizadores se me ocurrió bautizarla con el título de «situación ideal de habla»; esa fórmula genera malentendidos porque es excesivamente concretista” (Habermas, 1991: 189).

Muchas de esas ambigüedades fueron alentadas por las formulaciones que aparecen en las obras tempranas de su ética discursiva, recogidas en algunos textos de los primeros años de la década del setenta. Según esas imprecisas caracterizaciones, la situación ideal de habla era definida como un “*anticipado reflejo [Vorstchein]* de una forma de vida”<sup>24</sup> (Habermas, 1997: 111). En esta misma línea, afirmaba entonces que la “*anticipación* de una situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible el significado de una apariencia constitutiva, que a la vez es *barrunto de una forma de vida*”<sup>25</sup> (Habermas, 1997: 155-156). Recién a

principios de la década del ochenta Habermas clarifica este tipo de expresiones. En esas revisiones, el autor rechaza categóricamente las interpretaciones *concretistas* de su situación ideal de habla que muchos de sus lectores le imputaban:

No hay nada que me ponga más nervioso que esa *suposición*, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas como tales, proyecta o a lo menos sugiere una utopía racionalista de la sociedad. Ni considero un ideal una sociedad que se haya vuelto del todo transparente, ni pretendo sugerir ideal *alguno*<sup>26</sup> (Habermas, 1997: 419).

De esta manera, el tipo de objeciones que asocian al modelo deliberativo la pretensión de concretizar un tipo de sociedad final, transparente y reconciliada, pierden plausibilidad. Según las palabras de Habermas: “de ningún modo hipostaticé la comunidad ilimitada de comunicación, convirtiéndola de una suposición necesaria en un ideal de la realidad” (Habermas, 1991: 189-190). Por lo tanto, ni siquiera cabe hablar ya de un inexorable y progresivo *mejoramiento* de las estructuras sociales concretas que, en un sentido teleológico unidireccional, habrían de *aproximarse* a un modelo previamente definido. Pues, incluso en este sentido de un progresivo y esperanzador aprendizaje, la perspectiva habermasiana se muestra reticente:

[...] no es verdad que yo oponga a un pasado desbastado un radiante futuro. El concepto procedimental de racionalidad que yo propongo no puede constituir soporte alguno para la proyección utópica de formas concretas de vida en conjunto. (...) no cabe hablar de que yo practique una idealización del futuro (Habermas, 2001b: 170-171).

Intersubjetividad no menoscabada es el anticipo o promesa de relaciones simétricas de libre reconocimiento recíproco. Pero esta idea no se la debe estirar convirtiéndola en la totalidad de una forma de vida reconciliada y lanzarla como utopía hacia el futuro; pues no contiene más, pero tampoco menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias para formas de vida no errada. Tales formas de vida, aquende doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto (Habermas, 1990: 186).

Lo dicho hasta aquí permite afirmar que los obstáculos que impiden alcanzar la tan mentada situación ideal de habla no resultan meros impedimentos empíricos, tal –como vimos– asevera Mouffe, sino que remiten más bien al estatus mismo de dicha idealización, en tanto desde un punto de vista sociológico resulta imposible su plena realización.

*Afirmación 6: El enfoque deliberativo supone que los consensos conseguidos en un discurso real son completamente racionales y definitivos*

Si el punto de referencia no lo constituye ya, como esperamos haber dejado claro, la posibilidad de concreción de un estado ideal o de una forma de sociedad reconciliada por la vía de la comunicación sin distorsiones, entonces lo que salta a primer plano es la pregunta por el significado que la búsqueda del entendimiento tiene para el desarrollo fáctico de la práctica comunicativa. Precisamente, en el planteo de Habermas, a partir de la presunción de una forma de lenguaje que se orienta al entendimiento resulta posible reconstruir una teoría *pragmático-universal*. Dicha teoría decodifica la *base de racionalidad del habla* para la cual no se conoce alternativa alguna. En este contexto, el problema al que debe responder la perspectiva habermasiana podría formularse de la siguiente manera: ¿hasta qué punto el consenso alcanzado mediante un procedimiento discursivo, que necesariamente encarna en situaciones fácticas, puede considerarse como un consenso legítimo? O, si se quiere, ¿cuál es el alcance de la racionalidad que se le imputa a un consenso tal?

El tipo de validez normativa que se deriva del procedimiento discursivo se asocia a la inevitabilidad que, por parte de los sujetos que interactúan, tiene la idealización de una forma de comunicación “emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar” (Habermas, 1999c: 180). Solo en tal escenario podrían darse las condiciones de una regla de argumentación que estipula la *ampliación* discursiva hacia un auditorio ideal e irrestrictamente inclusivo; es decir, el Principio de Universalización. Por tanto, toda pretensión de validar racionalmente un enunciado requiere la posibilidad de trascender su específico provincialismo. Así, según Habermas, en “la propia posibilidad del entendimiento lingüístico cabe leer un concepto de razón «situada» que eleva su voz en pretensiones de validez que dependen del contexto a la vez que lo trascienden” (Habermas, 1990: 180). Dicho esto, sin embargo,

el autor se apura en aclarar que esa idea de trascendencia no debería confundirse con una perspectiva que pudiera desembarazarse de los lazos situacionales de la emisión enunciativa específica. En efecto, nunca podremos colocarnos por fuera de la actualidad del *aquí* y el *ahora* en el que nuestra comunicación tiene lugar:

Estos presupuestos pragmáticos universales de la acción comunicativa no convidan en modo alguno la falacia objetivista de que pudiésemos adoptar el punto de vista extramundano de un sujeto desmundanizado y servirnos de un lenguaje ideal, libre de contexto y que apareciese en singular, para hacer enunciados infalibles y exhaustivos, es decir, enunciados definitivos que detuviesen la historia de influencias y efectos, es decir, que ya no fuesen ni susceptibles de comentario ni lo hubieran menester (Habermas, 1990: 179).

Especial importancia tiene para el análisis que venimos desarrollando la presunción *falibilista* que condiciona cualquier acuerdo discursivo. Precisamente, porque los presupuestos inevitables de la argumentación implican una buena dosis de idealismo, “no podemos albergar nunca la certeza de que los enunciados que tenemos por verdaderos o correctos en el estado actual de la discusión pertenecen al conjunto de enunciados que resistirán a toda crítica futura” (Habermas, 2000: 172). Aquí, nos enfrentamos con una nueva paradoja. Por un lado, los contenidos ideales operantes en todo discurso exigen una “*virtualización de las coacciones de la acción*, que habría de conducir a que puedan quedar en suspenso todos los motivos a excepción de uno sólo, el de la búsqueda cooperativa de la verdad” (Habermas, 1997: 108). Por otro lado, sin embargo, este tipo de virtualización queda siempre desmentida desde el momento en que “la liberalización del discurso respecto de las coacciones de la acción sólo es posible en el contexto de una acción comunicativa pura” (Habermas, 1997: 153); es decir, en la suposición *contrafáctica* de una situación ideal de habla.

Desde esta óptica, aún el caso de un acuerdo bien fundado [*Einverständnis*], dominado por los imperativos de las idealizaciones pragmáticas y lo suficientemente enajenado de las presiones espaciales y temporales, puede ser objeto de una doble lectura. En el plano de las interacciones reales, cabe esperar que bajo ciertas circunstancias los actores comunicativos supongan que se cumplen *aproximativamente* las condiciones de una comunicación no distorsionada. Solo a partir de tal

condición, ellos podrían dejarse guiar por las coordenadas ideales de una argumentación que, contrafácticamente, no tienen más remedio que presuponer.

Pero, aun en este caso, la comunicación queda sujeta a las presiones propias del aquí y ahora que enmarcan la interacción. Habermas es plenamente consciente del rol que juegan estos condicionamientos situacionales como impedimento para la comunicación pura:

Toda habla empírica, tanto por las limitaciones espacio-temporales del proceso de comunicación, como por las limitaciones de la capacidad psicológica de los participantes en el discurso, está sometida, en principio, a restricciones que excluyen un entero cumplimiento de esas condiciones ideales (Habermas, 1997: 154; cfr. McCarthy, 1992: 358).

Asimismo, la carga de falibilismo que opera sobre todo consenso fáctico resalta la imposibilidad de prever completamente las consecuencias futuras de lo consensuado, así como el surgimiento de posteriores argumentos que vengán a desacreditar el aspecto de *lo bien fundado* del acuerdo. Es decir, “la naturaleza histórica de nuestra condición humana y la capacidad para responder libre y activamente a tal circunstancia histórica explica la naturaleza indefinidamente abierta [*open-ended*] de toda deliberación moral o política” (Rummens, 2008: 402).

Por su parte, el apremio propio de la necesidad de tomar decisiones y clausurar esa deliberación *indefinidamente abierta* es uno de los rasgos más corrosivos para la posibilidad de una virtualización completa de las presiones de la acción. Pues, incluso en ocasiones en donde pudiéramos sentirnos relativamente exentos de tales urgencias –podría pensarse, por ejemplo, en deliberaciones teóricas propias de los ámbitos académicos–, resulta imposible participar realmente en un discurso *ad infinitum*.

En este aspecto, cabe hacer una aclaración idiomática que ayuda a comprender mejor el alcance de esta concepción discursiva y su enraizamiento en la práctica comunicativa real. En términos de las categorías gramaticales, cuando queremos determinar la intensidad y cantidad en que se da la cualidad en un determinado elemento, es posible seguir dos caminos alternativos. Por un lado, se puede proceder de *modo comparativo*, contrastando la igualdad, superioridad o inferioridad de dicha cualidad respecto de la misma cualidad que posee otro elemento. Por otro lado, se puede proceder de *modo superlativo*, es decir, consignando el grado máximo y absoluto de una cualidad específica.

Ahora bien, según la fórmula tantas veces repetida, el enfoque deliberativo considera que la validez de las pretensiones discursivas debe dirimirse mediante la fuerza de convencimiento del *mejor* argumento. En este caso, el adjetivo *mejor* expresa el grado de superioridad cualitativa de que dispone el argumento en *comparación* con el resto de los argumentos disponibles. Algo muy distinto sucede cuando al argumento en cuestión queremos asignarle el grado máximo y absoluto de dicha cualidad. Para denotar dicha función superlativa, correspondería el adjetivo *óptimo* o *bonísimo*, pero no el de *mejor*. Claramente, el uso del adjetivo *mejor*, en el contexto de esta formulación, cumple una función estrictamente comparativa antes que superlativa.

Tal diferenciación tiene consecuencias importantísimas a la hora de conceptualizar tanto el procedimiento discursivo como el consenso que pudiera conseguirse mediante él. En efecto, en una deliberación los participantes procuran convencer al resto de los participantes de la validez de sus enunciados elevando pretensiones que se respaldan en argumentos. Luego del intercambio de razones, los intervinientes podrán reconocer la validez de una pretensión cuando encuentren que alguno de los argumentos que se han esgrimido resulta *comparativamente mejor* que los demás. Como lo indica Jezierska (2011):

Habermas resueltamente no habla aquí del *óptimo* [*the best*] sino sólo del *mejor* [*better*] argumento. (...) Siempre podrían aparecer nuevas perspectivas que arrojasen luz sobre los sujetos o nuevos participantes podrían ingresar [a la deliberación]. La alternativa del mejor argumento implica la apertura hacia futuras pretensiones de validez superiores, mientras que el argumento óptimo finalizaría toda comunicación (p. 78).

Siguiendo este planteo, puede sostenerse que, incluso para aquellos casos en los que las condiciones ideales de un discurso se considerasen lo suficientemente logradas, el enfoque deliberativo incorpora la advertencia sobre la incertidumbre que nos depara un futuro siempre ignorado. Debería quedar permanentemente “abierta la posibilidad de revisar ideas que de momento se suponen bien fundamentadas, a la luz de nuevas informaciones y razones que puedan surgir después” (Habermas, 1998a: 247).

Los resultados discursivos, por tanto, suponen consensos precarios e inmersos en procesos de reformulación siempre inacabados: “lo que aquí y hoy se acepta como racional puede acabar mostrándose como

falso bajo unas condiciones epistémicas mejores, ante otro público y frente a futuras objeciones” (Habermas, 2003: 99). Es decir, la clausura provisoria de la deliberación obedece a la exigencia situacional según la cual, en algún punto determinado de un proceso idealmente infinito, debemos tomar una decisión. Dicha resolución representa una pausa transitoria del procedimiento discursivo en la que, a partir de los limitados elementos de juicio que se tienen a disposición, se sopesa la validez de los argumentos aportados *hasta el momento* y se condensan en un dictamen siempre pasible de apelación.

Las consecuencias de esta caracterización se potencian en los debates sobre asuntos políticos. En ellos, los imperativos del sistema administrativo incrementan la necesidad de respuestas expeditivas. A la luz de esto, la regla mayoritaria constituye un instrumento particularmente importante para garantizar la reproducción de ese sistema:

Las deliberaciones se enderezan en general a alcanzar un acuerdo racionalmente motivado y pueden en principio proseguirse ilimitadamente o retomarse en cualquier momento. Pero a las deliberaciones políticas ha de ponérseles término mediante acuerdo mayoritario habida cuenta de que la coerción de las circunstancias nos obliga a decidir (Habermas, 1998a: 382).

Las presiones de la realidad política para tomar resoluciones depositan sobre las espaldas de este tipo de deliberaciones una carga adicional. La regla mayoritaria constituye una opción ineludible para buena parte de estas disputas. Como ha sido indicado por Elster, bajo los imperativos del subsistema político, es posible deliberar durante cierto tiempo, “pero luego hay que tomar una decisión, incluso aunque persistan opiniones fuertemente encontradas. Esta cuestión muestra, por tanto, que la transformación de las preferencias sólo puede servir de suplemento a la agregación de preferencias, pero nunca para sustituirla enteramente”<sup>27</sup> (Elster, 1986: 115).

Sin embargo, esto no constituye soporte alguno para la aceptación de un enfoque *decisionista* al modo en que lo propone Schmitt. Por el contrario, el modelo habermasiano acepta la regla mayoritaria a condición de que ella se haya producido “bajo la premisa de que los asuntos en litigio se han discutido de forma cualificada, es decir, bajo los presupuestos comunicativos correspondientes a cada discurso” (Habermas, 1998a: 247). Tal como lo explicita Michelini (1998):

[...] la suspensión de la discusión en el ámbito de la deliberación política no significa necesariamente la capitulación de la razón ante las urgencias que plantea la realidad o ante el poder establecido sino que ella corresponde, más bien, a la necesidad de pasar de la teoría a la praxis (p. 107).

Con todo, la naturaleza indefinidamente abierta [*open-ended*] de toda deliberación como la revocabilidad de toda decisión tomada mediante este procedimiento, garantizan la presunción de validez racional que asociamos a los resultados consensuales obtenidos discursivamente. Ciertamente, de allí se deriva también la fragilidad de su peculiar condición provisoria.

Queda claro entonces que, aún para aquellos casos en los que se haga referencia a un acuerdo bien logrado [*Einverständnis*] —máxime cuando se trata de acuerdos políticos—, cabe levantar los reparos de una modesta concepción falibilista. La precariedad de nuestra condición mundana sujeta a sus límites temporales y espaciales, nos obliga a rechazar la imagen de consensos definitivamente racionales en el *sentido fuerte* de una idealidad completamente lograda. Según los términos del propio Habermas: “A causa de su contenido idealizador los presupuestos comunicativos universales de las argumentaciones sólo pueden cumplirse aproximativamente” (Habermas, 1998a: 247). Inexorablemente, en tanto agentes finitos que actuamos en un tiempo y en un espacio específico, quedaremos ya siempre *más acá* de aquel horizonte lógico ideal que solo podemos reconstruir a partir de un ejercicio contrafáctico de la razón.

Lo dicho hasta aquí explica suficientemente la cuestión de “por qué un consenso final nunca pueda ser alcanzado y por qué, asimismo, *la brecha entre todo consenso actual y el ideal de un consenso plenamente razonable es ontológicamente irreductible*” (Rummens, 2008: 403). Desde lo profundo de ese abismo que separa la idealidad de la realidad, emerge una conflictividad y una contingencia que atraviesa a toda configuración social y política. Con ello, la posibilidad de concretar la idea de una comunidad reconciliada a través de una comunicación sin distorsiones se desvanece por completo. Pues, tal como lo indica Habermas, constituye “una falacia concretista suponer que una sociedad emancipada sólo puede descansar sobre la «comunicación libre de dominación»; tal cosa es lo que me atribuyen gentes que tienen una visión excesivamente simple” (Habermas, 1994: 218). Quizás, entre tales miradas simplificadoras

del modelo habermasiano, cabe ubicar la interpretación crítica que en esta línea ensaya Mouffe.

## 2.7. Cuarto horizonte: el conflicto como ausencia de fundamentos últimos

Una última dimensión del conflicto debe ser abordada para dar coherencia al argumento que venimos sosteniendo. En efecto, aun cuando la situación ideal de habla se conciba como un estado empíricamente imposible y, debido a la finitud y el falibilismo que condiciona cualquier conocimiento humano, se acepte una brecha *ontológicamente irreductible* entre idealidad y realidad, aun aceptando todo esto, todavía podría sostenerse críticamente que los supuestos idealizantes reconstruidos a partir de aquella situación ideal quedan eximidos ellos mismos de la posibilidad de ser problematizados. Con ello, una porción de la teoría pragmática habermasiana habría logrado abstraerse de la contingencia, de la crítica y de la falsabilidad; constituyéndose así en un saber impoluto capaz de instituir *el* fundamento desde el cual justificar la validez de cualquier otro enunciado. Si este fuera el caso, recaería sobre este enfoque el tipo de objeciones que plantea el pensamiento *posfundacional*.

En este sentido, si las reconstrucciones pragmático-universales se asumen como un fundamento infalible y trascendental, en tanto exento de una posterior constatación discursiva, entonces, estas ocuparían el lugar primordial de reaseguro último de transparencia de lo social. Una garantía de este tipo que, aunque de modo subrepticio, detiene la contingencia en un punto fijo, resulta inaceptable desde la mirada de un proyecto posfundacional como el defendido por Mouffe. El rasgo ontológico que esta autora imputa al antagonismo es lo que le permite definirlo como “«experiencia» del límite de toda objetividad” (Laclau y Mouffe, 1987: 142). Según este punto de vista, el problema con la concepción de Habermas es que permanecería apegada a una forma de razonamiento propio de la metafísica, a saber: la búsqueda de un *fundamento último* que, en tanto anclaje estable o sustancia, se constituye en *el* fundamento de todos los seres ónticos. Pues la metafísica, al decir de Marchart, “es y siempre ha sido la búsqueda de ese fundamento, que puede asumir diferentes nombres: *logos*, idea, causa, sustancia, objetividad, subjetividad, voluntad o, en términos más teológicos, el ser supremo o Dios” (Marchart, 2009: 40).

Pese a los esfuerzos emprendidos para desembarazarse de este tipo de pensamiento, el conocimiento reconstructivo de una idealidad comunicativa ocuparía en el planteo habermasiano ese lugar fundamental y necesario a partir del cual todos los seres ónticos pueden aprehenderse y juzgarse racionalmente<sup>28</sup>. En el enfoque de Mouffe, por el contrario, el reconocimiento explícito de la imposibilidad de contar con *un* fundamento semejante representa otra forma de nombrar la especificidad de *lo político*; esto es, el antagonismo: “es necesario reconocer la dimensión de lo político como la posibilidad siempre presente del antagonismo; y esto requiere, por otra parte, aceptar la inexistencia en todo orden de un fundamento final, así como la indecidibilidad que lo impregna” (Mouffe, 2011: 83).

Asumir dicha ausencia fundamental, supone descender al último horizonte del suelo de reconocimiento del conflicto; conflicto que emerge ahora con el ropaje de una contingencia, paradójicamente, necesaria. Desde este ángulo, y abusando de la metáfora geológica, a la *pragmática universal* habermasiana le cabría la acusación de desconocer ese magma del antagonismo en su horizonte más profundo. En este contexto, la objeción mouffeana podría reconducirse hacia una última afirmación crítica:

*Afirmación 7: La pragmática universal se concibe como el fundamento último de lo social*

El programa filosófico habermasiano puede entenderse como un intento desesperado por salvar los últimos vestigios de la razón moderna, en este caso, a partir de los presupuestos comunicativos de la argumentación. A primera vista, resulta difícil conciliar este proyecto racionalista con un tipo de pensamiento posfundacional. En efecto, la universalidad que Habermas postula para los presupuestos comunicativos que él reconstruye hace poco viable una empresa semejante.

Sin embargo, todavía para esta dimensión nuclear del problema del antagonismo –asociado en este caso a la aceptación de la contingencia–, es posible ensayar una defensa del enfoque deliberativo. El debate suscitado entre Habermas y Apel sobre la posibilidad y necesidad de una *fundamentación filosófica última* nos sirve como base para sostener la carga de la prueba. No es nuestra intención tomar partido por uno u otro de estos autores, sino más bien el valernos de sus reflexiones para justificar la

idea de que Habermas renuncia a la pretensión de dar con *una* fundamentación filosófica última y que, junto con esa renuncia, reconoce el antagonismo en tanto contingencia de todo fundamento de lo social.

El aludido debate entre Habermas y Apel surge como una disputa al interior de la misma matriz teórica. Entre ambos pensadores pesan mucho más los puntos de acercamiento que aquellos que los separan. Más aún, en buena medida, Habermas se vale de los desarrollos de la pragmática trascendental apeliana para justificar su propia posición. Entre otras cuestiones, ambos pensadores comparten la idea de que, dentro de las diversas formas de comunicación lingüística, el discurso argumentativo tiene una relevancia filosófica prioritaria como instancia de validación de cualquier tipo de enunciado. De allí, también, que los dos afirmen que la racionalidad está íntimamente vinculada con la competencia lingüístico-comunicativa de que disponen los sujetos (Michellini, 1998: 111). Asimismo, la figura de la *situación ideal de habla* que propone Habermas encuentra su equivalente en la representación apeliana de una *comunidad ideal de comunicación*.

El punto de la discordia aparece, puntualmente, en la posición que cada uno de ellos asume respecto de la posibilidad de alcanzar una *fundamentación filosófica última* a partir de las reglas pragmáticas de la argumentación. A partir de la disputa que mantiene con los defensores del *racionalismo pancrítico*, Apel sostendrá que no es posible cuestionar con sentido los presupuestos pragmáticos del lenguaje sin caer en una forma de *autocontradicción performativa*<sup>29</sup>. De esta manera, procura poner en evidencia la paradoja en la que queda atrapada una vertiente del pensamiento falibilista que aplica dicho principio de manera ilimitada, incluso sobre su propio fundamento de falibilidad. Por el contrario, en la propuesta apeliana, la función crítica de la filosofía debe llevar el principio falibilista “*tan lejos como fuera posible*, lo cual significa tan lejos como sea posible sin superar el *sentido* del principio del falibilismo, es decir, la verdad necesaria de las presuposiciones semánticas y pragmáticas que están implicadas en él” (Apel, 1991: 113).

Con ello, Apel se propone acentuar explícitamente el carácter *trascendental* de los presupuestos pragmáticos del habla. De allí que denomine a su proyecto semiótico-filosófico como *pragmático-trascendental*. Este enfoque afirma la tesis de que las reglas y normas del juego de lenguaje de la argumentación filosófica constituyen los fundamentos irrefragables de la razón crítica y que, por lo tanto, no puede pensarse como

un juego entre otros –histórico y contingente– sino que debe ser presupuesto *a priori* cada vez que se pretenda validez universal para los actos de habla (Michellini, 1998: 111). Por ello postula que la *irrebasabilidad* de los presupuestos de la argumentación constituye la base firme sobre la cual es posible edificar una *fundamentación última* pragmático-trascendental:

Si se puede mostrar finalmente que hay presupuestos indiscutibles no sólo para la ciencia sino para toda argumentación falible y al tiempo susceptible de consenso y, por tanto, para todo pensamiento con pretensión de validez, entonces resulta, a mi juicio que, en general, es posible una fundamentación última pragmático-trascendental de la filosofía (Apel, 1991: 38).

Desde este punto de vista, el saber que concierne a las reglas y normas de toda argumentación se constituye en un presupuesto necesario para cualquier reflexión teórica y práctica, por lo que deviene en un conocimiento *a priori no-falible*. De allí, su carácter *trascendental*.

Este análisis resulta excesivamente ambicioso a los ojos de Habermas. El problema reside, precisamente, en que para poder aspirar a un tipo de fundamentación filosófica última como la que pretende Apel, la reconstrucción pragmática del lenguaje debería concebirse como un conocimiento cierto y seguro, autoexcluido de la falibilidad a la que queda sometido *cualquier* otro conocimiento. Al contrario de Apel, Habermas sostendrá que el conocimiento reconstructivo de su *pragmática universal* no puede abstraerse a sí mismo de la posibilidad de ser dilucidado discursivamente. Por lo tanto, dicho ámbito de conocimiento no queda alcanzado por un rasgo trascendental a priori como el que demanda Apel. Si bien Habermas recupera la idea de trascendencia, en su planteo esta adopta una forma *debilitada*:

Llamamos «trascendental» a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que de esa necesidad y universalidad pueda darse una prueba a priori (Habermas, 1997: 321).

En este sentido, Habermas denominará su propuesta como *pragmática universal* o *formal* a fin de tomar distancia del programa *trascen-*

*dental* apeliano. Esta diferencia terminológica comporta divergencias decisivas para los sistemas teóricos y metodológicos que asumen uno y otro autor (Micheliní, 1998: 112).

Así, por ejemplo, aun cuando Habermas acepte una forma debilitada de reflexión trascendental sobre los procesos del entendimiento lingüístico, sostiene que dicha reflexión tiene su punto de anclaje en el análisis de tales procesos como aspectos *de la experiencia* (Habermas, 1997: 322). Si, por un lado, para los hablantes competentes la regla de argumentación constituye un saber *a priori*, en tanto saber preteórico e inevitable [*know how*], por otro lado, la reconstrucción de ese saber en términos de una teoría pragmática del lenguaje [*know that*] exige constataciones experienciales respecto de las conductas fácticas de los sujetos:

Ciertamente, el conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de hablar y de actuar tienen que emplear a fin de poder participar en argumentaciones en general, en cierto modo no es falible; sí lo es, en cambio nuestra reconstrucción de este conocimiento preteórico y de la pretensión de universalidad que le añadimos (Habermas, 1985: 122).

En efecto, a pesar de que Habermas postula la *inevitabilidad* de las suposiciones universales del juego de la argumentación, dicho postulado solamente proporciona la demostración de que tales suposiciones no pueden ser rechazadas *fácticamente*. Dentro de este contexto es que señala que, “para todo lo que *dentro* de las formas de vida estructuradas pretende validez, las estructuras del entendimiento lingüístico posible constituyen algo no rebasable” (Habermas, 1990: 180). No obstante, esta *no rebasabilidad* no tiene el sentido trascendental que le imputa Apel. Por el contrario, para Habermas tiene el significado mucho más profano de que, para las formas de vida de las que tenemos registro, carecemos –al menos hasta el momento– de equivalentes funcionales para los discursos racionales. Pues, las reglas pragmáticas del lenguaje argumentativo resultan para nosotros algo ineludible, en tanto no conocemos alternativas que pudieran sustituirlas. Sin embargo, Habermas se apura en aclarar que:

Esta demostración de la no rechazabilidad fáctica de las presuposiciones dotadas de contenido normativo de una praxis imbricada *inter-namente* con nuestra forma de vida sociocultural está sin duda bajo

reserva de la constancia de esa forma de vida. No podemos excluir *a priori* que esta última se modifique (Habermas, 2000: 200).

De allí que, según la mirada de Habermas, el campo de saber conformado por esas premisas argumentativas inevitables aparece como una *reconstrucción hipotética* cuya validez ha de ser verificada a partir de los mismos medios con que verificamos la validez de cualquier otro tipo de hipótesis o pretensión enunciativa. En este caso, tales hipótesis reconstructivas deberían “poder ser contrastadas con intuiciones de hablantes, que cubran un espectro cultural lo más amplio posible” (1999a: 193). De esta manera, la inevitabilidad de las estructuras normativas del habla argumentativa “tiene el *status* de una suposición, ya que ha de comprobarse en los casos concretos, como si fuera la formulación hipotética de una ley” (1985: 122-123). Al igual que cualquier otro tipo de postulado hipotético debe juzgarse a la luz del carácter heurístico que comporta para la explicación de los fenómenos de la experiencia. No obstante, incluso cuando la evidencia factual hablara a favor de su validez, la falsabilidad que toda hipótesis presupone nos disuade de considerarla como definitivamente verdadera. Por el contrario, esta deducción hipotética “no puede aspirar al *status* de una fundamentación última, y (...) ni siquiera cabe alimentar una pretensión tan ambiciosa” (1985: 61).

Esta explícita renuncia de Habermas a la postulación de un fundamento filosófico último ha sido fuertemente criticada por Apel. Desde su óptica *trascendental*, la situación pragmática de quien argumenta representa un punto *cartesiano* o *arquimédico* para la reflexión y, por lo tanto, la argumentación misma se convierte en el terreno último y seguro para la filosofía como tal (Michelini, 2011: 42). En este contexto, Apel (1991) señala que postular la condición hipotética de los enunciados pragmáticos básicos –tal como lo hace Habermas– constituye una forma de *autocontradicción performativa*: “Me parece que ésta no es una propuesta con *sentido*, sencillamente porque no se puede entender en absoluto el sentido de conceptos como *examen empírico*, *verificación*, *falsación*, etc., sin presuponer ya lo que se quiere examinar” (pp. 121-122).

Asimismo, Apel (2004) acusa a Habermas de haber reducido todos los recursos normativos de su planteo a la dimensión *empírica* del mundo de la vida; lo cual, en la práctica, significaría que toda la apoyatura de su teoría crítica termina dependiendo de patrones contextuales, históricos y contingentes (p. 40). Según la perspectiva apeliana, el pro-

blema con la propuesta de Habermas es que supone una disrupción entre una forma de argumentación cuasi-sociológica y una pragmático-trascendental. Así, “las intenciones *crítico-normativas* (...) de la filosofía de Habermas van a realizarse sustituyendo los argumentos de fundamentación auténticamente normativos, por argumentos de la sociología, en apariencia meramente empíricos y por eso aporéticos, pero que insinúan normatividad” (p. 145). Apel critica la dirección que han tomado los trabajos de Habermas hacia una reflexión de orientación situacional e histórica ya que, con ello, estaría cediendo amplios campos de su proyecto racionalista original a posturas relativistas y contextualistas (Michellini, 1998: 114).

A la luz de esta discusión que tiene lugar al interior de la ética del discurso –discusión que, por otra parte, permanece todavía abierta–, puede comprenderse mejor el rechazo que Habermas plantea hacia cualquier tipo de fundamento filosófico irrebasable. Según sus propios términos, la intención de Apel de conseguir una fundamentación última “es muestra de un fundamentalismo residual, que se ha encogido hasta quedar reducido al análisis trascendental de condiciones” (Habermas, 2000: 198). En otro pasaje, esta contestación de la posición apeliiana resulta todavía más incisiva:

El hecho de que Apel se aferre testarudamente a la aspiración de fundamentación última del pragmatismo trascendental se explica, en mi opinión, en virtud de un retorno inconsecuente a concepciones que él mismo ha desvalorizado, con el cambio tan enérgico de paradigma entre la filosofía de la conciencia y la del lenguaje (Habermas, 1985: 120).

Por el contrario, desde esta óptica, ningún proyecto filosófico puede colocarse en una cúspide jerárquica como la que pretende Apel. En definitiva, resulta necesario asumir que todos los intentos de fundamentación última, en los que sobreviven las intenciones de una *filosofía primera*, están destinados a fracasar (Habermas, 1999a: 17). Según Habermas, en los epitafios de estas derrotas filosóficas, “se manifiesta el poder de la historia frente a la pretensión trascendental y los intereses de la razón” (1985: 132).

Así, si bien Habermas considera que el tema fundamental del pensamiento filosófico sigue siendo la razón y, consecuentemente, realice tantos esfuerzos para rescatarla desde las huellas del entendimiento lingüístico no menguado, esta ha de hacerse valer sin las garantías de un

fundamento último y en las condiciones de su origen accidental y pro-saico. De allí que su concepto de razón comunicativa se repunte como “demasiado débil porque destierra todo contenido al ámbito de lo contingente e incluso permite pensar a la razón misma como contingentemente surgida” (Habermas, 1990: 156).

De esta manera, Habermas libera su programa filosófico de las últimas amarras que pudieran atarlo a la certidumbre de un saber concluyente o fundamental. Bien puede pensarse entonces que hemos descendido junto con él hasta el más profundo de los horizontes en que el antagonismo puede reconocerse.

## **2.8. Conclusiones**

El objetivo central de este capítulo ha sido analizar la comprensión habermasiana sobre el consenso y, específicamente, la manera en que dicha comprensión asume la noción de conflicto. Habermas ha desarrollado un proyecto normativo de democracia que procura la inclusión irrestricta de los argumentos de quienes resultan afectados por las decisiones públicamente vinculantes como único mecanismo capaz de garantizar la legitimidad normativa de las sociedades postmetafísicas. Según este modelo, la integración social remite, en última instancia, a las interacciones que se establecen entre actores que coordinan sus planes de acción por medio de comunicaciones orientadas a entenderse. Concretamente, el modelo de la democracia deliberativa responde al propósito de extender el uso público de la palabra para así poder justificar racionalmente los arreglos sociales.

La introducción de un procedimiento ideal para la deliberación y la toma de decisiones se entiende aquí como la traducción para el ámbito político de la teoría habermasiana de la acción comunicativa. No obstante, esta reconstrucción de una forma de integración social basada en los procesos del entendimiento intersubjetivo que toma como referencia las realidades institucionales de nuestros sistemas democráticos, podría interpretarse como una empresa poco realista. En efecto, el cuadro de una sociedad signada por el consenso ha despertado fuertes repares y críticas. Sin embargo, tal como hemos señalado, existen al menos dos cuestiones que mitigan los efectos de la imagen consensual que, a primera vista, se proyecta en este planteo.

En primer lugar, cabe resaltar que el procedimiento de formación

jurídica propuesto por Habermas enlaza tres tipos de discursos diferentes que aportan, a su vez, diferentes tipos de discursos: morales, ético-políticos y pragmáticos. La combinación de estas tres formas argumentativas en el proceso legislativo, así como la aceptación del mecanismo que representan las negociaciones como alternativa válida para la coordinación de la acción social, constituye un claro aliciente para enmendar el cuadro de un proceso político pacífico y puramente consensual. Por otra parte, incluso cuando el foco se coloca en el nivel de la teoría de la acción comunicativa que informa a este modelo democrático, puede observarse que la idea de *entendimiento* –según Habermas, idea que subyace a toda práctica lingüística– adquiere al menos dos sentidos diferentes que permiten atenuar el consensualismo de este enfoque.

Estas dos cuestiones, nos sirvieron como plataforma para analizar las críticas que la perspectiva deliberativa ha recibido en el sentido de que su planteo consensual resultaría incapaz de aprehender el antagonismo. Para ello, hemos examinado los alcances e implicancias de los reparos que, de manera paradigmática, Mouffe formula en este sentido. Los argumentos críticos de esta autora fueron diseccionados en cuatro cortes analíticos. Dentro de cada uno de ellos, exploramos diferentes acepciones asociadas a la noción de conflicto.

Como primer horizonte de análisis, observamos que, para la conflictiva realidad del pluralismo que caracteriza a nuestras sociedades, el procedimiento de creación jurídica que propone la democracia deliberativa resulta un mecanismo capaz de integrar en una misma estructura legislativa la multiplicidad de voces que pujan por su reconocimiento. Pues, tal procedimentalización del derecho, garantiza que los plexos legales que emanan de los modernos Estados democráticos resulten ya siempre impregnados por las diversas formas de vida particulares que habitan en su interior. Asimismo, cuando se focaliza en el dispositivo discursivo, en tanto que base de justificación de toda esta propuesta, resulta evidente que el desacuerdo y el conflicto constituyen su presupuesto ineludible. Precisamente, son estas rupturas del entendimiento acríptico del mundo de la vida las que desencadenan el procedimiento argumentativo. Dicho de otro modo, sin conflicto no existiría materia alguna sobre la que deliberar.

En un segundo horizonte de análisis, señalamos que, si bien es cierto que este programa democrático se orienta por la búsqueda de consensos políticos, el mismo no resulta ciego a la facticidad del con-

flicto. En efecto, el tipo de objeción de raíz empirista que reconstruimos queda rebatida desde el momento en que la democracia deliberativa rechaza tanto la perspectiva “omnidiscursivista” –según la cual todos los conflictos deberían dirimirse discursivamente– como la que sugiere que el resultado necesario de este tipo de procedimiento es el de un consenso racional. En esta línea, también queda refutada la imagen de una normatividad incondicionada que obligaría al individuo a asumir una posición deliberativa independientemente del contexto específico en el que se inscribe su acción. Por el contrario, la ética del discurso considera que siempre deben ponderarse las circunstancias situacionales de la acción. Más aun, según esta perspectiva, en ciertas ocasiones, actuar argumentativamente sería irresponsable.

En un tercer nivel analítico, examinamos la crítica que atribuye al modelo habermasiano una incapacidad para percibir al conflicto como un componente ontológico, es decir, como una de aquellas premisas que inevitablemente son presupuestas al momento de afirmar una teoría. En contra de esta objeción, mostramos que Habermas rechaza la idea de una sociedad plenamente reconciliada cuya integración recayera exclusivamente en comunicaciones orientadas al entendimiento. Al contrario, la brecha existente entre la idealidad que inevitablemente presupone el sujeto argumentante y las condiciones reales de la comunicación nunca puede ser completamente zanjada. Por tanto, en este enfoque, el conflicto no resulta un factor meramente contingente, sino que constituye un elemento necesario que determina una cesura permanente entre los planos ideales y reales de la comunicación. Ni siquiera cabe ya considerar como plenamente racionales a los consensos que pudieran lograrse bajo condiciones que se aproximan al ideal de una comunicación no distorsionada. Pues, todavía en esos casos, cabe levantar la sospecha falibilista que atraviesa la finitud de toda construcción humana.

Finalmente, y como un nivel más profundo de su reconocimiento, el antagonismo aparece bajo el ropaje de una incertidumbre constitutiva según la cual todo fundamento de lo social resulta provisorio y contingente. En esta línea, las idealizaciones comunicativas reconstruidas por la pragmática universal habermasiana configuran un conocimiento hipotético que debe exponerse a constatación empírica. De allí que, en tanto conocimiento hipotético y falible, este tampoco puede entenderse como fundamento definitivo. En contraposición al modelo trascendental desarrollado por Apel, Habermas rechaza la posibilidad y la necesidad de una

fundamentación filosófica última o a priori. Este rechazo debería interpretarse como un reconocimiento del antagonismo, en el sentido de la aceptación de una ausencia de fundamentos últimos de lo social que, según señala Mouffe, experimentamos como límite de toda objetividad.

En síntesis, en este capítulo se ha mostrado que el enfoque democrático habermasiano antes que negar el antagonismo lo presupone como algo constitutivo e inerradicable. Desde luego que la teoría comunicativa de la acción, que subyace a la propuesta democrático-deliberativa, coloca un acento preponderante en el tipo de interacciones que persiguen el entendimiento. Sin embargo, esto no supone aceptar aquella imagen idílica que muchas veces se le ha endilgado, donde la sociedad aparece plenamente integrada a partir de consensos comunicativos. Por el contrario, para esta concepción, el lenguaje nunca es —y nunca será— un lenguaje puramente consensual ni completamente depurado de elementos extralingüísticos o estratégicos.

## Notas

<sup>1</sup> Algunas partes de este capítulo se recogen en el artículo “Repatriando al desterrado que nunca se marchó: ¿un Habermas conflictivista?”, publicado en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Vol. 16, Nº 2, diciembre 2014, pp. 31-43.

<sup>2</sup> Entre otras, merece mencionarse aquí la posición de Jacques Rancière (1996), quien contraponen la idea de consenso a la de democracia y plantea una fuerte crítica a los enfoques “posdemocráticos” —entre los que ubica a Habermas— que terminan por liquidar el litigio propio de lo político: “El litigio político se diferencia de todo conflicto de intereses entre las partes constituidas de la población dado que es un conflicto sobre la cuenta misma de las partes. No es una discusión entre interlocutores sino una discusión que pone en juego la situación misma de interlocución” (p. 127).

<sup>3</sup> Desde luego que, como el propio Velasco (2013) se apura en aclarar, para Habermas dicha “traducción” no podría llevarse a cabo de modo directo, ya que “no es factible una transición coherente desde la esfera de los principios generales hasta el ámbito del actuar político sin establecer «mediaciones» que garanticen una fluida comunicación” (p. 152).

<sup>4</sup> Según Mouffe, dentro de este grupo también se encuentran los planteos de Anthony Giddens, John Rawls, Ronald Dworkin, David Held, Ulrich Beck, Paolo Virno, Michael Hard y Antonio Negri.

<sup>5</sup> Es ampliamente aceptado que el término “democracia deliberativa” fue acuñada por Joseph Bessette en su artículo “Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government” (1980). Sin embargo, esta expresión no llegó a popularizarse hasta fines de la década del ochenta. Para una descripción de los orígenes históricos del modelo deliberativo, véase: Martí (2006: 11-22).

<sup>6</sup> La referencia corresponde a la compilación *Perfiles filosófico-políticos*, cuya primera edición alemana data del año 1971.

<sup>7</sup> El *principio democrático* y el *principio moral* constituyen las dos formas en las que se especifica el *Principio de Discurso* según el ámbito propio de regulación. Sobre el Principio de Discurso, en tanto criterio válido para el conjunto de las cuestiones prácticas que engloban tanto las esferas morales como jurídicas, volveremos más adelante. Por el momento, nos interesa dejar en claro que el principio moral y el principio democrático se mueven en niveles diferentes de fundamentación: “la finalidad del principio democrático es fijar un procedimiento de producción legítima de normas jurídicas. (...) Mientras que el principio moral desempeña el papel de una regla de argumentación para la decisión racional de cuestiones morales, el principio democrático presupone ya la posibilidad de decidir racionalmente las cuestiones prácticas, y, por cierto, la posibilidad de *todas* las clases de fundamentación efectuales en discursos (y en negociaciones reguladas por procedimientos), a las que se debe la legitimidad de las leyes” (Habermas, 1998a: 175-176).

<sup>8</sup> Precisamente esto mismo es lo que parece insinuar Mouffe (2007) cuando, al caracterizar a Habermas como “uno de los defensores más sofisticados de la superioridad moral y la validez universal de la democracia constitucional liberal” (p. 90), ubica su enfoque dentro del conjunto de visiones “pospolíticas” que relegan la política al registro de la moral. Según Mouffe, con este tipo de “moralización” de la política, “en lugar de ser construida en términos políticos, la oposición «nosotros»/«ellos» constitutiva de la política se construye ahora según las categorías morales del «bien» versus el «mal»” (p. 81). Todo ello, tendría efectos sumamente perversos para el desarrollo de una democracia que procure dirimir sus antagonismos de un modo agonístico.

<sup>9</sup> Habermas (1998a) apunta una serie de condiciones que deberían regir los procedimientos de la negociación para que estas pudieran considerarse *fair*: “que aseguren a todos los interesados iguales oportunidades de participar en las negociaciones y durante las negociaciones otorguen iguales oportunidades de ejercer mutuamente influencias sobre otros, y, por tanto, en términos generales, creen también iguales oportunidades para que se hagan valer todos los intereses afectados” (p. 234).

<sup>10</sup> Dentro de este enfoque, Michael Neblo (2007) identifica al menos tres posiciones diferentes respecto de la manera en que se aborda la búsqueda del consenso como objetivo de la deliberación (p. 535-540).

<sup>11</sup> Algunas cursivas son agregadas.

<sup>12</sup> Mouffe (2003), en otra arremetida contra el modelo de Habermas, ahora desde un lenguaje wittgensteniano, considera que el acuerdo no se establece a partir de los significados [*Meinungen*], sino de las formas de vida [*Lebensform*]. En esta línea, sostiene que el acuerdo, “[c]onsiste en una *Einstimmung*, una fusión de voces que se hace posible gracias a una forma común de vida, no es un *Einverständnis*, un producto de la razón, como sucede en Habermas. Esto es, en mi opinión, de crucial importancia, y no sólo señala la naturaleza de todo consenso sino que revela también sus límites” (p. 84). Consideramos que la distinción ya introducida entre *Verständigung* y *Einverständnis* quita peso a la crítica de la autora belga y acerca su enfoque al de Habermas, para quien, como se verá más adelante, el acuerdo nunca podría considerarse como un producto plenamente racional.

<sup>13</sup> Según Habermas, las cuestiones éticas son aquellas vinculadas a la pregunta: ¿qué debemos hacer nosotros, en tanto colectivo humano determinado? Por el contrario, las cuestiones morales remiten al interrogante: ¿qué es lo que debemos hacer si pretendemos

para nuestra acción una validez universal? (Cfr. Habermas, 1998a: 227-230). En términos generales, la diferenciación habermasiana representa un correlato de la distinción clásica entre lo bueno y lo justo.

<sup>14</sup> En el siguiente capítulo analizaremos con mayor detalle el rechazo que Mouffe, en consonancia con Schmitt, exhibe ante los modelos liberales que, en la pretensión de presentarse como plenamente inclusivos, eliminan las fronteras políticas –y, por tanto, excluyentes– que hacen posible cualquier orden social.

<sup>15</sup> “Se trata, en última instancia, de la protección de esas personas jurídicas individuales aun cuando la integridad del individuo dependa –en el derecho no menos que en la moral– de la estructura intacta de las condiciones de reconocimiento recíproco. Una teoría de los derechos elaborada en términos *individualistas*, ¿puede hacer justicia de aquellas luchas por el reconocimiento en las que parece tratarse la articulación y la afirmación de identidades *colectivas*?” (Habermas, 1999b: 189).

<sup>16</sup> En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas (1999a) modifica ligeramente esta formulación: “Sólo hablaré, pues, de «discursos» cuando el sentido mismo de la pretensión de validez que se ha tornado problemática fuerce conceptualmente a los participantes a suponer que en principio podría alcanzarse un acuerdo racionalmente motivado, significando aquí «en principio» la siguiente reserva idealizadora: con tal que la argumentación fuera suficientemente abierta y durara el tiempo suficiente” (p. 69).

<sup>17</sup> Habermas (1998a) sostiene que su comprensión del “continuo disenso en las sociedades modernas” que acarrea los imperativos de la regulación sistémica sobre la acción comunicativa, es un aspecto fuertemente soslayado en el tipo de objeciones que venimos trabajando. En este escenario de autorregulación sistémica –regulación que, por otra parte, resulta imprescindible para la reproducción de las sociedades modernas–, “la creciente necesidad de integración habrá irremediamente de exceder las posibilidades de la capacidad de integración del mecanismo que representa el entendimiento” (p. 88).

<sup>18</sup> El Principio de Universalización o Principio U, no es equiparable al Principio de Discurso o Principio D: “El principio moral único es el fundamento citado de la generalización que sirve como regla de argumentación y pertenece a la lógica del discurso práctico”. Por el contrario, el Principio D es “el postulado de la ética del discurso, que expresa la idea fundamental de una teoría moral, pero no pertenece a la lógica de la argumentación” (Habermas, 1985: 117).

<sup>19</sup> En el mismo sentido se pronuncia Archon Fung (2005): “En muchos casos, [...] la hostilidad de los actores poderosos puede ser tan profunda [...] y su poder tan potente [...] que la deliberación no puede ser una meta” (p. 404).

<sup>20</sup> El componente “ontológico” constituye una categoría fundamental del entramado teórico de Mouffe que será objeto de análisis en el capítulo siguiente. Por el momento, siguiendo el planteo de Stephen White (2000), vale aclarar que dicha categoría se utiliza en un sentido débil [*a weak ontology*] –que es el que predomina en la mayor parte de los filósofos políticos contemporáneos– para referir a las entidades que inevitablemente presuponemos en nuestra forma de “percibir y actuar en el mundo moderno” (p. 4).

<sup>21</sup> En el mismo sentido, Jezierska (2011) sostiene: “El elemento de consenso es indudablemente todavía muy central en la construcción teórica de Habermas, (...) el lugar del consenso como la meta de la deliberación inevitablemente conduce a subestimar las diferencias” (p. 99).

<sup>22</sup> Dice Habermas (1991) al respecto: “E incluso tengo mis dudas a la hora de llamar a esa comunidad de comunicación una idea regulativa en el sentido de Kant, porque el sentido de una «inevitable presuposición idealizadora de tipo pragmático» no se acomoda a la contraposición clásica entre lo «regulativo» y lo «constitutivo»” (p. 190).

<sup>23</sup> En esta misma línea, aunque en referencia al *status* de la brecha existente entre legalidad –como *facticidad* de las normas jurídicas– y legitimidad –como *validez* del derecho–, dentro del Estado democrático de derecho propuesto por Habermas, Lasse Thomassen analiza la posibilidad o no de clausurar dicha cesura. En efecto, para Habermas, la conjunción entre facticidad y validez se presenta como un proceso de aprendizaje y aproximación *hoy* no concluido. La cuestión decisiva, según Thomassen (2007), es “si la brecha entre legitimidad y legalidad puede en algún momento ser cerrada, aunque sea sólo en teoría. Es determinante, entonces, qué quiere decir Habermas con ese «hoy»: ¿Significa que el proceso de aprendizaje es interminable [*open-ended*] y que los principios democráticos constitucionales *nunca* pueden ser alcanzados? ¿O quiere decir que ellos *todavía* no han sido alcanzados, pero que tal vez se alcancen mañana o en algún punto en el futuro?” (p. 205).

<sup>24</sup> Cursivas agregadas. La cita corresponde a “Lecciones sobre la fundamentación de la sociología en términos de la teoría del lenguaje”, de 1971.

<sup>25</sup> Cursivas agregadas. La cita corresponde a “Teorías de la verdad”, de 1972.

<sup>26</sup> La cita corresponde a “Réplica a objeciones”, de 1980.

<sup>27</sup> En este contexto, Martí (2006) propone una interesante distinción entre tres principios democráticos básicos de toma de decisiones: el principio del voto, el principio de la negociación y el principio de la argumentación. Si bien cada uno de estos principios ha inspirado modelos democráticos claramente divergentes, debe aceptarse que “nunca existirá una democracia que se base puramente en la deliberación, ni una que se base en la negociación o el voto puros. En toda democracia real existirán rasgos de los tres tipos ideales de procedimiento. Y aquello en lo que discrepan entonces los modelos normativos de democracia es el grado en que los mecanismos reales de toma de decisiones reflejan un principio u otro. Lo que propone la democracia deliberativa, entonces, es que impere el principio de la argumentación, sin excluir por ello la presencia, en alguna medida, de componentes de los otros dos ideales” (p. 51).

<sup>28</sup> Jezierska (2011) sostiene una interpretación parecida: “mientras que para Mouffe la contingencia es *radical* u *ontológica* (pertenece al nivel de las características definitorias del ser representada por el reconocimiento del irreductible elemento de la negatividad), para Habermas es sólo *empírica* u *óptica*. (...) En un contexto de incertidumbre e inestabilidad, Habermas presenta al lenguaje como el refugio seguro que soporta sus postulados normativos” (p. 69).

<sup>29</sup> A diferencia de la contradicción meramente lógica, la contradicción performativa no surge por el hecho de afirmar al mismo tiempo como verdaderas dos proposiciones antitéticas, sino cuando el contenido de lo que allí se declara queda reñido con los supuestos o implicaciones del acto de declararla (Velasco, 2013: 278-279; cfr. Apel, 1991: 131). Así, la contradicción performativa o contradicción pragmática, supone una contradicción entre lo que se dice y lo que pragmáticamente se está suponiendo para que tenga sentido eso que se dice (Cortina, 1991: 12).



## Capítulo III: El tratamiento del consenso en el enfoque de Mouffe<sup>1</sup>

### 3.1. Introducción

La intención fundamental de este trabajo es mostrar que las concepciones políticas de Habermas y de Mouffe asumen las categorías del consenso y del conflicto como componentes simultáneos de sus programas democráticos radicales. En el capítulo anterior, observamos cómo la propuesta habermasiana, a pesar de inclinarse por una visión consensualista de la política, reconoce diferentes acepciones del antagonismo como partes constitutivas de su modelo. Según este panorama, nos resta examinar entonces la manera en que el programa agonístico de Mouffe incorpora ciertos elementos consensuales inherentes a los regímenes democráticos modernos. Así, pues, el argumento principal que defendemos en este capítulo es que la concepción mouffeana, aun cuando —en las antípodas del modelo habermasiano— focalice prioritariamente en los aspectos más conflictivos de las prácticas comunicativas, acepta la necesidad de establecer un núcleo de consensos mínimos que permiten delimitar el terreno simbólico de la democracia.

Mouffe, en línea con los desarrollos teóricos de *Hegemonía y Estrategia Socialista*, ha perfilado un modelo de democracia que pone en el centro de la escena al antagonismo como categoría fundamental del ámbito político. En esta concepción se amalgama el andamiaje post-estructuralista y posfundacional con un marco de referencia de corte schmittiano. “¿Por qué deberíamos leer hoy a Carl Schmitt?” se pregunta Mouffe en la Introducción de una compilación dedicada al jurista alemán (Mouffe, 1999b). De hecho, este pensador ocupa un lugar central en la estructura argumentativa de su pluralismo agonístico. Con ello, asimismo, se proclama una suerte de amnistía hacia

este autor. Es que, volver la mirada hacia Schmitt –no ya para usarlo como blanco de críticas, sino para *desafiar* la naturalidad con que asumimos nuestros sistemas democrático-liberales– representa una apuesta teórica arriesgada si es que se quiere permanecer dentro del campo democrático.

Si, tal como lo indica Mouffe, su propósito es radicalizar la democracia, ¿por qué renovar entonces el interés por un pensador cuyos escritos abren las puertas al totalitarismo? ¿Por qué, después de todo, resucitar los riesgos a los que nos enfrentan las nociones schmittianas? En este contexto, la propuesta mouffeana de recuperar el planteo de Schmitt, se enfrenta a un doble reto. Por un lado, cómo justificar la adopción de un andamiaje conceptual que bien sirve como basamento de regímenes totalitarios. Por otro, cómo conciliar dicha apropiación con un modelo que apunta a potenciar el rasgo democrático de los modernos regímenes pluralistas y liberales.

Como paso previo para poder atender a estos desafíos será necesario deslindar la conducta y la acción política personal de un autor como Schmitt respecto del desarrollo de su obra. A la misma disyuntiva nos enfrentamos, por ejemplo, al valorar el pensamiento de Heidegger. Con todo, la visceral repulsión que genera la afinidad de estos autores hacia el nazismo no supone una impugnación *a priori* de su pensamiento. Desde esta perspectiva, tal como lo propone Mouffe, podría defenderse la riqueza que todavía tienen las ideas de Schmitt y el interesante desafío que estas representan para los sistemas democráticos contemporáneos.

Como sea, el programa mouffeano debe contestar a una serie de interrogantes cruciales: ¿Es posible justificar la apropiación de las ideas schmittianas para pensar un modelo radical de democracia? Asumiendo que así sea, tal apropiación, ¿resulta compatible con un enfoque pluralista como el propuesto por Mouffe? Para abordar estas cuestiones será necesario adentrarnos en los vericuetos teóricos y metodológicos del programa democrático mouffeano.

En las páginas que siguen, por tanto, se exploran los alcances de una comprensión conflictivista de la política que, tal como lo propone Mouffe, procura mitigar los efectos nocivos de dicho conflictivismo de modo que pudiera ser tramitado dentro de los marcos institucionales de un régimen democrático. En otras palabras, este capítulo analiza el necesario orden consensual –por más precario y contingente que este se plantee– al que debe apelar un sistema político para que

pueda comprenderse como un sistema político *democrático*. En este contexto, incluso un planteo como el de Mouffe –tal vez, el caso más extremo de los enfoques democráticos contemporáneos en lo que hace a supuestos conflictivistas– reconoce todavía ciertas figuras consensuales mínimas que le permiten establecer los límites del juego de lenguaje democrático.

Para desarrollar nuestro argumento, comenzaremos por delinear el panorama general en el que Mouffe se reapropia de algunos de los conceptos políticos clave formulados por Schmitt, a fin de remover la peligrosa naturalidad con que a menudo se asumen los sistemas políticos democrático-liberales (3.2.). Por supuesto que, tal como observaremos a continuación, el propósito de Mouffe no será el de impugnar o rechazar este tipo de orden político, sino más bien el de dar cuenta de su naturaleza inevitablemente excluyente. Por tanto, será preciso considerar las readecuaciones y reparos que la autora belga esgrime frente a las consecuencias totalizantes a las que nos arrastran los presupuestos schmittianos (3.3.). En este sentido, debe atenderse al límite que Mouffe levanta frente al tenor totalitario del pensamiento schmittiano, fundamentalmente, en lo que respecta a la constitución de un pueblo homogéneo y el consecuente rechazo del pluralismo político. Para ello, será necesario analizar la diferenciación entre agonismo y antagonismo.

No obstante, el trazado de esta frontera resulta una empresa sumamente compleja ya que requiere conciliar una ontología antagonista, como la schmittiana, con un régimen pluralista que no reniega de su adscripción liberal y que rescata los valores de libertad e igualdad para todos. Por ello, finalmente, recuperaremos al marco de pensamiento wittgensteniano asumido por Mouffe como una posible salida a la disyuntiva que se plantea entre la pura dispersión del significado y la regularidad invariable de un fundamento último (3.4.). En contra de tal maniqueísmo, la noción de juego de lenguaje propuesta por Wittgenstein nos ayuda a configurar un pensamiento capaz de dar cuenta tanto de la constante inestabilidad del sistema político democrático como de los *límites borrosos* –pero límites al fin– que permiten cerciorarnos de estar participando en un juego democrático.

## 3.2. Los alcances de una ontología conflictivista

### 3.2.1. *Carl Schmitt, el desafío al orden liberal y la difícil armonía con el pluralismo democrático*

Mouffe recurre al pensamiento de Schmitt para enfrentar una visión sedimentada que percibe a las democracias liberales como sistemas plenamente inclusivos. En efecto, la perspectiva del jurista alemán nos muestra que siempre hay algo que permanece excluido. Tanto Schmitt como Mouffe vienen a coincidir en la trinchera de una guerra intelectual que se libra ante un enemigo común: una versión del liberalismo que pretende borrar las huellas políticas –y, por ende, excluyentes– que se encuentran en su origen.

El propósito de la reflexión schmittiana es hallar un criterio específico que asegure la autonomía de lo político frente a otros ámbitos sociales. En su clásica formulación, Schmitt sostendrá que “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo” (Schmitt, 2002: 56). Esta definición asume la exclusión como condición determinante para la constitución de una comunidad política. De acuerdo con esto, no es posible establecer ningún lazo entre “nosotros” sin la diferenciación respecto de un “ellos” encarnado en la figura del enemigo político; es decir, aquel que “es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo” (Schmitt, 2002: 57). Con esto, Schmitt coloca en el centro de lo político las relaciones excluyentes y antagónicas que se establecen entre las partes en pugna. Las fuerzas contendientes no dispondrán de instituciones, mecanismo o reglas imparciales que resulten neutrales en términos de racionalidad. Pues, toda comunidad política existe merced a la exclusión de una exterioridad.

A los ojos de Mouffe, el desafío que este razonamiento supone para el pensamiento democrático de ascendencia liberal debería contarse como uno de los grandes méritos del genio schmittiano:

Al subrayar que la identidad de una comunidad política democrática depende de la posibilidad de trazar una frontera entre «nosotros» y «ellos», Schmitt destaca el hecho de que la democracia siempre implica relaciones de inclusión/exclusión. (...) Uno de los principales proble-

mas del liberalismo, y uno de los que pueden poner en peligro la democracia, es precisamente su incapacidad para concebir esta frontera (Mouffe, 2003: 59-60).

Desde luego, estas ideas no caen bien a la interna del pensamiento democrático liberal. No obstante, tal como lo plantea Mouffe (1999b), la aversión que estas ideas generan proviene, probablemente, de la verdad que ellas encierran (p. 2). En efecto, buena parte de la tradición liberal ha presentado sus esquemas institucionales como portadores de una legitimidad inherente derivada del supuesto de la plena inclusión de los hombres libres e iguales. En este marco, tales enfoques, “se imponen a sí mismos como la única solución racional ante el problema de la organización de las sociedades modernas; su legitimidad puede ser cuestionada sólo por elementos «irracionales»”<sup>2</sup> (p. 3).

No obstante, si aceptamos con Schmitt que toda comunidad política se construye a partir de una oposición entre amigos y enemigos, entonces debe advertirse que la pretensión del proyecto liberal de concebirse como universalmente inclusivo y, por tanto, racional, deberá necesariamente ocultar los vestigios de sus exclusiones políticas. Según la mirada mouffeana, el proceso de despolitización y neutralización del orden liberal, proceso que fuera anunciado tempranamente por Schmitt, no ha hecho más que profundizarse (Mouffe, 1999b: 2). En contra de tal tendencia, la politóloga belga sentencia:

En una sociedad liberal democrática el consenso es, y será siempre, la expresión de una hegemonía y la cristalización de unas relaciones de poder. La frontera que dicho consenso establece entre lo que es legítimo y lo que no lo es, es de naturaleza política, y por esta razón debería conservar su carácter discutible. Negar la existencia de ese momento de cierre, o presentar la frontera como algo dictado por la racionalidad o la moralidad es naturalizar lo que debería percibirse como una articulación contingente y temporalmente hegemónica del “pueblo” mediante un régimen particular de inclusión/exclusión (Mouffe, 2003: 64).

Ahora bien, una vez que nos hemos valido de los argumentos de Schmitt para dar cuenta de las condiciones políticas excluyentes que posibilitan la emergencia del orden democrático, ¿podemos, sin más, desembarazarnos de los pesados lastres anti-pluralistas de su pensa-

miento político? A primera vista, la concepción de este autor no resulta compatible con un proyecto democrático-pluralista. Y esto porque, tal como la propia Mouffe (2003) lo reconoce, en ella “no hay sitio para el pluralismo de una comunidad democrática. (...) Para él, el único pluralismo posible y legítimo es un pluralismo de Estados” (pp. 66-67).

Precisamente, uno de los principales blancos de la crítica schmittiana lo constituye el sistema parlamentario de la República de Weimar. El jurista alemán cuestiona las graves contradicciones en las que, según su visión, queda atrapado un sistema que pretende representar al pueblo como pluralidad. En efecto, en *Sobre el parlamentarismo*, publicado por primera vez en 1923, puede leerse:

Toda democracia real se basa en el hecho de que no sólo se trata a lo igual de igual forma, sino, como consecuencia inevitable, a lo desigual de forma desigual. Es decir, es propia de la democracia, en primer lugar, la homogeneidad, y, en segundo lugar –y en caso de ser necesaria– la eliminación o destrucción de lo heterogéneo (Schmitt, 1990: 12).

En este marco, la objeción schmittiana hacia el parlamentarismo trasciende la coyuntura de un pesado mecanismo institucional surcado por intrigas y divisiones que paralizaba el funcionamiento político de la Alemania de su tiempo. En efecto, toda su concepción política se presenta como una impugnación de los modelos políticos que no aceptan la homogeneidad del pueblo como elemento necesario para la creación y mantenimiento del lazo social. De allí que, según la óptica schmittiana, incluso para un sistema democrático se debería contar con una noción de pueblo homogénea en la que se manifieste una igualación sustancial de sus miembros. En esta perspectiva, no hay lugar alguno para el pluralismo, la diferenciación o el antagonismo en el interior del cuerpo político: “Para que la comunidad no sea cautivada por la confusión, el conflicto político debe ser externalizado” (Beckstein, 2011: 36).

El único espacio propicio para la pluralidad y, por ende, para dirimir las diferencias de un modo antagónico es el ámbito interestatal. Pues, “la relación amigo/enemigo está diseñada para combatir el pluralismo mediante la despolitización interna y la politización externa” (Dyrberg, 2009: 662). Sobre este trasfondo, se comprenden mejor las falencias que el jurista alemán visualiza en la moderna democracia parlamentaria:

Las dificultades del funcionamiento parlamentario y de sus institu-

ciones surgen en realidad a partir de la situación creada por la moderna democracia de masas. Esta conduce en principio a una crisis de la democracia misma, porque no es posible solucionar a partir de la universal igualdad humana el problema de la igualdad sustancial y de la homogeneidad, necesarias en una democracia (Schmitt, 1990: 20).

La equiparación conceptual establecida en el esquema schmittiano entre pueblo y unidad homogénea de ciudadanos sustancialmente iguales, impide todo intento de incorporar la pluralidad de cosmovisiones y formas de vida que emergen en las sociedades contemporáneas. Por otra parte, si se atiende al derrotero de la historia política del siglo pasado puede observarse lo bien que se concilia esta concepción con algunas formas de totalitarismo. En tal sentido, no son pocos los que consideran que cualquier intento por *aggiornar* ciertos conceptos schmittianos para hacerlos compatibles con un modelo democrático-pluralista resulta una empresa imposible y riesgosa. Este es el caso de Borón y González (2004), quienes rechazan de plano el propósito mouffeano:

¿Cómo no quedar perplejos ante los comentarios de algunos de nuestros contemporáneos –como Mouffe, por ejemplo– que (...) tienen la osadía de sostener que nuestras actuales democracias occidentales, ciertamente en crisis, pueden encontrar en la propuesta schmittiana un buen decálogo de consejos para su mejora y depuración? (...) Como se colige claramente de sus escritos, (...) es inútil tratar de hallar en la obra schmittiana las semillas de un pensamiento democrático (pp. 151-152).

En este mismo sentido William Connolly, defensor de una versión de agonismo similar a la del modelo mouffeano, advierte sobre los efectos excluyentes del planteo schmittiano y su imposible coexistencia con un enfoque democrático como el propuesto por la autora belga. Mouffe quedaría atrapada en la contradicción de pretender incorporar el decisionismo político de Schmitt dentro de un esquema pluralista radical: “Ella insiste en el carácter inevitable del decisionismo al tiempo que resiste al impulso schmittiano hacia la homogeneidad. El problema es que la concepción schmittiana de lo social y lo político no puede soportar este proyecto democrático radical” (Connolly, 2008: 314).

¿Cómo contestar con Mouffe a estas críticas? En efecto, la posibilidad de sortear estas objeciones dependerá de cuán seriamente se considere la diferenciación que la autora belga plantea ante las consecuencias

anti-pluralistas del pensamiento de Schmitt. De momento, cabe señalar que todo el programa agonístico mouffeano puede interpretarse como un denodado esfuerzo por evadir las consecuencias iliberales y anti-pluralistas que se derivan de la concepción política schmittiana. En esta misma línea, Mouffe (1999c) afirma: “Encuentro en alguien como Schmitt un desafío. De hecho, él es mi adversario favorito porque parto desde algunas pocas premisas que comparto con Schmitt, y en algún punto tomo la dirección opuesta” (pp. 171-172).

### 3.2.2. *En busca de un modelo schmittiano no antagónico*

Una de estas premisas que Mouffe comparte con Schmitt es la definición ontológica de *lo político* como aquella experiencia en la que la disrupción antagónica instituye las prácticas sociales. Tal como ya lo adelantáramos, Mouffe concibe a *lo político* –en su nivel ontológico– como la dimensión de antagonismos constitutivos de las sociedades, y lo diferencia de *la política* –el nivel óntico– como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea y se desarrolla un determinado orden político (Mouffe, 2003, 2007). Sobre este trasfondo, resulta imprescindible detener la mirada sobre el sentido que Mouffe atribuye a la noción de *ontología*, como nivel conceptual propio del antagonismo. Esto puede ayudarnos a aclarar el tipo de apropiación que la autora hace del pensamiento de Schmitt, así como su posterior diferenciación de ese mismo pensamiento.

Esta categoría ocupa un lugar destacado en algunos desarrollos recientes de la teoría política, especialmente, dentro del postestructuralismo. En este sentido, Stephen White (2000) considera que últimamente el pensamiento político ha experimentado una suerte de “giro ontológico”. Sin embargo, gracias a la influencia heideggeriana, el retorno contemporáneo hacia la ontología ha perdido las connotaciones metafísicas clásicas asociadas a la pregunta por *el ser* o *la entidad* de los entes, y adquiere, en cambio, la forma de una pregunta por la dimensión cuasi trascendental: “el cambio que se produce al pasar de los fundamentos «realmente existentes» a su status –es decir a su condición de posibilidad– puede describirse como un movimiento cuasi trascendental” (Marchart, 2009: 29-30). Cabe suponer que, al hablar de ontología, Mouffe no lo hace desde el fundamental sentido de la pregunta *qué es el ser*, sino a partir de una comprensión mucho más modesta que indaga

por las condiciones de posibilidad del pensamiento de lo político (Jeziarska, 2011: 12).

En esta misma dirección, White propone una distinción entre dos arquetipos de ontología. Mientras que la ontología fuerte se propone mostrar *el modo de ser del mundo* o *cuál es la naturaleza humana*, una versión ontológica debilitada, en cambio, reconoce dos supuestos principales:

Primero, acepta la idea de que todas las conceptualizaciones fundamentales del ser, del otro y del mundo son contestables. Segundo, asume que esas conceptualizaciones son asimismo necesarias o inevitables para una vida ética y política adecuadamente reflexiva. Esta última premisa exige de nosotros un gesto de construcción de fundamentos, la primera –por su parte– nos previene de ejecutar esta tarea al modo tradicional (White, 2000: 8).

Es este sentido ontológico debilitado el que utilizaría Mouffe, al igual que la mayor parte de los filósofos políticos contemporáneos. Dicho sentido, remite a aquellas entidades que inevitablemente presuponemos al momento de afirmar una teoría. En este registro, en el que se indaga por los presupuestos fundamentales que se ponen en juego al abordar la realidad –pero desconectados de toda definición sobre “el verdadero ser” de tal realidad–, puede ubicarse la comprensión mouffeana de *lo político*. De este modo, el antagonismo, en tanto superficie ontológica a partir de la cual se constituye lo social, opera como supuesto cuasi trascendental que se constituye en la condición de posibilidad del pensamiento político. Como “«experiencia» del límite de toda objetividad” (Laclau y Mouffe, 1987: 142), el antagonismo “muestra” el carácter precario y contingente de todo fundamento de lo social. Es este mismo aspecto del antagonismo el que, tal como observamos en el Capítulo I, permite reconocer los intentos parciales y siempre fallidos por instituir o fundar la sociedad como totalidad. De allí su carácter simultáneo de posibilidad/imposibilidad.

Con ello, si bien la aceptación ontológica del antagonismo “niega la posibilidad de un fundamento último, no cede a la tentación de suprimir la dimensión de los fundamentos en plural, ni el constante y siempre necesariamente parcial proceso de *fundar*” (Marchart, 2009: 202). Es en este doble movimiento de fijación/desfijación, donde se muestra la dimensión cuasi trascendental del antagonismo como condición de posi-

bilidad del pensamiento de *lo político* en tanto que “el modo mismo en que se instituye la sociedad” (Mouffe, 2007: 16). A partir de los intentos –nunca exitosos– por suturar la objetividad de lo social, podemos “reconocer la dimensión de lo político como la posibilidad siempre presente del antagonismo; y esto requiere, por otra parte, aceptar la inexistencia en todo orden de un fundamento final” (Mouffe, 2011: 83).

Reconociendo esta adscripción a un pensamiento ontológico debilitado es posible, no obstante, distinguir varios sentidos diferentes en los que Mouffe utiliza el término “antagonismo”. En efecto, esta categoría no siempre representa la dimensión ontológica de lo político que acabamos de caracterizar. En este contexto, Benjamín Ardití (2008) nos previene sobre dicha ambigüedad:

A veces este [antagonismo] constituye un cuasi-trascendental, esto es, una condición simultánea de posibilidad e imposibilidad de realización de la democracia (...), por lo que resulta difícil entender cómo o por qué uno podría transformar el antagonismo en agonismo sin destruir su status cuasi-trascendental. En otras ocasiones Mouffe ve el antagonismo como un componente ontológico de la política que puede ser moderado pero no erradicado; pero ella no siempre es consistente con esto, ya que también habla del “potencial antagónico presente en las relaciones humanas” (...). Si el antagonismo puede suceder o no, entonces no es un elemento constitutivo sino que es una simple posibilidad de la política (p. 10).

Puede inferirse entonces que solo en determinados contextos Mouffe utiliza este concepto en su acepción ontológica, en tanto presupuesto cuasi trascendental. En cambio, en otras ocasiones dicha categoría refiere a un elemento empírico o potencial. Según esta segunda variante, el antagonismo –como todo otro componente fáctico– reviste un carácter no necesario, podría sublimarse, canalizarse o domesticarse institucionalmente y, en determinadas circunstancias, incluso erradicarse; todo ello, sin alterar la estructura profunda y cuasi-trascendental en la que se asienta su comprensión de *lo político*.

Tal como veremos luego en mayor detalle, precisamente la propuesta democrática mouffeana se encamina a transformar el antagonismo en agonismo (Mouffe, 2007: 27). Por su parte, para que dicha empresa resulte posible resulta imprescindible aceptar algún tipo de diferenciación conceptual entre, por un lado, el antagonismo como com-

ponente ontológico y cuasi-trascendental y, por otro, el antagonismo como fenómeno empírico y potencial. Solo a partir de tal distinción puede justificarse la pretensión mouffeana de transformar el antagonismo en agonismo. Como lo subraya Norval (2007), aquí debe rastrearse el doble rol que juega el antagonismo dentro de la concepción agonística:

Por un lado, Mouffe afirma con Laclau que el “antagonismo propiamente dicho” es constitutivo de la política. Por otro lado, la relación democrática exige que este antagonismo primario sea transformado en agonismo, al interior de una relación adversarial. El propósito tanto de retener y de problematizar el antagonismo –en su doble figuración, “antagonismo propiamente dicho” y “agonismo”– plantea una serie de preguntas adicionales. (...) En la obra de Mouffe el énfasis inicial sobre el antagonismo (propiamente dicho) viene ahora acompañado de un intento por comprender las características de las relaciones democráticas entre los sujetos, es decir, las relaciones “adversariales” (p. 158).

Sobre la diferenciación entre antagonismo y agonismo volveremos enseguida. Por el momento, nos interesa resaltar que, si no distinguimos adecuadamente entre estas distintas acepciones de la idea de antagonismo, el modelo mouffeano caería en una grave inconsistencia. Por un lado, si se concibe al antagonismo exclusivamente en su acepción ontológica se invalidaría *a priori* cualquier intento por contrarrestar lo ontológico a través de lo óntico, transformando el antagonismo en agonismo. Por otra parte, si el tipo de relación adversarial –no antagónica– que impulsa Mouffe se coloca en un plano cuasi-trascendental se destruiría la base de toda su estructura teórica ya que el antagonismo habría sido definitivamente superado. Esto último refuerza la impresión de que es en el nivel empírico u óntico que Mouffe inscribe su propuesta democrática, como un intento por transformar el antagonismo en agonismo mediante su “domesticación” o “sublimación” (Mouffe, 2003: 115). Por su parte, como hemos visto, dicha domesticación resulta siempre parcial y precaria ya que nunca acaba de eclipsar la presencia irreductible del antagonismo como superficie ontológica. A partir de este largo preámbulo, estamos en mejores condiciones para abordar el tipo de apropiación que la autora hace del pensamiento de Schmitt.

Mouffe señala que el antagonismo puede ser juzgado positivamente solo cuando se lo incorpora al interior de la unidad política, ya que solo

de ese modo es posible neutralizar las tendencias totalizantes en las que queda atrapado el pensamiento schmittiano. Como destacábamos más arriba, Schmitt pone en juego un concepto no liberal de democracia ya que, desde su enfoque, la pluralidad resulta irrepresentable. Por su parte, para que la representación y la decisión política sea posible, debe existir –o, en su defecto, debe crearse– una cierta homogeneidad. A tal fin, resulta legítima la exclusión de aquello que no se adecúa a tal homogeneidad.

El enfoque de Mouffe rechaza decididamente la manera en que Schmitt, al patrocinar un concepto de pueblo como entidad homogénea, termina anulando lo posibilidad del pluralismo democrático. Si, por un lado, la autora belga acompaña la idea schmittiana según la cual la autoafirmación de una comunidad política no puede disociarse de la lucha misma por la definición del pueblo y por la constitución de su identidad, por el otro lado, rechaza la manera en que Schmitt equipara la unidad política con la unidad sustantiva. En tal sentido, sostiene que: “al negar la posibilidad del pluralismo en el interior de la asociación política, Schmitt se mostró incapaz de observar que a los liberales se les abría otra alternativa, una alternativa que podía hacer viable la articulación entre liberalismo y democracia” (Mouffe, 2003: 71). De hecho, esta alternativa teórica es la que Mouffe emprende en su propuesta agonística.

Aun reconociendo al antagonismo como el núcleo ontológico de *lo político*, queda claro que para Mouffe el fenómeno del antagonismo –el antagonismo como hecho empírico, no ontológico– no puede ser el objetivo de *la política*. Pues, de ser así, estaríamos obligados a concluir en que la razón de ser de los enfrentamientos amigo/enemigo es la perpetuación de la dimensión ontológica. Es en este contexto, que la apropiación que Mouffe hace del pensamiento político de Schmitt propone un giro radical al contraponer al *antagonismo* la idea de *agonismo*:

Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo. (...) El modelo adversarial (...) nos ayuda a concebir cómo puede “domesticarse” la dimensión antagónica, gracias al establecimiento de instituciones y prácticas a través de las cuales el antagonismo potencial pueda desarrollarse de modo agonista (Mouffe, 2007: 27).

En la práctica, este tipo de *domesticación* del antagonismo implicará postular ciertos límites a la relación amigo/enemigo para que pudiera ser tramitada de una manera no destructiva. Sobre esta base, el modelo

político defendido por Mouffe procura proporcionar canales que pudieran encauzar la expresión de las múltiples partes conflictivas de tal modo que el otro “deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un «adversario», es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda” (Mouffe, 2003: 114-115).

Como puede apreciarse, lo que caracteriza a la democracia agonista, en tanto forma específica del orden político, “es la instauración de una distinción entre las categorías de «enemigo» y de «adversario». Eso significa que en el interior del «nosotros» que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente a un enemigo a abatir, sino un adversario” (Mouffe, 1999a: 16). De allí, también, que este proyecto político no apunte a romper con la ideología democrática-liberal sino, por el contrario, a profundizar el momento democrático de la misma (Laclau y Mouffe, 1987: 200). Tal como veremos con mayor detalle en el capítulo siguiente, a la luz de esta profundización democrática puede atisbarse el aspecto radical de este modelo. Queda claro entonces que para Mouffe, algo que no puede ser objeto de discusión en una democracia liberal, “es la idea de que es legítimo establecer ciertos límites para la soberanía popular en nombre la libertad” (Mouffe, 2003: 22).

En tal sentido, puede afirmarse que la concepción democrático-pluralista defendida por Mouffe representa una importante ruptura respecto del pensamiento antagonista originario desarrollado por Schmitt. Sin embargo, como lo señala la autora belga, “la categoría de «enemigo» no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el círculo de los iguales” (Mouffe, 1999a: 16). Posiciones de este tipo, que cuestionan las propias reglas del juego democrático, no serán aceptadas como legítimas y, por tanto, “no se les va a hacer miembros participantes del debate, de la confrontación” (1996: 43). Esto último, supone mantener en pie el postulado schmittiano según el cual todo orden se edifica a partir de una otredad que permanece excluida y, al mismo tiempo, negar la posibilidad de un acuerdo plenamente inclusivo.

En un sistema agonístico, caracterizado por relaciones adversariales, la frontera del “nosotros” queda cortada a la medida de la aceptación y el respeto de las reglas y prácticas propias del orden democrático; es decir, a ciertas “formas de consenso —que han de apoyarse en la adhesión a los valores ético-políticos que constituyen sus principios de legitimidad y en

las instituciones en que se inscriben—” (Mouffe, 1999a: 16-17). Asimismo, los adversarios democráticos, más allá de sus luchas agonísticas —o, más bien, gracias a que esas luchas se dirimen de modo agonístico—, configuran una suerte de *nosotros* que se enfrenta al enemigo no-democrático. Es decir, “debería trazarse una línea entre aquellos que rechazan abiertamente esos valores [democráticos] y aquellos que, aunque los aceptan, luchan por interpretaciones contradictorias” (Mouffe, 2007: 129).

De esta forma, Mouffe concibe el agonismo como una gama de interacciones conflictivas, pero que no implican enfrentamientos antagónicos. Este tipo de relacionamiento hace posible una convivencia pluralista al interior de la comunidad democrática, en tanto descarta los medios violentos o destructivos para la resolución de conflictos. Así, la clásica ecuación antagónica, caracterizada por Schmitt en los términos dicotómicos de amigos/enemigos, se ve alterada por la incorporación de la figura del *adversario*. En este contexto, el enfoque de Mouffe parece enfrentarse a un dilema: ¿debe modificarse la estructura dual de campos antagónicos formulada por Schmitt en los términos de amigos/enemigos para dar lugar, en cambio, a una triada de amigos/adversarios/enemigos?

Si bien existe cierta ambigüedad en este punto, resulta claro que la autora mantiene la vigencia de la categoría *enemigo* solo para aquellas partes que no se avienen a las reglas democráticas. Puede asumirse entonces que en esta rehabilitación agonística del modelo schmittiano, el adversario, si bien constituye un elemento *sui generis*, permanece no obstante dentro del campo de los iguales que aceptan las bases del orden democrático. Así, el campo de los *amigos* quedará conformado por el conjunto de adversarios que comparten los mismos valores ético-políticos y, como *nosotros* específico, enfrenta al enemigo no democrático. En esta misma línea apunta Martin Beckstein (2011):

En lo que respecta a la comprensión del pluralismo agonístico, por tanto, debemos suponer que la modificación conceptual que hace Mouffe del pensamiento político de Schmitt tiene que ser localizada primariamente en el interior del mismo grupo: los adversarios de Mouffe son comparables a los amigos de Schmitt, el punto está no en convertir la distinción amigo/enemigo en una distinción amigo/adversario, sino en una distinción adversario/enemigo (p. 39).

Desde otro costado, puede afirmarse que la condición de posibilidad para que exista un tipo de pluralismo agonístico constituye, simul-

táneamente, la condición de imposibilidad de un pluralismo absoluto. Un *pluralismo total* implicaría la disolución de la identidad del nosotros adversarial y la consecuente desaparición del sistema democrático como tal. De allí que para Mouffe sea tan importante tener siempre presente la frontera entre lo que puede tolerarse como legítimo dentro de una sociedad democrática y aquello que amenaza sus propias condiciones de existencia: “en orden a constituir una sociedad pluralista, no se puede tener un pluralismo total ya que el pluralismo total podría significar que los enemigos del pluralismo vayan a hacer posible la destrucción de las bases de esa sociedad” (Mouffe, 1999c: 175). Por el contrario, para garantizar la existencia de un régimen pluralista será preciso contar con una cierta cantidad de consensos lo suficientemente sólidos como para salvaguardar la comunidad democrática de sus potenciales enemigos. Desde luego que, partiendo desde una posición posfundacionalista como la de Mouffe, esta empresa no estará exenta de complicaciones. Esto nos obliga a analizar con cierto cuidado los principios sobre los que habrán de instituirse tales consensos democráticos.

### 3.3. La compleja demarcación del nosotros democrático

#### 3.3.1. Un espacio simbólico común y conflictivo de libertad e igualdad

Como vimos, desde la perspectiva de Mouffe, el campo democrático queda determinado por el reconocimiento de las diferencias políticas, inherentes al pluralismo, como disputas de tipo adversariales:

En efecto, la categoría de adversario resulta crucial para redefinir la democracia liberal de un modo que no niegue lo político en su dimensión antagónica. El adversario es en cierto sentido un enemigo, pero un enemigo legítimo con quien existe un fundamento común (Mouffe, 1999b: 4).

A la luz de este *fundamento común* compartido por los adversarios, es que ellos pueden ser caracterizados como participantes del juego democrático y, por tanto, como miembros del mismo *nosotros*. Tal como lo define la politóloga belga, la relación que se establece entre los adversarios se basa en el reconocimiento recíproco de la legitimidad para levantar sus voces disidentes: “Esto significa que debe existir algún tipo

de vínculo común entre las partes (...) que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismas como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común” (Mouffe, 2007: 26-27). Este espacio común instituye un *régimen democrático* “en el sentido de un nuevo orden simbólico de las relaciones sociales” (Mouffe, 1999c: 174). La pertenencia o no a dicha estructura simbólica común depende de la aceptación y adhesión a los valores ético-políticos de la democracia liberal; es decir, la *libertad* y la *igualdad* (Mouffe, 2003: 115). El respeto de tales valores resulta innegociable para los miembros de una comunidad democrática, ya que es lo que permite que las partes sean reconocidas como adversarios legítimos (Mouffe, 1999c: 181).

La dupla normativa de libertad e igualdad, inaugurada para la vida política por la moderna “revolución democrática”<sup>3</sup>, representa el fundamento ético-político más radical y revolucionario que la humanidad ha conocido y constituye, asimismo, el rasgo definitorio de la *forma de vida* democrático-liberal:

Estos principios determinan un cierto tipo de ordenamiento de las relaciones que los hombres establecen entre ellos y su mundo; dan una forma específica a la sociedad democrática, modelan sus instituciones, sus prácticas, su cultura política; hacen posible la constitución de un cierto tipo de individuo, crean formas específicas de subjetividad política y construyen modos particulares de identidad. Si la igualdad y la libertad son significadores básicos para nosotros es porque hemos sido contruidos como sujetos en una sociedad democrática cuyo régimen y tradición han puesto esos valores en el centro de la vida social (Mouffe, 1999a: 80).

Llegados a este punto, debería reconocerse que en efecto toda concepción democrática abrevia, por una u otra vía, en el reconocimiento de estas ideas. En este sentido, quizá el aporte más novedoso de la propuesta mouffeana es el énfasis distintivo que ella coloca en la comprensión de la libertad y la igualdad como ámbitos simbólicos inestables y nunca clausurados. Estas categorías constituyen superficies semánticas que permanecen en constante puja discursiva. En torno a estas ideas se libra una lucha adversarial tendiente a establecer los significados hegemónicos particulares que impulsan los contendientes agonísticos.

De este modo, una vez que hemos aceptado el marco de sentido que modela nuestro modo de vida democrático y “reverenciamos” los

valores de la libertad y la igualdad, debemos asumir la conflictividad que persiste en la diversidad de maneras en que dichos valores son interpretados. Más aún, esos valores:

[...] sólo existen en su interpretación, y esas interpretaciones siempre estarán en conflicto. Consideremos la libertad. ¿Qué es la libertad? No existe una concepción racional de la libertad. Hay muchas comprensiones diferentes, y todas ellas están en competencia. Consideremos la igualdad; resulta lo mismo. ¿Qué es la igualdad? Siempre habrá una disputa respecto de lo que es la igualdad (Mouffe, 1999c: 176).

Precisamente, la multiplicidad de interpretaciones que pesan sobre estas nociones, así como el modo adecuado de su institucionalización y el tipo de relaciones a las que deben aplicarse, debe garantizar que su significado último o verdadero permanezca inaprehensible: “La verdadera característica de la democracia moderna es impedir esa fijación final del orden social y hacer imposible que un discurso establezca una sutura definitiva” (Mouffe, 1999a: 80).

No obstante, una vez que se han delineado las características distintivas de ese espacio simbólico común, surgen algunos interrogantes adicionales. Queda claro que en el esquema mouffeano el orden democrático se define por la sujeción a los valores de libertad e igualdad para todos. Ahora bien, lo propio de su propuesta agonística reside en la acentuación de esa apertura a diversas interpretaciones conflictivas sobre el significado y la institucionalización de dichos valores. Así, por ejemplo, en concepciones democráticas neoconservadoras el significado de la libertad se recostará sobre una esfera incommovible de individualidad, relegando la idea de igualdad a la equiparación legal-formal entre agentes que operan en el mercado. Desde otra orilla, la idea de igualdad defendida por ciertos modelos democráticos de raigambre roussoniana proyecta una equiparación material de los miembros de la comunidad política, al tiempo que asume la libertad como la capacidad autoafirmativa del *demos*; un *demos* que, llegado el caso, hasta podría obligar al individuo a ser libre (Rousseau, 2003: 50). Cada una de estas posiciones levanta las banderas de la libertad y la igualdad, pero lo hacen desde interpretaciones radicalmente opuestas.

En este contexto, cabe preguntar por la viabilidad analítica y política de un enfoque como el de Mouffe, cuyo marco definitorio es la reivindicación de dichos valores, pero que no parece aportar ningún tipo de

allegato propositivo sobre los significados mínimos que deberían respetar las posibles interpretaciones que se generan en torno a ellos. Esto podría conducirnos a un atolladero. Si, por un lado, lo que define a las comunidades democráticas es su “reverencia” a los valores de la libertad y la igualdad, pero al mismo tiempo tales valores existen solo en sus múltiples o conflictivas acepciones, entonces, ¿cuán abiertos pueden estar los significados de esos conceptos para que todavía podamos reconocer a un orden político como democrático? ¿Cuánta inestabilidad semántica pueden soportar estas nociones sin caer en la alternativa que representa un relativismo agobiante, un “vale todo” posmodernista o, lisa y llanamente, una suerte de esquizofrenia colectiva? En este mismo sentido, Mark Devenney (2004) advierte:

Dada la contingencia esencial de toda configuración de reglas, derechos o leyes el límite para distinguir entre la acción legítima y la ilegítima resulta borroso. Si los principios de libertad e igualdad son, como hemos sostenido, esencialmente excesivos y no pueden ser definitivamente llenados, entonces, ¿cuáles son los límites que no pueden ser transgredidos sin poner en riesgo a la democracia? (pp. 144-145).

Dar respuestas a estas cuestiones no resulta una tarea sencilla para Mouffe. Tal como la autora lo plantea, su modelo agonístico establece ciertas coordenadas axiológicas que procuran evitar la disyuntiva entre una pura dispersión de significados que anule cualquier intento de orden, o una forma de consensualismo universal y racionalista que predefina una única alternativa de orden justo, legítimo o correcto. Por el contrario, Mouffe (1999a) pone en juego un concepto de democracia radical en el cual “el juicio desempeña un papel fundamental, que ha de ser adecuadamente conceptualizado para evitar caer en falsos dilemas entre, por un lado, la existencia de un criterio universal y, por otro, la regla de la arbitrariedad” (p. 34).

### 3.3.2. *La regularidad de lo disperso*

En la misma línea de razonamiento, Ardití advierte que el presupuesto agonista que orienta el modelo de Mouffe, si bien tiene sus méritos, resulta de compleja aplicación. El problema aparece al momento en que interrogamos a Mouffe acerca de cómo podría materializarse la dinámica que permite “transformar a los enemigos en adversarios y a los antago-

nismos en agonismos sin tener que apelar a un acuerdo voluntario universal, a una imposición autoritaria o una idea regulativa kantiana como la que inspira a la ética comunicativa de Habermas” (Arditi, 2008: 10). Muchos de los cuestionamientos normativos que se le hacen al enfoque agonístico apuntan en esta misma dirección<sup>4</sup>.

En la misma formulación de este problema, Arditi visualiza dos opciones dicotómicas: o bien volver los pasos hacia una forma de decisionismo schmittiano, capaz de trazar autoritariamente la frontera entre agonismo/antagonismo, o bien aceptar algún tipo de universalismo, ya sea en su versión consensualista o de idea regulativa. Precisamente la pretensión de la autora belga es evitar estas dos alternativas: la primera, porque cae en una especie de círculo vicioso en el cual el criterio de la pluralidad democrática se decidiría de modo no democrático; la segunda, porque –tal como aprendimos de Schmitt– resulta imposible alcanzar el tipo de acuerdos plenamente inclusivos al que remiten las concepciones universalistas.

Cabe pensar que este es, precisamente, el gran interrogante que inspira la reflexión democrática mouffeana: ¿cómo podrían evitarse aquellas posiciones que se asientan sobre fundamentos últimos y universales sin caer en esquemas puramente relativistas? En otras palabras, se trataría de poder fundar un modelo político pluralista a partir de fundamentos precarios, parciales y contingentes; es decir, un proyecto democrático cuyo basamento normativo descansa en lo que ella denomina “consensos conflictivos”:

Estoy de acuerdo [dice Mouffe] con quienes afirman que una democracia pluralista exige cierta cantidad de consenso y que requiere lealtad a los valores que constituyen sus “principios ético-políticos”. Sin embargo, dado que estos principios ético-políticos sólo pueden existir mediante un gran número de interpretaciones diferentes y conflictivas, tal consenso será forzosamente un “consenso conflictivo” (Mouffe, 2003: 116).

Aquí, cabe recuperar el concepto de *discurso* en tanto nos permitiría esbozar una tercera alternativa ante la disyuntiva que se nos abre entre el puro decisionismo de raigambre schmittiana y el idealismo universalista de corte racionalista. Como pudimos observar en el Capítulo I, la noción de discurso remite a la “totalidad estructurada” que se constituye a partir de una práctica articuladora y que adquiere un grado de coherencia similar al que Foucault postula al referirse a la “regularidad en la

dispersión” (Laclau y Mouffe, 1987: 119). Esta articulación contingente de elementos adquiere, sin embargo, el significado de una “totalidad” cuando se la percibe desde el punto de vista de una exterioridad.

En este sentido, resulta interesante detenerse en la idea de *regularidad* que gobierna sobre toda estructura discursiva, aun cuando esta constituya una estructura precaria y contingente. De hecho, sin el entramado de reglas que ordenan la dispersión de elementos existentes en una formación discursiva no existiría discurso alguno. Mouffe es explícita al respecto:

Ni la fijación absoluta ni la no fijación absoluta son, por tanto, posibles. (...) Hemos hablado de “discurso” como de un sistema de identidades diferenciales –es decir, de momentos. Pero (...) un sistema tal sólo existe como limitación parcial de un “exceso de sentido” que lo subvierte. (...) La imposibilidad de fijación última del sentido implica que tiene que haber fijaciones parciales. Porque, en caso contrario, el flujo mismo de las diferencias sería imposible. Incluso para diferir, para subvertir el sentido, tiene que haber un sentido (Laclau y Mouffe, 1987: 128-129).

De un modo similar, Ardití indaga sobre el tipo de riesgos de dispersión del sentido al que se exponen algunos enfoques una vez que se ha abandonado la “lógica del fundamento”. Según su diagnóstico, si se cae en los extremos conceptuales que abogan por una dispersión total y, en consecuencia, se asiste al impedimento de asegurar ciertos órdenes de certeza, se pone en jaque la posibilidad misma de construir aquellos factores de identidad y permanencia en los que se basa cualquier ordenamiento social. Es por esta razón que existe “una necesidad práctica de imponer límites al vertiginoso desplazamiento del magma de la dispersión” (Ardití, 1992: 109). En esta misma línea, Mouffe nos advierte sobre uno de los graves peligros que asecha al orden democrático:

Este consiste en la ausencia de toda referencia a esa unidad que, si bien, es imposible, es, sin embargo, un horizonte necesario para impedir que, en ausencia de toda articulación entre las relaciones sociales, se asista a una *implosión* de lo social, a una ausencia de todo punto de referencia común. Esta disolución del tejido social causada por la destrucción del cuadro simbólico es otra forma de desaparición de la política (Laclau y Mouffe, 1987: 212).

Así, si de un lado encontramos en Mouffe una fortísima crítica a los enfoques que pretenden suturar definitivamente el significado de la democracia y condensar su sentido a partir de un fundamento fijo e inamovible, del otro, queda claro que dicha crítica no pretende hacer una apología del nihilismo ni alentar un vacío real de sentido que pulverice todo criterio normativo. En otros términos, es necesario tomar debida nota del peligro que implica quedar encerrados en escenarios puramente diferenciales. En este marco, cabe la pregunta que plantea Arditi (2000):

[...] ¿acaso (...) toda diferencia es igualmente válida? Una diferencia que socave el principio de la diferencia como tal no puede ser tolerada. (...) Parafraseando libremente a Laclau y Mouffe, equivale a reemplazar el esencialismo de la sociedad con el esencialismo de los dialectos (pp. 114-115).

Tal como queda planteado en *Hegemonía y estrategia socialista*, todo discurso “se constituye en un intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias, por construir un centro. Los puntos discursivos privilegiados de esta fijación parcial los denominaremos «puntos nodales»” (Laclau y Mouffe, 1987: 129) en lugar de (Arditi, 2000: 129). Mouffe utiliza el concepto de *punto nodal* de forma equivalente a la noción lacaniana *point de capito*; esto es, para referir a las coordenadas de fijación que permiten sujetar parcialmente la cadena de significados. Es por medio de los puntos nodales, que limitan la productividad de los flujos discursivos, que el discurso como tal resulta posible. Pues, “un discurso incapaz de dar lugar a ninguna fijación de sentido es el discurso del psicótico” (p. 129).

A la luz de esta caracterización es posible sostener que, tal como aparecen en el enfoque mouffeano, las categorías libertad e igualdad actúan como puntos nodales privilegiados que ordenan la dispersión del campo discursivo democrático<sup>5</sup>. De este modo, dichas categorías permitirían evitar el riesgo de la diseminación total del sentido y la consecuente ininteligibilidad de los discursos democráticos. Para salir al cruce de la doble tarea de suturar/de-suturar el sentido de lo democrático mediante la referencia que suministran estas ideas, resulta útil considerar la imagen del *archipiélago* que propone Arditi, en la que se conjugan también las ideas de *rizoma* y *punto nodal*. Con esta metáfora, el autor formula un esquema que procura “incorporar tanto el movimiento continuo de las relaciones de poder como las formas cristalizadas o real-

mente existentes de éste, (...) el descentramiento de la totalidad sin deslizarse en el universo sicótico del «todo vale» (Arditi, 1992: 116).

Siguiendo a Deleuze y Guattari, Arditi (1992) caracteriza el *rizoma* como “una suerte de anillo que nunca completa su círculo”<sup>6</sup> (p. 113). Esta figura configura un espacio que hace lugar a la pulsión de orden y sistematicidad pero que, sin embargo, no se confunde con el orden anillar de una estructura cerrada. Al mismo tiempo, este enfoque resulta coherente con el concepto de punto nodal (p. 117). Pues, así como en las redes del rizoma aparecen bulbos y tubérculos que condensan ciertas ramificaciones, en las redes discursivas existen puntos nodales que actúan como lugares de anclaje que permiten detener el incesante flujo de la cadena significante. El origen de la expresión francesa *point de capito*, adoptada originalmente por Lacan, ilustra el sentido de esta categoría:

Su elección es bastante sintomática para un psicoanalista, cuya mirada se dirige frecuentemente al diván donde sus pacientes se recuestan durante la sesión de análisis: “point de capito” se traduce, literalmente, como botón de tapizado del tipo que se usa en sillones o divanes. Los botones se encargan de sujetar en un lugar el cuero o la tela que recubre al diván, tal como un ancla fija la posición del bote. En tanto lugares de anclaje, estiran y hunden el material de recubrimiento, forzando una cierta área de la superficie a converger hacia y en torno a ellos. Imprimen forma a una superficie que de otro modo sería lisa e indefinida; crean, por así decir, el “mapa” de esa superficie (Arditi, 1992: 117-118).

Sobre el trasfondo de esta caracterización puede sostenerse que, en el esquema agonístico propuesto por Mouffe, las ideas de libertad e igualdad funcionan como esos puntos privilegiados que dan forma y anclan la trama discursiva democrática, del mismo modo en que lo hacen los botones del tapizado con la tela del diván. Recuperando otra imagen, estos significantes actuarían como esos bulbos y tubérculos que condensan las ramificaciones rizomáticas de las redes del lenguaje democrático y hacen converger hacia y en torno a ellos las tramas discursivas. En los términos de Arditi (1992), podría afirmarse que libertad e igualdad emergen como “centros cuya especificidad consiste en operar como pulsiones sistémicas más allá de su ámbito interno, esto es, como pulsiones globalizadoras que mantienen en vigencia las reglas de juego y articulan vastos espacios del archipiélago” (p. 122). Sin la existencia de estos centros de anclaje sería imposible bosquejar el mapa del archipiélago democrático.

Desde una arista histórica, tal como veremos en mayor detalle en el siguiente capítulo, la problemática cuestión de los límites del orden simbólico democrático —y el correspondiente mapeo de ese archipiélago discursivo— surge a la par de la radicalización del ideario libertario-igualador que se abre con la revolución democrática moderna. No obstante, además de consagrar las ideas de libertad e igualdad, esta ruptura simbólica inaugura una inestabilidad constante sobre los fundamentos simbólicos de los entramados sociales. En otras palabras, con esta revolución surge una novedosa conciencia de la contingencia sobre la que se asienta todo orden político. Ahora bien, aun cuando la radical apertura originada a partir de esta mutación simbólica proyecta un horizonte democrático demarcado por las ideas de libertad e igualdad, en modo alguno dicha transformación predetermina la dirección en la que habrán de operar estas ideas. Justamente por esto, “el ámbito discursivo de la revolución democrática abre el campo para lógicas políticas tan diversas como el populismo de derecha y el totalitarismo, por un lado; y la democracia radical, por otro” (Laclau y Mouffe, 1987: 189).

Enfrentados a este vértigo al que nos expone la ausencia de certidumbres fundamentales, quedan justificados los reparos que Seyla Benhabib (1996) plantea al enfoque mouffeano: “¿Cómo podríamos estar seguros de que los episodios agónicos de la política (...) implicarán en todos los casos políticas democráticas buenas y justas en tanto opuestas a los casos de nacionalismos xenófobos o populismos de derecha?” (p. 8)<sup>7</sup>. El cuestionamiento surge desde el momento en que el panorama de incertidumbre en el que nos sitúa el modelo democrático mouffeano no suministra garantías claras de que podamos orientar el imaginario libertario/igualador en una dirección democrática. En otros términos, sobre qué superficie discursiva habremos de anclar las estructuras significativas mínimas que nos permitan, por ejemplo, rechazar las experiencias totalitarias como regímenes no democráticos.

Hecho este recorrido por los argumentos mouffeanos pareciera, no obstante, que estamos nuevamente en el punto de partida: ¿cómo trazar el límite entre el “nosotros” democrático y el “ellos” no democrático si carecemos de una base sólida en donde anclar este sistema? En palabras de nuestra autora:

¿Cómo determinar las superficies de emergencia y las formas de articulación de los antagonismos que debe abarcar un proyecto de democracia radicalizada? (...) es evidente que, en la medida que hemos cuestionado

el apriorismo implícito en una topografía de lo social, es también imposible definir a priori las superficies de constitución de los antagonismos [... ya que] no hay una política de izquierda cuyos contenidos sean determinables al margen de toda referencia contextual. (...) Estamos exactamente en el campo de los juegos de lenguaje de Wittgenstein: a lo más que podemos acercarnos es a encontrar “family resemblances”<sup>8</sup> (Laclau y Mouffe, 1987: 202).

### 3.4. La alternativa wittgensteniana

#### 3.4.1. La gramática del pluralismo y sus bordes borrosos (pero bordes al fin)

La referencia a los “parecidos de familia” [*family resemblances*] wittgenstenianos nos sirve de excusa para sumergirnos en otro registro de la respuesta a la compleja cuestión de cómo delimitar las fronteras del orden democrático. El modelo de los juegos de lenguaje desarrollado por Wittgenstein nos permite atisbar criterios de regularidad para trazar el límite entre agonismo/antagonismo de una manera que evite, al mismo tiempo, la variante de un universalismo racionalista, así como el riesgo de una absoluta pluralización de discursos. Tal como intentaremos mostrar en lo que sigue, el esquema lúdico wittgensteniano consigue equilibrar con suficiente solvencia la inestabilidad constitutiva que atraviesa la apertura semántica de los valores ético-políticos propios de la democracia liberal moderna y las fijaciones discursivas parciales que dan continuidad e inteligibilidad a esos sentidos.

Como se exponía en el Capítulo I, lo verdaderamente novedoso del planteamiento de Wittgenstein es el hecho de que por primera vez la filosofía puede desembarazarse de la búsqueda de entidades abstractas, esenciales e inmutables. Es precisamente contra esta manera metafísica de filosofar, que Wittgenstein arremete una noción de lenguaje sustancialmente revolucionaria al postular que los significados de las palabras remiten al uso que de ellas se hace en la multiplicidad de los “juegos de lenguaje” en los que operan. Con ello, se rompe con una comprensión filosófica que focaliza en una hipotética pureza de las entidades lingüísticas al tiempo que se abre el horizonte para un pensamiento que apunta a indagar la manera en que opera la pragmática del lenguaje. Tal como en este sentido indica Mouffe, el uso del lenguaje “es un acto y en este sentido forma parte de la pragmática; por otro lado, el significado sólo se consti-

tuye en los contextos de uso efectivo del término; en tal sentido su semántica depende enteramente de su pragmática” (Laclau y Mouffe, 1993: 116). De allí la relevancia de examinar la forma en que se desarrollan las prácticas comunicativas propias de los diferentes juegos lingüísticos.

Si bien para Wittgenstein (2004) el concepto de “juego” es un concepto de bordes borrosos, no obstante, todavía sigue apuntando a *un* concepto unificado (§ 71). Entre los diferentes juegos existe algo que los agrupa, una serie de parecidos que se superponen y entrecruzan, como los que se dan entre los miembros de una misma familia (§ 66 y 67). Con su metáfora lúdica, Wittgenstein postulará que el lenguaje funciona del mismo modo en que lo hacen los juegos. La analogía sirve para destacar la arbitrariedad y la convencionalidad de las reglas de los juegos y del lenguaje. Un paralelismo recurrente que nos propone Wittgenstein es el que se da entre el lenguaje y el ajedrez. Según este ejemplo una palabra funciona del mismo modo en que lo hace una figura dentro del tablero de ajedrez (§ 108). Cada pieza puede hacer una variedad de movimientos en función de las reglas que ordenan el juego. Al peón le está permitido realizar determinadas jugadas que se le prohíben al alfil y viceversa. Lo mismo sucede con las palabras. Para cada término de nuestro lenguaje se admiten ciertos usos en función del rol que desempeña dentro del contexto de interacción comunicativa; esto es, dentro del juego de lenguaje específico en el que la palabra es usada.

Lo que importa resaltar a partir del modelo lúdico wittgensteniano es que las normas que enmarcan los juegos lingüísticos no derivan de ninguna gramática subyacente que regule la totalidad de estos juegos. En sus *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein abandona la búsqueda de una lógica gramatical única y homogénea, al tiempo que reconstruye la trama lingüística que se entrelaza a partir de los múltiples juegos de lenguaje y de las formas de vida en las que estos vienen inscriptos. Dicha trama constituye una práctica que se urde en el conjunto de acciones cuyas reglas le son inmanentes en tanto se generan a partir de la práctica misma. Cabe sostener, por ello, que “no hay fundamento del lenguaje, (...) éste es un *factum* más allá del cual no se puede encontrar alguna instancia trascendente de la que derivarlo” (Cabanchik, 2010: 86).

Las reglas gramaticales son arbitrarias en el sentido de que no pueden justificarse por apelación a ningún fundamento externo que las unifique. Como lo señaláramos anteriormente, Wittgenstein (2004) sostiene que los diferentes órdenes gramaticales son variables y conven-

cionales, su conocimiento y dominio es idéntico al conocimiento y dominio de cualquier otra técnica (§ 199). Se conoce un lenguaje cuando el sujeto se encuentra *adiestrado* en el dominio de su técnica y esto se logra mediante la observación de conductas de otros individuos (§ 54). Por este motivo, la regularidad y repetitividad de los comportamientos sociales son requisitos *sine qua non* para que exista lenguaje.

Al mismo tiempo, estos elementos dejan ver el carácter convencional de las reglas gramaticales. Desde el momento que lo concibe como una construcción social repetitiva, Wittgenstein rechaza la posibilidad de un lenguaje privado. Todo juego de lenguaje, al igual que cualquier otro juego, viene regido por una serie de pautas que nos vuelven conscientes de estar jugando el mismo juego. Sin algún tipo de regla convencional no existiría juego alguno. Equivalentemente, en ausencia de una cierta convención gramatical las palabras resultarían ininteligibles. En este sentido, María Teresa Muñoz (2009) señala:

Seguir una regla significa ser guiado por ella en un curso de acción; ahora bien, [...] cualquier curso de acción puede hacerse concordar con una regla, entonces, en el caso del lenguaje, no podremos justificar el uso significativo de signos, ya que no lograremos estar seguros de que el curso de la acción que seguimos en distintos tiempos, a saber, el empleo de un signo, es consistente con la regla (p. 126).

Por tanto, aun cuando toda regla gramatical resulte arbitraria, en tanto no se corresponde con ninguna lógica subyacente que determine la estructura general del lenguaje, dicha arbitrariedad permanece indisponible para el individuo. Todo sujeto que pretenda comunicar algo a otro no tiene más remedio que asumir la naturaleza intersubjetiva del lenguaje y sujetarse a determinadas normas lingüísticas. Desde este enfoque, las reglas gramaticales adquieren su fuerza vinculante a partir de los contextos de acción específicos en los que se inscriben las diversas prácticas lingüísticas. Esto pone de manifiesto el aspecto sociocultural implicado en el lenguaje, es decir, el hecho de que las reglas lingüísticas surgen siempre al calor de una determinada *forma de vida*.

El análisis wittgensteniano nos dispensa un buen soporte para volver a la cuestión que había quedado pendiente más arriba; esto es: ¿cómo podría juzgarse, desde el planteo teórico de Mouffe, a una práctica política como una práctica antidemocrática? ¿Cómo trazar de un modo no arbitrario la frontera entre el agonismo y el antagonismo sin caer en el

universalismo de una gramática profunda? En esta línea, el concepto de *juego de lenguaje* aparece como un buen candidato para dar cuenta de la doble lógica que opera en todo orden de discurso: la apertura continua de sentidos y la fijación parcial de significados. Según esto, todo concepto es susceptible de representar una multiplicidad de acepciones o interpretaciones, tantas como así lo permitan las reglas del juego de lenguaje.

Ante toda apertura de significación, posibilitada por la ausencia de una gramática única y estable, *fulgura* una gama de sentidos sedimentados en la forma de vida en la que tiene lugar el juego de lenguaje particular. Esta es, precisamente, la dirección que toman las reflexiones mouffeanas sobre el uso del lenguaje y las estructuras comunicativas de nuestras formas de vida<sup>9</sup>. Tal como lo señala la autora belga, a partir de una cita de Gray a la que ya hiciéramos referencia: “Las formas de vida dentro de las cuales nos desenvolvemos se mantienen unidas gracias a una red de acuerdos precontractuales, sin los cuales no habría posibilidad de entendimiento mutuo y, por lo tanto, tampoco de desacuerdo” (Gray, 1989: 252, en Mouffe, 1999a: 196).

Estos “acuerdos precontractuales” asumen en la propuesta de Mouffe la fisonomía de los valores definitorios de la forma democrática de vida: libertad e igualdad. Dichos patrones normativos se crean –y recrean– a partir de las prácticas comunicativas rutinarias de nuestros contextos socioculturales. En efecto, la autora impulsa una identificación con los principios políticos de las modernas democracias pluralistas y reivindica “la libertad y la igualdad para todos. Por esto [afirma Mouffe] entiendo la lealtad a un conjunto de reglas y prácticas que constituyen un juego de lenguaje específico, el lenguaje de la ciudadanía democrática moderna” (Mouffe, 1992: 30).

En esta misma línea, también Norval analiza la configuración de la gramática propia del juego de lenguaje democrático desde el punto de vista del proceso de identificación que experimenta el ciudadano democrático. Siguiendo el planteo de Stephen Mulhall, esta autora señala que la gramática debe ser entendida como “una red articulada de diferenciaciones que informan nuestra capacidad de nombrar el mundo, de denotar todo lo que podamos encontrar en su interior” (Mulhall, 2001: 176, en Norval, 2007: 106). A partir de esta idea, las “gramáticas políticas” podrían comprenderse como “aquellos horizontes que delimitan qué resulta inteligible y, por tanto, qué puede contar como razones posibles en cualquier contexto dado” (Norval, 2007: 105).

Esta comprensión de la gramática, en tanto espacio pre-reflexivo desde el cual el mundo es nombrado, no debería llevarnos a pensar en una forma de quietismo inmovible derivado de la imposibilidad de cuestionar lo dado. Es cierto que la gramática configura los límites del sentido y de la inteligibilidad del mundo imponiendo las reglas dentro de las cuales se desarrollan los juegos de lenguaje de nuestra forma de vida. En este sentido, las reglas gramaticales aparecen como límites infranqueables para el hablante. Sin embargo, dichas reglas no tienen un contenido fijo ya que dependen de la propia práctica y no de un fundamento externo. En esta línea, Mouffe (2003) rechaza ciertos planteos comunitaristas como el de Peter Winch que conciben a las reglas del lenguaje como rígidas e invariables, ya que se sostienen en una idea de las sociedades como totalidades uniformes (p. 86).

La propuesta mouffeana asume una dinámica discursiva paradójica: una *regularidad* que se sostiene a partir de la *dispersión* de las prácticas concretas. Esta tensión constitutiva del lenguaje puede ser comprendida también como el momento paradójico en el que a partir de una imagen o una palabra se manifiesta un nuevo aspecto que emerge/amanece/fulgura. Wittgenstein (2004) se refiere a esta misma cuestión cuando, en la segunda parte de sus *Investigaciones filosóficas*, analiza la figura del pato/conejo propuesta por Jastrow (II, p. 447 y ss.). Allí, el lingüista vienes analiza la operación que se pone en juego desde el momento en que a partir de una imagen determinada surgen interpretaciones o sentidos novedosos que complementan, modifican o subvierten a los que anteriormente asociábamos a esa misma figura. No obstante, tal como lo subraya Norval (2007), este momento de disrupción —el *fulgurar* del nuevo aspecto— mantiene, no obstante, la referencia a la misma figura simbólica. La persistencia de la figura simbólica ofrece entonces una guía para “dar cuenta de lo nuevo sin renunciar a la inteligibilidad” (p. 106).

El paradójico fulgurar del aspecto permite por tanto ir más allá del orden gramatical dado, proponer rupturas y resignificaciones, sin perder con ello el elemento de continuidad que garantiza la inteligibilidad de la novedad. Este es un punto clave ya que, como sugiere Norval (2007), el quiebre introducido no puede ser tan radical como para perder la referencia a la figura en cuestión y al horizonte de significaciones previas que se enlazan a ella:

Precisamente este ensamble de la novedad y de la tradición, de la contextualización y la de-contextualización, es lo que ayuda a superar el

brete entre enfoques de la subjetividad política que resultan demasiado historicistas o bien demasiado voluntaristas. Justamente es este énfasis en la reactivación [*rearrangement*] lo que permite pensar en una concepción del cambio político que abre un sendero entre la ruptura radical y la continuidad (p. 117).

Si toda gramática configura –de modo precario y contingente– el horizonte de sentido dentro del cual el mundo puede ser nombrado, debe hacerse justicia con el delicado equilibrio en el que se inscribe la dinámica de apertura/clausura en el que se desarrolla todo juego de lenguaje: “Si perdemos lo nuevo, quedamos atrapados para siempre en la tradición; si la tradición está completamente ausente, lo nuevo resultará ininteligible. Esto indica la necesidad de una explicación del cambio que evite estos dos extremos” (Norval, 2007: 128). Atender solamente al rasgo de continuidad de las normas y los sentidos existentes nos llevaría a un absoluto quietismo que contradice el dinamismo propio de cualquier forma de vida.

Por el contrario, ponderar exclusivamente el momento de cambio, ruptura o dislocación de los sentidos sedimentados, sin reparar en el trasfondo histórico y contextual en el que dicho quiebre irrumpe, nos conduce a una imagen irreal en la cual las mutaciones lingüísticas y sociales aparecen como saltos cíclicos de significación que se suceden de modo desconectado. Desde un punto de vista político, si el primero de estos extremos exhibe una intencionalidad fuertemente conservadora, en el segundo caso se revela una incapacidad de trazar líneas de continuidad o encadenamiento entre acciones sociales. Con ello, se anularía cualquier posibilidad de articular procesos de institucionalización. Tal como ya lo apuntáramos, desde la mirada de Mouffe, esta “disolución del tejido social causada por la destrucción del cuadro simbólico es otra forma de desaparición de la política” (Laclau y Mouffe, 1987: 212).

En el marco de esta última alternativa, obstinada en el momento disruptivo, Norval objeta ciertas perspectivas postestructuralistas como la de Slavoj Žižek. Pues, en el afán de evitar posiciones indulgentes con –y acomodaticias al– *statu quo*, dichos enfoques resultarían “perjudiciales para el pensamiento democrático y, en general, corren el riesgo de malograr la prueba de inteligibilidad” (Norval, 2007: 133). De allí que, según esta autora, resulte tan importante retener tanto el momento de dislocación como el de continuidad que implica el fulgurar de un nuevo aspecto. La inspiración wittgensteniana de la propuesta de Norval, per-

mite esbozar una comprensión de la democracia capaz de dar cuenta del cambio que permanentemente opera sobre sus gramáticas sin arrastrarnos a la deriva del abandono de la inteligibilidad que supone asumir una discontinuidad radical.

En efecto, ciertas miradas híper-rupturistas de lo político no consiguen explicar convincentemente la relativa persistencia de nuestros entramados sociales, institucionales o lingüísticos. En línea con este razonamiento, Mouffe (2003) sostiene que “la comprensión de un término general (...) coincide con la capacidad de utilizarlo en distintas circunstancias” (p. 86). Precisamente, es esta capacidad de seguir una regla —una regla que, por otra parte, se sostiene sobre el inestable terreno de las prácticas rutinarias en las que nos movemos—, lo que nos exime del peligro que implica el abandono de la inteligibilidad sobre el que nos advierte Norval y nos vuelve conscientes de estar participando de un determinado juego de lenguaje.

De la mano de la lingüística wittgensteniana, sería posible entonces negar la existencia de un tipo de gramática fundacional o profunda sin necesidad de rechazar la presencia de gramáticas (en plural) que reglamentan y ordenan los diversos juegos de lenguaje en los que se desarrollan las prácticas sociales. En este contexto de análisis, puede pensarse que uno de estos juegos de lenguaje específicos es el del régimen democrático moderno. En efecto, Mouffe es consciente de la necesidad de contar con ciertas coordenadas discursivas que permiten identificar un orden político como un orden político democrático. Estas mismas coordenadas conforman el horizonte de sentido que nos lleva a rechazar como no democráticos a aquellos discursos que impugnan al sistema pluralista como tal. Las ideas de libertad e igualdad, en tanto puntos privilegiados de la trama discursiva democrática, se erigen como las líneas divisorias entre aquello que puede legítimamente tener lugar dentro de ese orden político y aquello que permanece fuera de sus contornos.

### *3.4.2. Hacia una racionalidad anclada en nuestras formas de vida*

El trasfondo wittgensteniano recién considerado nos confiere una buena base para definir ciertos límites en la gramática democrática. Sin duda, tal como hemos visto, desde la óptica mouffeana dicha demarcación resulta siempre precaria toda vez que se ha renunciado a una concepción esencialista del lenguaje desde la cual derivar definiciones concluyentes.

Sin embargo, cabe sostener que dentro de este planteo existen indicios relativamente estables, dependientes de las coerciones pragmáticas del contexto, que nos permiten reconocernos como partícipes de un juego de lenguaje democrático.

Desde el enfoque mouffeano, es posible por tanto extraer “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” (Reano, 2009: 326). En este sentido, los elementos de continuidad y estabilidad de la trama discursiva democrática parecen imponerse sobre la disrupción generada por la conflictividad interpretativa que albergan los valores ético-políticos que definen ese orden. Precisamente dicha persistencia es lo que permite que comprendamos los distintos discursos sobre la libertad y la igualdad como posiciones que disputan el sentido de *esas* ideas. Stefan Rummens (2009) expone este razonamiento de la siguiente manera:

La idea de un espacio simbólico común (...) implica que las posiciones agonísticas están situadas en un campo discursivo continuo, antes que fracturado. Los adversarios democráticos participan de un espacio simbólico común sólo si su referencia compartida al núcleo valorativo de libertad e igualdad ciertamente es entendida por todas las partes como una referencia común. Esto presupone un solapamiento discursivo mínimo entre las posiciones adversariales en el sentido de una comprensión al menos parcialmente compartida y por tanto debatible del significado de esos valores. (...) En otras palabras, la referencia a los valores ético-políticos como una referencia común presupone como mínimo una interpenetrabilidad discursiva parcial entre las posiciones adversariales (pp. 383-384).

Esta apreciación resulta clave para discernir pragmáticamente los límites del juego democrático. Tal como lo afirma Mouffe (2005), siguiendo de cerca el planteo de Richard Rorty, “los principios democrático-liberales sólo pueden defenderse de un modo contextualista, como constitutivos de nuestra forma de vida, y no debemos fundamentar nuestro compromiso con ellos en algo supuestamente seguro” (pp. 21-22). En este sentido, su *pragmatismo* queda de manifiesto ante la pregunta por el tipo de violencia –real y simbólica– que pudiera tolerarse dentro del orden democrático. Al respecto la autora belga sostiene: “No hay en absoluto manera en la cual uno pudiera trazar la línea desde un

punto de vista abstracto. Esto es siempre una cuestión de qué es aceptable en *qué* circunstancias y para *quién*” (1999c: 188).

A partir de esta caracterización, puede comprenderse mejor el doble movimiento teórico al que nos invita Mouffe: si, por un lado, existe un rechazo de cualquier suelo seguro o fundamental desde el cual sostener una justificación universal del orden democrático; por otro, toda defensa de dicho orden debe emprenderse desde las trincheras de las propias prácticas contextuales, que suministran la fuente de lealtad y adhesión necesarias para crear y recrear el *ethos* democrático. La multiplicación de este tipo de prácticas, instituciones y juegos de lenguaje constituye “la condición de posibilidad de los sujetos democráticos” (Mouffe, 2005: 22).

Ahora bien, esa defensa de la forma democrática de vida requiere, además del compromiso con ciertos valores comunes, de la existencia de ciertos elementos de juicio intersubjetivos que nos permitan juzgar la adecuación o no a las reglas del juego democrático. Mouffe (1999a) resueltamente afirma que toda comunidad política tiene a disposición criterios para dirimir y separar lo aceptable de lo inaceptable:

Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a condición de permanecer al interior de una tradición dada, con ayuda de las pautas que esa tradición proporciona (...). De aquí el error de un cierto tipo de posmodernismo apocalíptico que quisiera hacernos creer que nos hallamos en los umbrales de una época radicalmente nueva, caracterizada por la deriva, la diseminación y el juego incontrolable de las significaciones (pp. 34-35).

En este marco, Mouffe propone diferenciar entre consensos razonables –en plural– y una forma de consenso racional universal por el que aboga cierto tipo de liberalismo. Según esto, en toda definición –necesariamente excluyente– del bien común debe existir una forma de acuerdo razonable: “«razonable» significa (...) cómo una comunidad política, sobre la base de ciertos principios o de algunos de sus valores, va a *decidir* qué resulta aceptable” (Mouffe, 1999c: 170). Por el contrario, tal como vimos al inicio de este capítulo, Mouffe –de la mano de Schmitt– rechaza la pretensión consensualista y racionalista que permanece apegada a la ficción de una absoluta inclusividad.

Por el contrario, una vez descartada la alternativa de un consenso racional universal, puede advertirse la fuerte impronta wittgensteniana en el tipo de *razonabilidad* que Mouffe (2007) presupone en los acuerdos

contextuales que nos permitirán configurar los límites de lo socialmente aceptable: “Siguiendo a Wittgenstein, afirmo que nuestra lealtad hacia los valores e instituciones democráticos no se basa en su racionalidad superior, y que los principios democráticos liberales pueden ser defendidos sólo en tanto constitutivos de nuestra forma de vida” (p. 129). El enfoque de Wittgenstein nos permite reconocer una multiplicidad de gramáticas, cada una de las cuales se guía por sus propias reglas. Sin ellas no existiría criterio alguno para discernir entre distintos juegos de lenguaje.

Del mismo modo, la gramática específica de nuestra forma de vida permite que nos reconozcamos como miembros de una comunidad democrática y que compartamos juicios y certezas en torno a las reglas que la gobiernan. Se trata de una dinámica convencional y vital que cabe atribuir al pragmatismo de nuestras rutinas (Gamero, 2009: 80). Dicha forma de vida constituye un marco simbólico lo suficientemente estable como para trazar las fronteras del orden democrático. Así, una vez rechazada la apelación a un consenso racional como instancia de juicio universal, queda en pie una forma de razón situada que proporciona los principios y criterios para cuestionar aquello que por no-democrático resulta inaceptable para nosotros. Para decirlo de una vez, en el enfoque de Mouffe persiste la referencia a ciertos consensos que –aunque contextuales, conflictivos y contingentes– proveen las razones compartidas que posibilitan la existencia del sistema democrático como tal.

Descartada la posibilidad de una gramática universal, inmediatamente debemos reconocer la importancia y la inevitabilidad de las gramáticas plurales que proliferan al calor de las diferentes formas de vida. Sin ellas, no existiría juego de lenguaje alguno sino una caótica dispersión de sentidos que impediría la conformación de todo orden lingüístico, social y político; pues la comunicación y el discurso también habrían desaparecido. Según esto, la estabilidad de ciertos elementos comunes de significación resulta algo tan constitutivo para la comunidad política agonística como lo es la inagotable y siempre conflictiva apertura semántica de las ideas que la definen. Incluso en un pensamiento político como el de Mouffe, que parte de una matriz ontológica conflictivista de raíz schmittiana, “esa dimensión de conflicto no puede tampoco agotar el espacio de la política ni su definición: no hay ni podría haber política en una sociedad donde sólo hubiera división y antagonismo” (Rinesi, 2005: 19).

La traducción de los conceptos wittgenstenianos al ámbito del pen-

samiento democrático, tal y como lo emprende Mouffe, requiere asumir un conjunto de criterios y reglas –formales e informales– que le servirán a la comunidad política específica para decidir qué va a considerar como admisible y qué va a rechazar como inaceptable a la luz de ciertas razones compartidas. En este enfoque, no hay ningún parámetro externo a la propia comunidad que ordene esas regulaciones precarias y contingentes; sin embargo, dichas regulaciones están *ya siempre* presentes en nuestra forma democrática de vida. Como individuos socializados en ella, esas reglas constituyen nuestras subjetividades al tiempo que prescriben las *jugadas* que tenemos permitido realizar con nuestras palabras y, por ende, también con los valores ético-políticos que definen el orden democrático.

### 3.5. Conclusiones

Según pudimos observar en el inicio de este capítulo, el planteo democrático desarrollado por Mouffe asume buena parte de los postulados conceptuales formulados por Carl Schmitt. La autora belga comparte con el jurista alemán su crítica hacia los modelos liberales tradicionales. El pecado original de tales enfoques quedaría representado por la negación del carácter excluyente y antagónico de lo político. En esta línea, la clásica oposición schmittiana entre amigo/enemigo pone de manifiesto, precisamente, la ineludible exclusión que implica todo orden político. Esta cuestión permanece inadvertida en las concepciones liberales que se postulan como plenamente inclusivas y que legitiman su pretendida superioridad moral, justamente, a partir de esa inclusividad ficticia. Por el contrario, desde la perspectiva mouffeana –*pace* Schmitt–, en todo orden político –incluso aquellos que se impulsan desde un horizonte democrático– siempre existirán elementos externos a la comunidad política. Más aún, según la comprensión de Mouffe, para que la identidad de la comunidad política pueda alcanzar consistencia ha de existir necesariamente una exterioridad que actúe como condición simultánea de posibilidad e imposibilidad de ese *nosotros*.

Ahora bien, una vez que se han asumido los postulados de Schmitt sobre *lo político*, salta a la vista el complejo problema de cómo podrían evitarse los esquemas totalizantes y antidemocráticos que están en la base de su planteo. En este sentido, tal como hemos visto, Mouffe intenta tomar distancia de las formulaciones del jurista alemán. Para ello propone una crucial diferenciación entre el *antagonismo*, que persiste como tras-

fondo ontológico de todo orden social, y el *agonismo*. Esta última categoría constituye la idea nuclear de toda su propuesta democrática.

A diferencia de una relación de tipo antagonónica, en la cual las diferencias políticas se dirimen entre amigos y enemigos, en un orden político agonístico el conflicto entre las partes adquiere la forma de una lucha *adversarial*. Si dentro del esquema antagonista el enemigo amenaza mi propia existencia y, por lo tanto, su eliminación resulta legítima e ineludible, por el contrario, en el agonismo el adversario aparece como alguien con quien disiento, incluso de forma irreconciliable, pero que respeto en su derecho a pensar diferente. Como adversarios compartimos el mismo espacio simbólico común, que queda delimitado por las ideas de *libertad e igualdad* que ambos reverenciamos. En este tipo de relacionamiento agonístico, las dimensiones empíricas u ónticas del antagonismo pueden ser domesticadas mediante una serie de reglas e instituciones que permiten encauzar nuestras diferencias adversariales. De esta manera, si bien el antagonismo permanece como trasfondo ontológico irreductible, el agonismo garantiza que el conflicto pueda ser tramitado de un modo que evite la lógica amigo/enemigo.

Un rasgo característico de la propuesta mouffeana es la constante apertura semántica a la que quedan expuestas las ideas de libertad e igualdad en tanto ideas definitorias del espacio simbólico democrático. Tal como lo hemos sostenido, estas dos coordenadas axiológicas funcionan como *puntos nodales* privilegiados que anclan la trama lingüística del orden democrático. En torno a estas categorías se libra una disputa discursiva permanente que impide la clausura de sus significados. En efecto, según Mouffe, lo propio del horizonte simbólico democrático será el asegurar dicha apertura semántica para que sus sentidos últimos permanezcan siempre aplazados. Este es un asunto clave sobre el que volveremos en el capítulo siguiente.

Ahora bien, también hemos advertido que, si el elemento determinante del planteo agonístico es la disputa en torno a los significados de la libertad y la igualdad, entonces, esta concepción enfrenta el problema de tener que delimitar el marco simbólico democrático sin disponer del tipo de argumentos fundacionales que tanto se ha empeñado en objetar. Ante esto, la propuesta mouffeana deberá proporcionar ciertos criterios que permitan rechazar aquellos discursos o prácticas que, en nombre de la libertad o la igualdad, se contrapongan a lo que como comunidad política consideramos como democrático. Dicho de otro modo, si bien

en un orden político democrático la libertad y la igualdad pueden adquirir una multiplicidad de acepciones –precisamente, este es el elemento *agonístico* en la propuesta mouffeana– tales ideas no pueden abarcar *cualquier* significado. Pues esto último socavaría la base simbólica común que define nuestra forma democrática de vida.

En este marco, nos hemos valido de la lingüística wittgensteniana para dar respuesta a la intrincada cuestión de cómo puede darse, al mismo tiempo, una apertura ineludible de los sentidos de la libertad y la igualdad, así como una regularidad en el uso de tales categorías de modo que asegure la existencia de *un* juego democrático. Según sostuvimos, el concepto de *juego* desarrollado por Wittgenstein se presenta como un candidato capaz de hacer lugar a ambas dimensiones. Tal como lo hemos indicado, se trata de una dinámica paradójica que permite alcanzar una *regularidad* sostenida en la *dispersión* de prácticas discursivas. De esta manera, una vez rechazada la lógica fundacional universal de una gramática profunda, es posible, no obstante, encontrar una racionalidad que emana de nuestra propia forma democrática de vida. La estructura discursiva más o menos estable de esa forma de vida proporciona mojones de sentido relativamente estables que garantizan la continuidad e inteligibilidad de los significados *aceptados y permitidos* para la libertad y la igualdad. Con ello, se previenen los efectos caóticos de un discurso que, por su absoluta dispersión, deviene ininteligible y anula toda posibilidad de trazar las fronteras del juego democrático.

A partir de tales sedimentos significativos de la libertad y la igualdad, presentes *ya siempre* en la forma democrática de vida, es posible excluir determinados discursos de ese orden simbólico e incorporar otros que no resultan lesivos a nuestro *ethos* democrático. A la luz de este análisis se bosqueja un panorama en donde los consensos constituyen elementos ineludibles para la configuración del horizonte democrático. Así, en el planteo mouffeano –un planteo que parte de la distinción antagónica schmittiana entre amigos y enemigos como el rasgo definitorio del concepto político–, se llega a la paradójica conclusión de que no puede existir política agonística –esto es, política democrática– sin la presencia de ciertos componentes consensuales y racionales anclados en las propias formas de vida.

Una vez más hemos dado con la intuición primordial que vertebra toda esta investigación; esto es, que consenso y conflicto constituyen dos aristas definitorias y simultáneas en la configuración del orden de-

mocrático moderno. En el capítulo que sigue a continuación, pondremos el foco de análisis sobre la fenomenal mutación simbólica que se inaugura con la modernidad y los revolucionarios efectos que este fenómeno supone para el universo político. Desde allí podremos desentrañar las implicancias de una concepción radical de la democracia, concepción que –una vez más– encontrará a Habermas y a Mouffe en posiciones llamativamente convergentes.

## Notas

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este capítulo fue publicada en el artículo “Regularidad en la dispersión: La frontera agonismo/antagonismo en el pensamiento político de Mouffe”, en *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*. Vol. 12, N° 1, Primer Semestre, pp. 131-156.

<sup>2</sup> Cabe preguntarse si dicha objeción a los enfoques “racionalistas” afectaría también al planteo democrático de Habermas. Tal como lo observamos en el capítulo anterior, Mouffe ensaya una fuerte crítica al modelo deliberativo, entre otras cuestiones, por no reconocer el carácter excluyente de lo político. Según esto, la propuesta habermasiana proyectaría construir una comunidad política plenamente inclusiva y, por tanto, racional; algo que para Mouffe resulta fácticamente irrealizable, al tiempo que genera el perverso efecto de invisibilizar las exclusiones políticas de su constitución. Sin embargo, como ya lo señalamos, Habermas podría esquivar estos cuestionamientos si se reconoce la imposibilidad –lógica y fáctica– de alcanzar una superposición plena entre los planos ideales y reales de la comunicación. En efecto, aun cuando el horizonte normativo habermasiano ordena hacer todos los esfuerzos prácticos en aras de lograr una inclusión equitativa de todos los afectados por las decisiones colectivas –precisamente, aquí radicaría la validez normativa–, dicha inclusividad nunca será completa y definitiva. Justamente, para que este principio ético tenga sentido la cesura entre lo incluido y lo excluido debe permanecer siempre abierta. Así, cualquier orden consensual actual podrá ser superado en condiciones epistémicas mejores o en situaciones futuras que aporten nuevos argumentos. De tal manera, siempre habrá razones –existentes o potenciales– que incluir; o, dicho de otro modo, siempre habrá una exterioridad que permanece excluida. Anular la brecha entre lo incluido y lo excluido, entre lo ideal y lo real, implicaría haber arribado a una sociedad reconciliada y plenamente racional. Esto, como hemos sostenido, es enfáticamente rechazado por Habermas.

<sup>3</sup> La idea de “revolución democrática”, que Laclau y Mouffe desarrollan a partir de Claude Lefort, será analizada con mayor detalle en el capítulo siguiente.

<sup>4</sup> Véase, entre otros, Schaap (2007: 68-69); Knops (2007: 117-118); Rummens (2009: 338-339).

<sup>5</sup> En este mismo sentido, Isabel Gamero (2009) sostiene que “ni la libertad ni la igualdad son atributos garantizados por la naturaleza humana, ni por la vida en comunidad, sino que se trata de lo que ella [Mouffe] denomina «significantes vacíos»” (p. 76). Si bien

compartimos la descripción general que hace Gamero, cabe aclarar que –al menos hasta donde conocemos–, Mouffe en ningún momento refiere a las ideas de libertad e igualdad como “significantes vacíos”. Si lo hace, por ejemplo, respecto a la idea de *bien común* [“*a kind of floating empty signifier*” (Mouffe, 1999c: 177)]. Por ello, y para evitar confusiones, preferimos definir las ideas de libertad e igualdad como “puntos nodales”. Tal como lo caracteriza Laclau, el “significante vacío” adquiere la función de representar al sistema discursivo como totalidad. Dicha función es posible, continúa Laclau, “sólo si el carácter diferencial de las unidades significativas es subvertido, sólo si los significantes se vacían de todo vínculo con significados particulares y asumen el papel de representar el puro ser del sistema (...). Es sólo privilegiando la dimensión de equivalencia hasta el punto en que su carácter diferencial es casi enteramente anulado –es decir, vaciándose de su dimensión diferencial– que el sistema puede significarse a sí mismo en su totalidad” (Laclau, 1996: 75). Ahora bien, en el esquema teórico de Mouffe las ideas de libertad e igualdad no podrían vaciarse completamente “de todo vínculo con significados particulares” y asumir la función significativa de representar la totalidad del sistema discursivo democrático, tal como exige la noción de *significante vacío*. Por el contrario, el concepto de “punto nodal” parece adaptarse mejor al rol desempeñado por las categorías de libertad e igualdad en tanto que, como veremos en lo que sigue, se presentan como “puntos discursivos privilegiados” dentro de un sistema discursivo más amplio como es la *gramática* democrática.

<sup>6</sup> La idea del rizoma, desarrollada por Deleuze y Guattari (2002), asume una concepción del lenguaje como una cadena de eslabones semióticos conectados unos a otros de la misma manera en que se conectan las estructuras de ciertas plantas cuyos brotes pueden ramificarse en cualquier punto, actuando a veces como raíces, otras como tallos y otras como ramas: “En sí mismo, el rizoma tiene formas muy diversas, desde su extensión superficial ramificada en todos los sentidos hasta sus concreciones en bulbos y tubérculos (...). Un eslabón semiótico es como un tubérculo que aglutina actos muy diversos, lingüísticos, pero también perceptivos, mímicos, gestuales, cogitativos (...). En la lengua siempre se pueden efectuar descomposiciones estructurales internas: es prácticamente lo mismo que buscar raíces” (pp. 12-13).

<sup>7</sup> En línea con este reparo que plantea Benhabib, Ilan Kapoor (2002) señala que la crítica a la razón universal y la falta de alternativas al “trascendentalismo” en el que queda encerrado el enfoque de Mouffe, nos dejarían “sin posibilidades de defender las prácticas democráticas o de cuestionar aquellas no democráticas” (p. 474).

<sup>8</sup> Si bien en este pasaje Laclau y Mouffe refieren específicamente a la ausencia de contenidos apriorísticos de una “democracia radicalizada” o de una “política de izquierda”, estas consecuencias pueden hacerse extensivas a la propuesta agonística desarrollada por Mouffe.

<sup>9</sup> En oposición a la interpretación de la propuesta mouffeana que venimos desarrollando, Andrew Knops critica la apropiación que Mouffe hace de Wittgenstein. Knops (2007) imputa a Mouffe una lectura en donde “los diferentes usos del lenguaje, en diferentes juegos, es tan variada y diversa como para resultar ingobernable por reglas, hasta eliminar cualquier posibilidad de comunicación razonable” (p. 123). Como veremos enseguida, esta objeción pierde fuerza si se atiende a la intuición mouffeana fundamental según la cual, en el interior de una comunidad dada, siempre resulta posible juzgar entre prácticas aceptables e inaceptables.

## Capítulo IV: Incertidumbre y radicalidad democrática<sup>1</sup>

### 4.1. Introducción

En los últimos dos capítulos analizamos el tratamiento que Habermas y Mouffe dispensan a las categorías del consenso y del conflicto político. Desde luego, en una y en otra propuesta teórica se destinan espacios y énfasis distintos en la tematización de estos conceptos. No obstante, en tanto los dos enfoques retienen determinados componentes consensuales y conflictivos de las prácticas políticas, es posible afirmar que ciertas acepciones de estas categorías se replican en ambos modelos democráticos. A partir de dicha superposición parcial de las concepciones deliberativa y agonística, en el presente capítulo procuraremos mostrar la convergencia de tales enfoques en la misma comprensión simbólica del horizonte político moderno y en la simultánea adscripción a una vertiente radical del universo democrático.

Habermas y Mouffe sostienen concepciones democráticas que se autodefinen como *radicales*. Por su parte, el aspecto de radicalidad de tales modelos cobra fuerza en cuanto se indaga el andamiaje simbólico que configura la sociedad democrática. Una referencia ineludible para abordar ese terreno simbólico es la perspectiva desarrollada por Claude Lefort. Este autor francés focaliza sobre la manera en que la invención del imaginario democrático moderno, potenciado por la expansión del ideario igualador y libertario, logra romper con los tradicionales criterios estamentales de diferenciación entre los hombres. Según Lefort, fue esta revolucionaria mutación simbólica la que permitió que la sociedad democrática disolviera los marcadores de certeza que dominaban en el Antiguo Régimen, al tiempo que se generara un vaciamiento del lugar del poder soberano. Con matices propios, la influencia del planteo lefor-

tiano puede rastrearse tanto en los planteos habermasiano y mouffeano.

Esta peculiar caracterización del imaginario democrático, como incertidumbre de sus fundamentos últimos y como vacío simbólico del lugar del poder, permite considerar al orden democrático moderno como inscripto en una compleja articulación que entronca simultáneamente con los principios de la *soberanía popular* y de los *derechos individuales*<sup>2</sup>. A la postre, tanto Habermas como Mouffe advertirán sobre la insuficiencia de aquellas concepciones políticas que encarnan, de manera unilateral, uno y otro principio: de un lado, ciertas concepciones liberales que reconocen exclusividad al andamiaje institucional de los derechos individuales, del otro, algunas teorías democráticas de raigambre roussoniana en donde la soberanía popular trasciende cualquier intento de limitación.

En esta línea, el enfoque habermasiano emprende un intento por *resolver* esta clásica disyuntiva. A partir de su tesis de *cooriginalidad*, Habermas sostendrá que –aun cuando en la práctica derechos individuales y soberanía popular pudieran entrar en colisión–, desde un punto de vista conceptual ambos principios se presuponen recíprocamente y, por lo tanto, ninguno de ellos debería privilegiarse por sobre el otro. Mouffe, por su parte, considera que la conciliación entre las dos tradiciones políticas que encarnan uno y otro principio –el liberalismo y la democracia respectivamente– surge como una *contingencia* histórica propia de la modernidad. De allí que, según la autora belga, la articulación entre soberanía popular y derechos humanos representa un fenómeno *paradójico* que impide cualquier intento de resolución de orden lógico o conceptual. Sin embargo, Mouffe concibe que el *locus* específico en donde se juega la democracia moderna se constituye, precisamente, en torno a la tensión que encierra aquella paradoja. Por consiguiente, todo orden democrático moderno ineludiblemente quedará instituido dentro de los límites establecidos por esos dos principios políticos fundamentales.

A la luz de esta comprensión es posible destacar que, pese a las diferencias conceptuales existentes, ambos enfoques convergen en el reconocimiento de la soberanía popular y los derechos humanos como principios constitutivos del universo democrático moderno. Si se perdiera de vista alguno de estos dos principios, la identidad de la forma de vida democrática, tal y como la comprendemos, quedaría sustancialmente menoscabada hasta convertirse en algo irreconocible. En último término, tanto Habermas como Mouffe aceptan el equilibrio dinámico

que, en el interior de este orden político, se establece entre soberanía popular y derechos individuales. Tanto sea que se interpreten como elementos cooriginales o paradójicos, estos dos pilares cimentan la estructura normativa de sus respectivos proyectos democráticos.

Por su parte, la indagación de este horizonte a la luz del prisma simbólico de la sociedad democrática, en tanto sociedad que ha disuelto toda referencia trascendental de justificación, permite abordar los modelos deliberativo y agonístico como inscriptos en una misma concepción *radical* de la democracia. Sin renegar de los valores liberales clásicos, dicha concepción rechaza la posibilidad de encorsetar la voluntad soberana del *demos* en un esquema rígido e inamovible de restricciones prepolíticas. Desde esta óptica, si bien debe admitirse el papel clave que desempeñan los derechos individuales en el orden democrático, es preciso reconocer su inmanencia social y aceptar su naturaleza histórica y dinámica. Pues, en tanto la sociedad democrática ha roto lazos con toda trascendencia, la democracia será radical si –y solo si– es capaz de autocomprenderse desde su inmanencia social como un proyecto siempre perfectible, abierto e inconcluso. De manera inversa, conjeturar la idea de democracia como orden plenamente logrado supondría recrear una imagen de sociedad reconciliada apegada a alguna forma de fundamentación última. Esto, como lo indican ambos autores, debería ser enfáticamente rechazado.

Así, en una primera parte de este capítulo, abordaremos el horizonte simbólico que se abre a partir de la revolución democrática moderna (4.2.). Luego de introducir el problema al que nos enfrenta la acepción radical del ideario democrático (4.2.1.), analizaremos la manera en que Lefort describe el registro simbólico de este tipo de sociedad como incertidumbre de sus fundamentos últimos y vaciamiento del lugar del poder (4.2.2.). A partir de esta caracterización, advertiremos sobre dos potenciales patologías que amenazan *desde dentro* al orden democrático: por un lado, el riesgo de un vacío efectivo de poder y la consecuente dispersión de la figura del pueblo; por otro lado, el peligro que supone la saturación de ese vacío simbólico que define al poder democrático (4.3.). Todo ello nos llevará a considerar las respuestas que Habermas y Mouffe ensayan ante el problema de cómo fundamentar el reconocimiento de ciertos derechos individuales, capaces de garantizar un ámbito particular de autonomía privada, a partir de una dinámica social inmanente y enlazada a la idea de autonomía pública que recae en un *demos* soberano (4.4.).

En el siguiente apartado, analizaremos la divergencia teórica que,

en tal contexto, separa a las perspectivas de Habermas y de Mouffe (4.5.). Sostendremos que, aun cuando existe una evidente incompatibilidad entre la tesis habermasiana de cooriginalidad de derechos humanos y soberanía popular (4.5.1.), y la comprensión paradójica y contingente de esta articulación que adopta Mouffe (4.5.2.), tal divergencia no acarrea efectos inmediatos para el entramado de prácticas que definen el horizonte simbólico de la democracia moderna (4.5.3.). Finalmente, retomaremos la idea de radicalidad que impregna a estas comprensiones y que las lleva a impulsar un proceso de continua profundización y ampliación del ideario de libertad e igualdad; un proceso que, al tiempo que se vuelve consciente de la precariedad de sus fundamentos últimos, nos señala la naturaleza abierta e infinita del orden democrático (4.6.).

## 4.2. El horizonte simbólico de la democracia moderna

### 4.2.1. La adjetivación radical del pensamiento democrático

Tanto la democracia deliberativa como el pluralismo agonístico se autocomprenden como concepciones *radicales* de la democracia. Así, por ejemplo, en el prefacio de *Facticidad y validez* Habermas (1998a) señala que “bajo el signo de una política completamente secularizada, el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin *democracia radical*. Convertir este presentimiento en una idea es la meta de la presente investigación” (p. 61)<sup>3</sup>. En Mouffe, la adscripción radical de su pensamiento se patentiza ya en el subtítulo de su obra más influyente: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. De hecho, la última parte de este libro se ocupa explícitamente de desarrollar tal concepción *radical* de la democracia.

Ahora bien, ¿qué implica decir que una propuesta política adscribe a una vertiente *radical* de democracia? Desde luego, no parece sencillo encontrar una definición precisa y unívoca de lo que implica tal adjetivación. Cohen (1999), por ejemplo, considera que, en contraposición a otras comprensiones democráticas de corte elitista, desde una perspectiva radical el hecho fundamental de la sociología política es “la relación comunicativa horizontal entre ciudadanos iguales; la democracia se instituye así como la infraestructura para esa relación y hace que el ejercicio del poder colectivo sea sensible a ella” (p. 388). Resulta evidente

que esta primera aproximación estipula una definición demasiado amplia del asunto que lleva a incluir a una multiplicidad de corrientes democráticas; todas ellas, con matices conceptuales propios.

Sin embargo, tal como lo advierte Norval (2001), pese a los elementos distintivos que separan a las diversas concepciones radicales de la democracia, todas ellas comparten dos elementos fundamentales: “primero, el compromiso con una crítica a la democracia liberal y, segundo, un intento por retener dimensiones de la tradición liberal al mismo tiempo que promover su democratización en un sentido más profundo” (p. 724). Este doble propósito que, según indica la autora, define al pensamiento democrático radical bien puede registrarse en las propuestas habermasiana y mouffeana. En efecto, ambas conjugan una crítica a la concepción liberal clásica de la democracia con un impulso a la extensión y profundización de la autonomía horizontal de la ciudadanía.

Sin embargo, como veremos a lo largo de este capítulo, el objetivo de conciliar estas dos intenciones no está exento de complicaciones. Pues, estos dos lineamientos –i) la aceptación crítica de la tradición liberal y ii) el intento de profundizar el aspecto democrático de esta tradición–, pueden tomar direcciones independientes e, incluso, resultar en propósitos decididamente opuestos. Mientras que, por un lado, resulta contra intuitivo que la tradición política liberal –y el conjunto de derechos individuales asociado a ella– disponga de una prioridad absoluta y pueda hacerse valer con independencia de la autonomía pública y la soberanía popular; por otro lado, queda claro que “el rol de los derechos de autonomía privada (...) desde una perspectiva democrático radical es incierto” (Cohen, 1999: 388).

Desde esta última arista, la sospecha aparece asociada al halo de incertidumbre que, desde la perspectiva del individuo, supone atribuir plena capacidad de autodeterminación a un colectivo democrático. Esto último justifica los fuertes temores que despierta una potencial vulneración del cúmulo de derechos que el ciudadano goza en tanto individuo. Así, la desconfianza inherente a la adjetivación radical de la democracia, como indicativo de una forma de sociedad que deposita toda su confianza en la decisión soberana del conjunto de sus miembros, permanece como algo latente.

Desde el otro costado, sin embargo, en una autocomprensión consecuentemente democrática se miraría con perplejidad el intento liberal por constreñir el orden político a una ingeniería institucional definida

de antemano. Pues, al asumir tal concepción estaríamos privando a los ciudadanos de una parte importante de su capacidad decisoria: aquella que refiere, precisamente, a su propia forma de organización. A la par, la concepción de derechos individuales como derechos prepolíticos implica encapsular ciertas esferas y aislarlas del poder soberano que habría de garantizarse a una comunidad democrática. Estas dos aristas, en tanto *sospecha* y en tanto *insatisfacción* de la comprensión democrática, configuran una suerte de disyuntiva que atraviesa de manera soterrada todo el ancho del pensamiento democrático radical.

En cierta forma, los planteos deliberativo y agonístico, al postularse como proyectos radicales en el sentido que venimos señalando, quedan atrapados en esta encrucijada. Precisamente, la intención fundamental que se persigue en este capítulo es considerar a Habermas y a Mouffe como autores que adscriben a tal horizonte radical de la democracia. Para ello resulta necesario volver la mirada hacia las características simbólicas implicadas en el imaginario democrático abierto por la modernidad. Pues, solo a partir de este tipo de indagación será posible avizorar el alcance que la radicalidad del pensamiento democrático tiene para la institucionalización de tal orden político, así como para imaginar alternativas que puedan lidiar con el desafío al que nos expone este tipo de pensamiento.

La exploración simbólica del horizonte democrático excede el tipo de análisis que focaliza exclusivamente en los mecanismos institucionales que, desde cierto pensamiento politológico tradicional, sirven para definir a un sistema político como un sistema democrático. Desde luego, tampoco se trata de desconocer la importancia de tales procedimientos institucionales. Sin embargo, nuestro propósito apunta a traspasar ese corte analítico y ponderar las cruciales intuiciones simbólicas y normativas a las que recurren Habermas y Mouffe para definir sus respectivos proyectos democráticos como proyectos *radicales*. En el marco de tal indagación la referencia a los conceptos de Claude Lefort resultan ineludibles.

Lefort ha llamado la atención sobre la “voluntad de objetivación” que pervive en buena parte del pensamiento politológico contemporáneo. Según el autor francés, el punto de vista de la ciencia política a menudo olvida el hecho de que no existe ningún elemento social que pudiera preexistir a su puesta en forma [*mise en forme*] puesta en sentido [*mise en sens*] y puesta en escena [*mise en scène*] de la sociedad democrática como tal. *Puesta en forma*, como su propio punto de conformación; *puesta en sentido*, porque a partir de ella el espacio social se despliega como un espacio

de inteligibilidad que articula de manera singular aquello que será tenido por verdadero o falso, justo e injusto, lícito o prohibido, normal o patológico; y, *puesta en escena*, porque este espacio contiene una semi-representación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica, despótica, democrática o totalitaria (Lefort, 1985: 76).

Según la interpretación lefortiana, la voluntad de objetivación implicada en la ciencia política, además de eludir este *momento fundante* de lo social, “nos hace soslayar que el pensamiento que se conforma en cualquier forma de la vida social, tiene que ver con un material que contiene su propia interpretación y cuya naturaleza está constituida en parte por su significación” (Lefort, 1985: 76). De allí que, para poder comprender un determinado orden político, resulta imprescindible desentrañar las dimensiones de sentido que dan *forma* a la sociedad en cuestión.

Es en este punto donde una concepción simbólica tal como la que propone Lefort adquiere relevancia a la hora de pensar la democracia de un modo *radical*. Según afirma Norval (2001), justamente, la condición de posibilidad para la radicalización de la democracia debe considerar:

[...] aquello que permite el vaciamiento del lugar del poder, es decir, la ausencia de un principio trascendente del orden político. Junto con la modernidad se instaura el reconocimiento de que los principios de ordenamiento social son inmanentes y, por tanto, políticos (sujetos a disputa) y contingentes (históricamente articulado) (p. 726).

Como es lúcidamente registrado por Lefort, será a partir de esta apertura social a una indeterminación última de sus fundamentos que la democracia pueda ser pensada desde su arista radical. De allí la importancia de volver la mirada hacia el planteo de este autor francés ya que en él se anuncia una forma de sociedad que permite presagiar la radicalización del ideario democrático.

#### 4.2.2. *La inmanencia democrática: incertidumbre y vacío*

La mirada de Lefort advierte sobre la profunda mutación simbólica que significó la “revolución democrática” de fines del siglo XVIII y que socavó para siempre los fundamentos de la distinción entre los hombres. Dicha revolución consagró el imaginario de la libertad y la igualdad como un horizonte de legitimación ante el cual ningún ordenamiento político posterior puede mostrarse indiferente. Esta transformación solo

adquiere relevancia cuando se la compara con la forma en que se estructuraban las relaciones de poder en el Antiguo Régimen, un poder que permanecía *incorporado* en la persona del rey. Aquella sociedad, representaba su unidad y su identidad en la figura del cuerpo físico del rey.

El esquema monárquico de representación se consolidó durante la Edad Media al calor de los patrones de integración religiosa que conferían legitimidad al rey, cuyo cuerpo se investía de una dignidad a la vez sagrada y terrenal:

El príncipe era un mediador entre los hombres y los dioses, o bien, bajo el efecto de la secularización y de la laicización de la actividad política, un mediador entre los hombres y las instancias trascendentes de la Justicia soberana y de la Razón soberana (Lefort, 2004: 47).

Su cuerpo “llevaba en sí mismo, (...) el principio de la generación y del orden del reino” (Lefort, 1990: 189). La fórmula corpórea que el poder asume durante el periodo monárquico sugiere que este poder era inseparable del cuerpo del rey, quien era su depositario legítimo y exclusivo. Su figura encarnaba la fuente trascendente del orden del mundo y, por lo tanto, ese orden se sustraía a la incidencia de los hombres (Pol-tier, 2005: 60).

Con la revolución democrática inaugurada con la modernidad se disuelve no solo la corporalidad de la sociedad sino también la unificación que en la persona del príncipe se establecía entre las instancias del poder, del saber y de la ley (Lefort, 2004: 48). La autonomía del saber, hasta entonces incuestionada, aparece ahora como el objeto de una continua interrogación sobre los fundamentos de la verdad. La autonomía de la ley democrática, a diferencia de la ley monárquica, se caracteriza por la imposibilidad de fijar su esencia definitiva. En la actualidad, el derecho surge como un fenómeno que no puede desligarse del debate incesante sobre su fundamento, sobre la legitimidad de lo establecido y sobre lo que debe ser; un debate que se dirige tanto a los fines de la acción política como a aquello que le confiere justificación. Así, “la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber” (Lefort, 2004: 50).

Precisamente, el cuadro del monarca guillotinado por la Revolución francesa pone en escena “la desincorporación del cuerpo místico, trascendente del rey, lo cual deja vacío el lugar del poder y corta el lazo entre

la sociedad y su fundamento legitimador trascendente” (Marchart, 2009: 129-130). En contraste, luego de la irrupción democrática, “quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder” (Lefort, 1990: 190). Si bien la democracia moderna continuará remitiendo a ciertas ideas unificadoras como el *pueblo* o la *nación*, tales referencias ya no disponen de una encarnación real y concretista como ocurría en el orden monárquico. Por el contrario, en esta forma de sociedad *lo simbólico queda sustraído de lo figurativo*:

[...] el pueblo, la nación, y el Estado se erigen en entidades universales, y todo individuo, todo grupo, está igualmente referido a ellas. Pero ni el Estado, ni el pueblo, ni la nación figuran como realidades sustanciales. Su representación depende de un discurso político y de una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate (Lefort, 2004: 49).

De esta manera, aun cuando el poder en la democracia moderna procure constantemente un *signo* como el pueblo o la nación en donde encarnarse, desde el momento en que ese signo ha dejado de ser *nombrable* o *configurable*, ningún sujeto político –ni individual, ni colectivo– podrá ocupar el lugar de mediador absoluto y hablar en nombre del todo. De esta manera, se admite tácitamente que la nación o el pueblo no son sustancialmente *uno* y que, estrictamente hablando, la sociedad democrática “no es reductible a una comunidad, puesto que el ejercicio del poder [democrático] es siempre dependiente del conflicto político” (Lefort, 2004: 34). Desde esta óptica, precisamente hay política democrática solo allí donde se acepta la división social como algo inerradicable. La radical indeterminación de fundamentos a la que queda expuesta esta forma de sociedad y el hecho de que el poder no pueda ser figurado o encarnado “no es un hecho sin más asumido, es el producto de una obligación incondicionada, es decir, a falta de la cual el régimen sería destruido” (Lefort, 2004: 33).

La cuestión crucial que nos importa resaltar aquí es que tanto Habermas como Mouffe convergen en esta misma imagen de la sociedad democrática: una estructura simbólica fragmentada, carente de garantías trascendentes que le den fundamentos de legitimidad y cuyo poder soberano aparece diseminado en la pluralidad de un pueblo que, como totalidad, resulta irrepresentable. Todos estos elementos abonan en la radicalidad de las propuestas democráticas impulsadas por cada uno de estos autores.

Mouffe remite reiteradamente al pensador francés y a la comprensión

simbólica de la democracia que este autor desarrolla. Si bien en casi todos sus escritos hay referencias a la descripción lefortiana, es en *Hegemonía y estrategia socialista* donde esta apropiación alcanza mayor nivel de detalle. Allí, Mouffe destina varias páginas a analizar el cuadro que hemos bosquejado más arriba. Tal como ella lo asevera, “Lefort ha mostrado de qué modo la «revolución democrática», como terreno nuevo que supone una mutación profunda a nivel simbólico, ha implicado una nueva forma de institución de lo social” (Laclau y Mouffe, 1987: 211). En línea con este autor, según Mouffe la Revolución francesa trae aparejada una decisiva transformación de los fundamentos políticos del mundo<sup>4</sup>: “Es allí donde se sitúa (...) la verdadera discontinuidad: en el establecimiento de una nueva legitimidad, en la invención de la cultura democrática” (Laclau y Mouffe, 1987: 175). Con este dislocamiento de la forma social premoderna, se introduce una nueva conciencia del tiempo, un nuevo concepto de la práctica política y una nueva idea de la legitimidad:

Esta ruptura con el *Ancien Régime*, (...) proporcionará las condiciones discursivas que permiten plantear a las diferentes formas de desigualdad como ilegítimas y antinaturales, y de hacerlas, por tanto, equivalentes en tanto formas de opresión. Esto es lo que va a constituir la fuerza subversiva profunda del discurso democrático, que permitirá desplazar la igualdad y la libertad hacia dominios cada vez más amplios, y que servirá, por tanto, de fermento a las diversas formas de lucha contra la subordinación (Laclau y Mouffe, 1987: 175).

Al mismo tiempo, la comprensión lefortiana de un poder no sustancialista e imposible de ser corporeizado por sujeto político alguno, resulta equivalente al rechazo que Mouffe plantea frente a las derivas totalitarias del pensamiento de Schmitt, quien considera “la unidad del pueblo tan sólo según el modo de la unidad sustantiva” (Mouffe, 2003: 71). Como ya lo indicáramos en el capítulo anterior, la autora acepta la idea schmittiana según la cual la autoafirmación de una comunidad política no puede separarse de la lucha misma por la definición del pueblo y la constitución de su identidad. A fin de evitar la disolución del tejido social, Mouffe acepta la necesidad de reconstruir una cierta unidad simbólica del orden democrático a partir de referencias al pueblo o la nación. Sin embargo, nuevamente en consonancia con Lefort, sostiene:

Esta identidad, sin embargo, nunca puede constituirse plenamente, y

sólo puede existir mediante múltiples formas de *identificación* en competencia. La democracia liberal es precisamente el reconocimiento de esta distancia inherente entre el pueblo y sus diferentes identificaciones. De ahí la importancia de dejar este espacio de impugnación permanentemente abierto (Mouffe, 2003: 71).

Al contrario de lo que sucede con Mouffe, en muy pocas ocasiones Habermas hace referencia de manera directa al desarrollo conceptual de Lefort<sup>5</sup>. Sin embargo, vistas las cosas en conjunto, la comprensión habermasiana respecto de las condiciones simbólicas inauguradas por el imaginario democrático de la modernidad resulta coincidente con el planteo lefortiano en ciertos aspectos clave. Asimismo, en el contexto de sus recientes escritos sobre la religión, el autor alemán vuelve ahora con cierto detalle al planteo de Lefort reforzando la impresión de convergencia entre sus planteos. Así, por ejemplo, Habermas (2011) asume la conceptualización lefortiana de *puesta en forma, puesta en sentido y puesta en escena*, para destacar el hecho de que las sociedades alcanzan un desarrollo suficiente de autocomprensión organizativa solo cuando se instituyen las instancias simbólicas que permiten su propia inteligibilidad (p. 29). Fundamentalmente, en el marco del análisis simbólico sobre la autocomprensión de la sociedad democrática, los dos principios cardinales del pensamiento lefortiano —la *vacuidad del lugar del poder* y la *disolución de los marcadores de certeza*— se integran sin disonancias dentro de la perspectiva habermasiana.

En efecto, ya desde *Historia y crítica de la opinión pública*, existe en Habermas (1981) la preocupación por dar cuenta de ese impulso igualador y libertario que, temporalmente abierto con la modernidad, se patentiza en la fuerza igualadora de la argumentación. Allí, Habermas registra el desarrollo de la “publicidad burguesa” a partir de algunas experiencias históricas en Francia y Alemania. Este proceso, que tiene su base en los salones literarios, en las casas de café y en las sociedades secretas de principios y mediados del siglo XVIII, comienza a minar paulatinamente las tradicionales jerarquías sociales. La coincidencia de burgueses y nobles en estos nuevos espacios públicos permite eludir la exclusividad estamental y las diferenciaciones sociales, al tiempo que desarrolla un trato social que “impone, tendencialmente, frente al ceremonial de los rangos, el tacto de la igualdad de calidad humana de los nacidos iguales. La paridad sobre cuya base, y sólo sobre cuya base, puede la autoridad del argumento afirmarse, y terminar prevaleciendo” (p. 74).

Según Habermas, estas corrientes igualadoras encontrarán su impulso decisivo en las experiencias revolucionarias del último cuarto del siglo XVIII. Por su parte, las asambleas constituyentes de París y Filadelfia serán las encargadas de escribir los epitafios de una forma de legitimación del poder político encarnado en la figura del príncipe. Este movimiento constituyente instituye los dos nuevos idearios que servirán de fundamento al poder político moderno: “*Democracia y derechos humanos* constituyen el núcleo universalista del Estado constitucional que, en sus distintas variantes, nació de la Revolución Americana y de la Revolución Francesa”<sup>6</sup> (Habermas, 1998a: 592). En este sentido, el reconocimiento de los derechos al hombre, en tanto individuo y no como miembro de un estamento social, produce una “progresiva inclusión de la población en el *status* de ciudadano” (1999b: 111).

Con todo, la idea de *autodeterminación ciudadana* –inscripta en el moderno Estado constitucional– consigue revolucionar definitivamente “los fundamentos de legitimación del poder” (1999b: 127). Con la mirada puesta en ese escenario postmetafísico de fundamentación, Habermas desarrollará su propuesta democrático-deliberativa como un intento por reconstruir los presupuestos pragmáticos de la comunicación argumentativa que se proyectan en las estructuras formales e informales de los modernos Estados constitucionales. En definitiva, dicha concepción procurará “mostrar cómo, en la situación de sociedades complejas como son las nuestras, cabe entender de modo distinto y nuevo la vieja promesa de una autoorganización jurídica de ciudadanos libres e iguales” (1998a: 69).

En este contexto, Habermas retoma la idea de soberanía popular a partir de los desarrollos de Julius Fröbel. Los planteos de este último acompañan la perspectiva lefortiana sobre la vacuidad del lugar del poder y la institución de la división y el conflicto como componentes inherentes de la forma democrática de sociedad. Fröbel propone una interesante vinculación entre el principio de la libre discusión y el principio de la decisión mayoritaria. Según lo plantea, la decisión mayoritaria que expresa el resultado de un proceso legislativo debería entenderse como un acuerdo *presuntamente racional*, pero siempre *condicionado*:

La discusión hace que las convicciones, tal como se han desarrollado en el espíritu de los distintos individuos, obren unas sobre otras, las clarifica, y amplía el círculo de su reconocimiento. La forma práctica concreta que cobra el derecho es consecuencia de la evolución y reconocimiento de la conciencia jurídica teórica previa de la sociedad,

pero esa forma concreta sólo puede producirse de una manera, a saber, mediante la votación y decisión por mayoría de votos (Fröbel, 1975: 96, en Habermas, 1998a: 601).

La decisión acordada por una mayoría ha de tomarse entonces de forma tal “que su contenido pueda considerarse el resultado racionalmente motivado, pero *fallible*, de una discusión acerca de lo que es correcto, *provisionalmente* cerrada por imponerlo así la necesidad de decidir” (Habermas, 1998a: 601). La minoría, que en esa decisión colectiva ve frustradas sus preferencias, no tiene más remedio que aceptar y suscribir el deseo mayoritario. Sin embargo, a esa minoría no se le exige que renuncie a su voluntad sino, antes bien, se le obliga a que *momentáneamente* renuncie a la aplicación práctica de su convicción. Con ello se eluden las consecuencias totalizantes de una concepción *concretista* del pueblo como un cuerpo moral y colectivo. Así, mientras que en Rousseau o en Schmitt el soberano *encarna* el poder, “el público de Fröbel ya no es un *cuerpo*, sino sólo el proceso de múltiples voces de una formación de la opinión y la voluntad comunes, que disuelve el poder” (Habermas, 1998a: 601-602).

Si bien la sociedad democrática no puede eludir la apelación a ideas unificadoras del poder democrático como el pueblo o la nación, el planteo habermasiano –vía Fröbel– elimina de estas ideas la homogeneidad corpórea de una comunidad sustantiva: “El pueblo, del que habría de provenir todo poder organizado estatalmente, no es ningún sujeto singular dotado de voluntad y conciencia. El pueblo sólo aparece en plural” (Habermas, 1998a: 595). El soberano no queda asociado ya a ningún macro sujeto colectivo ni a ningún individuo particular, sino que se esparce en los anárquicos flujos comunicativos de la esfera pública. En este marco, la idea de soberanía popular se *desustancializa*, se vuelve anónima y se *disuelve en la intersubjetividad* del discurso: “La soberanía, enteramente dispersa, ni siquiera se encarna en las cabezas de los miembros asociados, sino –si es que todavía se quiere seguir hablando de encarnaciones– en esas formas de comunicación carente de sujeto” (Habermas, 1998a: 612).

Con todo, podemos observar cómo esta idea no sustancialista de la soberanía popular y su consiguiente diseminación en los flujos comunicativos descentrados de la esfera pública, entronca con el paisaje democrático que bosqueja Lefort. Según las propias palabras de Habermas (2011), en este universo:

[...] el poder soberano del rey se ha disuelto, descorporizado y se ha dispersado en los flujos comunitarios de la sociedad civil y, al mismo tiempo, ha asumido la forma de los procedimientos tanto de las elecciones generales como de las numerosas deliberaciones y decisiones de los múltiples órganos políticos. Claude Lefort tiene razón al sostener que la soberanía dejó un “lugar vacío” (p. 27).

En definitiva, y este es un punto al que arriban tanto el planteo de Lefort como así también los de Habermas y de Mouffe, la revolución democrática abre una época incierta en la que el poder permanece como algo no corporizado, de allí su vacuidad. En este horizonte, “la unidad no puede borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inaprensible, indomeñable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero cuya identidad no cesará de plantear interrogantes o bien permanecerá latente” (Lefort, 1990: 76). Este escenario vertiginoso, surcado por una incertidumbre fundamental, constituye el trasfondo simbólico y la condición de posibilidad para una sociedad capaz de fundamentarse a partir de sí misma y sin el recurso apacible que representan las garantías trascendentes.

### **4.3. El doble precipicio democrático: dispersión de la unidad y unificación de lo disperso**

La descripción democrática lefortiana bosqueja el cuadro de una sociedad que ha soltado las amarras que otrora la sujetaban a formas metafísicas de legitimación. Por el contrario, si el orden democrático aspira a ser consecuente con su condición postmetafísica ha de resolver inmanentemente el problema de su justificación y su institución; una institución que, por otra parte, queda expuesta a la constitutiva precariedad de sus fundamentos. De esta manera, y tal como en el Capítulo I lo indicáramos para el caso mouffeano, el único fundamento *necesario* de esta sociedad es, paradójicamente, el de su propia condición *contingente*: “La imposibilidad de ese fundamento [último] es la condición de posibilidad necesaria de los fundamentos en plural, de la misma manera que la contingencia concierne a los «fundamentos *contingentes*» constituye una contingencia necesaria” (Marchart, 2009: 44).

A su modo, esta paradoja se replica también en el planteo de Habermas. En la dirección de la comprensión postmetafísica de pensa-

miento que asume este autor, su propuesta de democracia deliberativa solo puede reconocer como legítimo aquel proceso político que:

[...] se haya producido bajo reservas falibilistas y sobre la base de libertades comunicativas anárquicamente desencadenadas. En el rebullir, en el torbellino e incluso vértigo de esa libertad no hay ya puntos fijos si no es el que representa el procedimiento democrático mismo (Habermas, 1998a: 255).

En otras palabras, Habermas asume una incertidumbre última respecto de los resultados que pudieran alcanzarse mediante ese procedimiento democrático. Más aun, el procedimiento democrático mismo ha de fundamentarse desde la inmanencia de ese anárquico torbellino comunicativo carente de certezas definitivas. En esta misma línea, según lo sostiene James Ingram (2006), desde la óptica lefortiana el elemento distintivo de la democracia no es prioritariamente la igualdad, la libertad o el poder popular, sino más bien “la indeterminación, una propiedad negativa que mantiene abiertos sus contenidos positivos” (p. 42).

Sin embargo, la reverencia de esa contingencia coloca a la sociedad democrática ante un dilema crucial: la ausencia de certidumbres últimas en las que anclar el orden social cancela la posibilidad de trazar límites claros a la voluntad soberana. Tal situación conlleva la potencial anulación de toda libertad y, a la postre, la aniquilación de la democracia como tal. Esta aniquilación no proviene de un ataque externo, antes bien, asoma como uno de los eventuales desenlaces de esa precariedad crónica que (im)posibilita al *orden* democrático. En cierta manera, el germen de su destrucción se encuentra latente en el interior de esta forma de sociedad. A la luz de esta potencial auto-aniquilación, Lefort registra lúcidamente dos potenciales degeneraciones que acechan sobre la democracia.

De un lado, la obsesión liberal que, en el afán de controlar los impulsos totalizantes de una voluntad ilimitada, realza la figura del Estado de derecho hasta convertirla en la autoridad final de la sociedad. No obstante, tal fijación de límites específicos al poder popular oscurece el hecho de que los derechos individuales que ese Estado de derecho viene a proteger son siempre instituidos políticamente y que la unidad política de la democracia depende, precisamente, de la generación de esos derechos en una práctica democrática colectiva (Rummens, 2008: 368). Soslayando el ineludible papel unificador que, en este contexto,

juega la autodeterminación democrática y asentando todo el peso de la integración social en unos derechos individuales anteriores a la interacción política, el liberalismo conduce a la potencial *dispersión de la unidad social* en una multiplicidad de individuos que se conducen como mónadas aisladas y auto-referidas:

[...] el pensamiento liberal (...) borra simultáneamente la cuestión de la soberanía y la del sentido de la institución, siempre ligada a la cuestión última de la legitimidad de lo que es (...); finalmente, plantea como reales solamente a los individuos y a las coaliciones de intereses y de opiniones. En esta última perspectiva, cambiamos la ficción de una unidad en sí misma por la de una diversidad en sí (Lefort, 2004: 77).

El temor que genera dicha desintegración social suministra el caldo de cultivo propicio para la segunda forma de degeneración democrática. Pues, en el intento por dar con alguna referencia capaz de aglutinar su fragmentación, la sociedad democrática es fácilmente seducida por líderes o partidos que le prometen reconstruir su unidad social armónica y homogénea. El miedo a la pura dispersión de la sociedad encubre su nefasta contracara; esto es, la regresión hacia una absoluta *unificación de su dispersión*:

La referencia a un lugar vacío cede ante la imagen insostenible de un vacío efectivo. (...) En esas situaciones límite se efectúa una fantástica inversión de las representaciones que ofrecen el indicio de una identidad y de una unidad sociales, y se anuncia la aventura totalitaria (Lefort, 2004: 78).

Mientras que en la patología liberal de la diversidad en sí misma el lugar del poder tiende a desaparecer por completo, la patología democrática opuesta, en tanto restaura la figura del pueblo como totalidad, constituye una nueva clausura del lugar vacío del poder (Rummens, 2008: 368). Por tanto, si el orden político democrático pretende permanecer dentro de la estructura simbólica que lo posibilita deberá desfilarse por este doble precipicio sin caer en el abismo de sus costados patológicos. Para los propósitos de nuestro análisis, lo que nos interesa subrayar es que en los enfoques de Habermas y de Mouffe, puede también identificarse esta misma preocupación por salvar a la democracia de sus potenciales perversiones.

Tal como ya hemos indicado, Habermas adscribe a una concepción desustancializada de la soberanía popular y rechaza la idea concretista de un pueblo homogéneo capaz de actuar como unidad. Al mismo tiempo, y en el otro extremo de la parábola, este autor rechaza la degeneración liberal de la democracia. En lo que sigue, apuntaremos algunos argumentos en esta dirección.

Tomando distancia del liberalismo clásico, Habermas (1999b) considera que “la idea de los derechos humanos que se expresa en el derecho a iguales libertades subjetivas de acción no puede ser simplemente imputada al legislador soberano como límite externo” (p. 253). Pues, según el autor alemán, esta visión no consigue hacer justicia con la intuición democrática de un pueblo que participa activamente en su determinación normativa. Es decir, los derechos individuales no pueden ser pensados como meras protecciones que el sujeto particular levanta ante al poder soberano del *demos* ni deberían asumirse como anteriores al proceso político. Al contrario, estos solo pueden surgir desde dentro de la sociedad misma y han de ser instituidos sobre la base del ejercicio de la soberanía popular (Rummens, 2008: 387). En última instancia, detrás del intento liberal por excluir de la deliberación pública a los derechos individuales se patentiza “el miedo del *bourgeois* de verse avasallado por el *citoyen*” (Habermas, 1998a: 600).

Asimismo, Habermas (2001c) impugna una perspectiva típicamente liberal que estipula un procedimiento institucional particular y prepolítico como el único medio legítimo para manifestar la voluntad popular, permaneciendo él mismo como algo incondicionado e inaccesible a esa misma voluntad democrática:

De acuerdo con la visión liberal, el proceso legislativo democrático requiere una forma específica de institucionalización legal si pretende arribar a regulaciones legítimas. Se introduce una “ley básica” como condición necesaria y suficiente del propio procedimiento, independientemente de sus resultados: la democracia no puede definir la democracia (p. 770).

En contra de esta impronta liberal, la perspectiva habermasiana deja librado a la propia voluntad de los implicados todas las decisiones que pudieran afectarlos, incluso las que hacen al procedimiento institucional que habrá de regular esa toma de decisiones y la forma más conveniente de su organización política<sup>7</sup>. Habermas confía al mismo proceso delibe-

rativo la capacidad de definir las convenciones institucionales que han de regular el orden político. Estas convenciones, que deben establecerse a la luz del contexto particular, quedan en manos del “compromiso más o menos ilustrado de los participantes” (1998b: 71). La democracia no puede equipararse por tanto con una organización específica de la sociedad ni con una forma particular de gobierno, o con un método particular de selección de dirigentes: “La cuestión es, más bien, encontrar en cada conjunto de circunstancias mecanismos institucionales que justifiquen la presunción de que las decisiones políticas básicas contarían con el acuerdo de todos los afectados por ellas” (McCarthy, 1992: 383). En otras palabras, es la propia voluntad del *demos* deliberante la que habrá de determinar su funcionamiento institucional y sus prácticas regulatorias.

Mouffe, por su parte, exhibe objeciones similares hacia la perspectiva de derechos individuales defendida por el liberalismo. Al igual que Habermas, considera que el riesgo de la degeneración patológica de la democracia en una forma de totalitarismo no constituye óbice alguno para sostener la comprensión de unos derechos individuales que los sujetos poseen con antelación a la interacción política:

La idea de derechos «naturales» anteriores a la sociedad (...) debe ser abandonada y sustituida por otra manera de plantear el problema de los derechos. No es posible nunca tener derechos individuales definidos de manera aislada, sino solamente en contextos de relaciones sociales (...). Se tratará siempre, por consiguiente, de derechos que involucran a otros sujetos que participan de la misma relación social (Laclau y Mouffe, 1987: 209).

Al mismo tiempo, Mouffe (2003) propone “un enfoque no esencialista, deudor del postestructuralismo y de la deconstrucción” (p. 28). Como hemos observado en el capítulo anterior, este tipo de enfoque le permite acentuar el momento de exclusión implicado en la constitución de todo orden social. Dicho acento contradice la pretensión liberal de contar con un entramado institucional, valorativamente neutral y universalmente legítimo, capaz de borrar la huella política de su propia institución hegemónica. Pensar desde este ángulo el andamiaje institucional propuesto por el liberalismo permite concebirlo como un consenso contingente y revocable. Con ello se evita la naturalización o reificación de un régimen particular de inclusión/exclusión: “la frontera que dicho consenso establece entre lo que es legítimo y lo que no lo es,

es de naturaleza política, y por esa razón debería conservar su carácter discutible” (p. 64).

Puede advertirse entonces cómo Habermas y Mouffe critican esa imagen restrictiva de la democracia provista por el liberalismo, al tiempo que buscan expandir la agenda de la discusión de modo tal que esta abarque también la comprensión de los derechos individuales y las instituciones que canalizan la voluntad soberana del *demos*. El intento liberal por petrificar un fuero de derechos subjetivos anteriores al momento político, tanto como la especificación pre-democrática de un conjunto de mecanismos institucionales capaces de conducir legítimamente la voluntad soberana del pueblo, constriñe indebidamente una agenda de temas sobre los que dicha voluntad tiene todavía mucho que decir. Desde esta arista, la democracia resulta incapaz de definir qué es la democracia.

Hasta aquí hemos recostado el peso del análisis en uno de los costados del precipicio democrático: el *defecto* o *insuficiencia* de la voluntad democrática que se sigue a partir de la disolución de la unidad común en una multiplicidad de individuos desvinculados entre sí y escudados en una protección jurídica e institucional políticamente inalterable. Advertida esta eventual degeneración democrática, sin embargo, a poco de andar nos sale al cruce el temor que despierta el potencial desmadre de la voluntad soberana. Si, por una parte, la soberanía popular no puede verse limitada por garantes externos al propio universo simbólico de la democracia, ya que esto implica su *defecto* o *insuficiencia*, por otra parte, y a fin de evitar el abismo opuesto, deberíamos contar con algún recurso capaz de prevenir la segunda patología que puede sufrir esta forma de sociedad: el *exceso* democrático de un *demos* plenamente unificado.

#### 4.4. Respuestas inciertas como límite a la incertidumbre

Ante el escenario esbozado, surcado por la radical indeterminación a la que nos expone el horizonte democrático, la desconfianza ante un potencial desbocamiento de la voluntad democrática resulta debidamente justificada. En este marco, ¿es posible salvar a la democracia de su propia voráGINE? ¿Puede evitarse el recurso a posiciones sustantivamente fuertes, asentadas sobre fundamentos metasociales y, al mismo tiempo, garantizar que la democracia no sucumbirá ante esa incertidumbre constitutiva? Los miedos que expresan estos interrogantes cobran cuerpo cuando se miran

las cosas desde el prisma del individuo que no dispone ya de ninguna protección frente al potencial avasallamiento de una mayoría tiránica.

En vistas de dar respuesta a estas cuestiones, Habermas propone su tesis de *cooriginalidad* entre los principios de autonomía pública y de autonomía privada. Sobre esta tesis volveremos en el siguiente apartado. Por el momento, nos interesa resaltar la naturaleza y justificación que Habermas plantea para el *sistema de derechos* –núcleo de la autonomía privada– que, según argumenta, nace a la par de la idea de *autolegislación democrática* –núcleo de la autonomía pública–. Desde su perspectiva, la idea de autolegislación supone una relación interna entre voluntad y razón en el sentido de que la libertad de cada uno depende de la igual consideración de la libertad de los demás.

En este sentido, la conexión interna entre el sistema de derechos y la autolegislación democrática podría descubrirse en el *contenido normativo del ejercicio de la autonomía política* cuando esta se comprende en términos discursivos: “La sustancia de los derechos del hombre se encierra entonces en las condiciones formales de la institucionalización jurídica de ese tipo de formación discursiva de la opinión y la voluntad comunes, en la que la soberanía popular cobra forma jurídica” (Habermas, 1998a: 169). Según Habermas, la sustancia de este cúmulo de derechos puede reconstruirse lógicamente cuando imaginamos la situación en la que una asamblea constituyente de ciudadanos libres e iguales juridifica sus normas fundamentales. Lo primero que los participantes de esa ficticia asamblea comprenderán es que, si quieren concretar sus propósitos normativos, “deben crear un sistema de estatutos que asegure que todo futuro miembro de la asociación política será considerado como portador de derechos individuales” (2001c: 776).

Este orden legal cobraría forma una vez que se hubieran garantizado tres categorías de derechos –independientemente de sus contenidos específicos–: i) derechos básicos que resultan de la elaboración autónoma del derecho al mayor grado posible de *iguales libertades de acción* de cada persona; ii) derechos básicos que resultan de la elaboración autónoma del *estatus de miembro de la asociación legal* voluntaria de contratantes; y, iii) derechos básicos que resultan de la elaboración autónoma del derecho a gozar de *igual protección legal*, es decir, que resultan de la accionabilidad de los derechos. Hasta ese momento, los participantes de la imaginaria asamblea constitucional habrían anticipado las condiciones necesarias para saberse *destinatarios* de la ley.

No obstante, como suponemos que los integrantes de dicha asociación preferirían un sistema democrático a otro sistema político igualmente compatible con esos derechos, podemos deducir que establecerían una cuarta categoría de derechos –independientemente de sus contenidos específicos–: iv) derechos básicos que resultan de la elaboración autónoma del derecho a *participar equitativamente en el proceso de formación legislativa*<sup>8</sup> (Habermas, 2001c: 777; 1998a: 188-197). A partir de esta reconstrucción de categorías sucesivas de derechos, Habermas deriva el contenido normativo de los derechos básicos. Sin embargo, este contenido normativo solo cobra vigor al momento en que se formaliza como texto constitucional. Pues, los integrantes de esa ficticia asamblea constituyente “no pueden producir derechos básicos en abstracto sino solo derechos básicos con contenido concreto” (2001c: 777).

A la luz de esta hipótesis reconstructiva, Habermas hace derivar la fundamentación de la autonomía privada a partir del núcleo normativo que se sigue de la *forma* que necesariamente habrá de respetar toda ley creada mediante deliberación democrática: “Desde el momento en que la autonomía privada de los ciudadanos es una preconditione esencial de dicha deliberación, cualquier resultado [legislativo] que no respete los derechos individuales ha de ser rechazado” (Rummens, 2006: 469). De la mano de estas *precondiciones* de la deliberación democrática emergen los principios normativos que sirven al modelo habermasiano como garantía de un sistema de derechos que permite el ejercicio de la autonomía privada.

Ahora bien, ¿cómo podría responder Mouffe a los inquietantes interrogantes que planteamos más arriba? Su propuesta agonística, ¿está preparada para garantizar ciertas coordenadas axiológicas que, de algún modo, permitan domesticar la incertidumbre democrática a fin de evitar una potencial liquidación de la autonomía individual? Pues, tal como resueltamente lo asevera la autora, algo que “no puede ser objeto de discusión en una democracia liberal es la idea de que es legítimo establecer límites a la soberanía popular” (Mouffe, 2003: 22). Sin embargo, una vez reconocida la necesidad de tales límites, la renuncia que su enfoque hace a toda instancia trascendental que sirva como fundamento último del orden social, complejiza la manera en que dichos límites pueden trazarse.

Como señalamos en el Capítulo III, Mouffe postula la existencia de dos ideas ético-políticas que demarcan el espacio simbólico de la democracia moderna: *libertad* e *igualdad*. Estas categorías normativas no

derivan de mandatos metafísicos, sino que constituyen valores pragmáticos que rigen *desde dentro* nuestra moderna forma de vida democrática. A su modo, estos principios enmarcan la indeterminación de la voluntad democrática, en tanto determinan un cierto tipo de ordenamiento de las relaciones que los hombres establecen entre sí y con el mundo al tiempo que dan una forma específica a la sociedad democrática, moldeando sus instituciones, sus prácticas y su cultura política. Asimismo, los valores de la libertad y la igualdad hacen posible la constitución de un cierto tipo de individuo, crean formas específicas de subjetividad política y construyen modos particulares de identidad. Representan para nosotros significadores básicos ya que hemos sido constituidos como sujetos en una sociedad democrática cuyo régimen y tradición han puesto esos valores en el centro de la vida social (Mouffe, 1999a: 80).

Ahora bien, observamos también que lo característico de la propuesta mouffeana es que concibe a estas ideas como puntos nodales privilegiados en torno a los cuales se libra una constante puja agonística. Pues, una vez que hemos aceptado el marco de sentido que modela nuestro modo de vida democrático y “reverenciamos” la libertad y la igualdad, debemos asumir la conflictividad agonística que persiste en la diversidad de maneras en que dichos valores son comprendidos. Tal como lo sostiene la autora, estas ideas “sólo existen en su interpretación, y esas interpretaciones siempre estarán en conflicto” (Mouffe, 1999b: 176). Precisamente, ese interminable *fulgurar* interpretativo asegura que sus significados últimos permanezcan siempre abiertos, lo que impide la fijación final del orden social y la sutura definitiva de sus tramas discursivas (Mouffe, 1999a: 80).

Sin embargo, tal como sostuvimos, estas mismas ideas marcan ya una referencia ineludible que delimita las fronteras de los regímenes democráticos modernos. De allí que, la disputa interminable por hegemónizar determinados significados de la libertad y la igualdad no debería llevarnos a pensar en un terreno de pura dispersión semántica. Pues, según lo indica Mouffe, dentro de una determinada comunidad política siempre será posible encontrar sentidos sedimentados que permiten distinguir entre lo justo y lo injusto o lo legítimo y lo ilegítimo. De allí también, el rechazo de esta autora hacia ciertos enfoques posmodernos que caracterizan a las sociedades actuales como dominadas por la pura diseminación y el juego incontrolable de las significaciones (Mouffe, 1999a: 34-35).

Este último escenario nos arrastra a una pura dispersión de las representaciones sociales y a una ausencia de significaciones comunes. En el extremo, cada quien hablaría su propio lenguaje y el juego democrático como tal resultaría imposible. Por el contrario, tras la estela de pensamiento wittgensteniano, el enfoque agonístico inscribirá esa variedad de interpretaciones de la libertad y la igualdad dentro de una gramática que, aunque arbitraria, configura una convencionalidad capaz de proveer cierto orden a nuestra forma democrática de vida.

A la luz de este entramado de conceptos, Mouffe parece bien pertrechada para superar el escollo al que nos enfrenta el pensamiento radical de la democracia: cómo tramitar la dispersión y la unidad de una sociedad que, careciendo de fundamentos últimos, dispone de límites difusos –pero límites al fin– que permiten sabernos partícipes del juego democrático. En el planteo agonístico estos límites deben rastrearse en la reverencia de las ideas de libertad e igualdad. Por su parte, esta comprensión semántica de la *unidad en la dispersión* que define al juego democrático hace lugar a una cierta limitación de la soberanía popular desde una lectura, también agonística, de los derechos individuales. Reconocer cierto orden en la pluralidad interpretativa de la libertad y la igualdad permite, por un lado, instituir a la soberanía popular como el principio activo y dinamizador de la democracia y, por otro, garantizar el contenido normativo clásicamente asociado a la comprensión de los derechos humanos como ejercicio de la autonomía privada. No obstante, la referencia normativa de este conjunto de derechos no apunta ya a un descubrimiento jurídico prepolítico, sino que –al igual que lo que sucede con las ideas de libertad e igualdad–, remite al “modo en que se definan e interpreten los «derechos humanos» en un momento dado, [ya que estos] son la expresión de una hegemonía prevaleciente y, por consiguiente, objeto de debate” (Mouffe, 2003: 22).

En este punto, cabe preguntar si la propuesta del sistema de derechos básicos desarrollada por Habermas que, como vimos más arriba, reconstruye el contenido normativo de los derechos humanos a partir de la idea de autolegislación ciudadana, estaría en condiciones de soportar esa apertura interpretativa tal como sucede en el enfoque mouffeano. En caso de que la respuesta fuese negativa, la justificación de este sistema de derechos estaría introduciendo subrepticamente el tipo de derechos prepolíticos que él mismo impugna en los enfoques liberales. Pues, si los derechos básicos estuvieran ya determinados en sus características esenciales y re-

velaran una sustancia estática y evidente, entonces quedarían eximidos ellos mismos de la discusión política. Con ello, podría pensarse que un resabio de pensamiento metafísico se cuele entre los intersticios del contenido normativo de la autolegislación democrática.

En contra de esta sospecha, Habermas puede esgrimir que las sucesivas categorías de derechos básicos que constituyen el entramado normativo de todo acto legislativo del *demos*, mantienen un grado de abstracción lo suficientemente elevado como para que sus significados concretos permanezcan abiertos a la interpretación situacional de cada caso particular. Será el legislador democrático de carne y hueso el encargado de redactar su definición precisa. En efecto, según lo caracteriza Habermas (1998a), estas directrices normativas generales se constituyen en “lugartenientes no saturados” (p. 192) que requieren una posterior comprensión como derechos específicos. De un modo similar, Cohen (1999) advierte sobre la “significativa diferencia entre el estatus de los derechos liberales específicos (...) y el principio abstracto de iguales libertades subjetivas” (p. 394). En este sentido, como plexo legal fundamental toda constitución concreta incorpora este sistema normativo de una manera singular, ponderando la especificidad de las circunstancias culturales, históricas y socioeconómicas tanto como las necesidades particulares de esa comunidad política (Rummens, 2006: 475).

Como observaremos más detalladamente en el siguiente apartado, la interna conexión que Habermas descubre entre derechos humanos y soberanía popular implica que no puede haber soberanía popular sin una institucionalización legal de la autonomía privada del individuo. No obstante, el reconocimiento de esa necesaria inscripción legal de la autonomía privada en modo alguno prescribe la juridicidad de los derechos individuales. Se requerirá de la interpretación política que haga el legislador democrático para que estos adquieran forma concreta. En esta línea, Rainer Forst (2002) sostiene que el argumento diseñado por Habermas “evita la tesis de la prioridad de los derechos morales, los cuales deben determinarse en una «pureza trascendental» y vienen dados de antemano como derechos naturales que, por así decirlo, «preceden al estado»” (p. 84).

Por otra parte, Habermas asume una imagen dinámica de las constituciones democráticas según la cual “las legislaciones rutinarias continúan el sistema de derechos mediante su interpretación y adaptación a las circunstancias actuales” (Habermas, 2001c: 774). Si se considera, por ejemplo, la Constitución americana, con sus más de doscientos años

de vida, puede comprenderse el aspecto dinámico de la formación legal que encarna el Estado democrático. Según la mirada habermasiana, en este proceso cada etapa de cambio radical se vislumbra retrospectivamente como una experiencia emancipatoria. Claro que, dentro del vértigo de los acontecimientos, estas transformaciones aparecen como disputas encarnizadas que tienen lugar entre las diferentes interpretaciones del sistema de derecho. Sin embargo, cuando esas “*batallas interpretativas* se han atemperado, todas las partes reconocen que las reformas constituyen un logro, aun cuando al principio fueran duramente combatidas”<sup>9</sup> (Habermas, 2001c: 774).

En definitiva, cabe postular que este sistema de derechos básicos, núcleo normativo del proceso de autolegislación democrática, juega en Habermas un rol *equivalente* al que en la propuesta mouffeana desempeñan las categorías de libertad e igualdad; categorías que abrevan, a su modo, en la idea de derechos humanos. El sistema de derechos habermasiano actúa como un conjunto de coordenadas axiológicas que posibilitan el ejercicio de la soberanía popular en un orden democrático moderno. No obstante, la interpretación específica de este sistema permanece siempre abierta y remite a la inagotable labor legislativa. En efecto, tales coordenadas resultan *lugartenientes no saturados* de un entramado normativo que no puede ser definido *a priori*, sino que se condensa provisoriamente –podríamos decir, se *hegemoniza*– en los plexos garantistas constitucionales de acuerdo a la manera en que se dirimen las respectivas *batallas interpretativas* que se generan a su alrededor.

#### **4.5. La articulación entre derechos humanos y soberanía popular**

En este punto nos proponemos considerar explícitamente un asunto que estuvo sobrevolando en las discusiones previas, esto es, la tensión entre derechos humanos y soberanía popular. Si bien es cierto que, en términos generales, se acepta que la articulación de estos dos principios constituye uno de los elementos definitorios del orden democrático moderno, no es menos cierto que existe un intenso debate al interior del pensamiento político moderno en torno a la *naturaleza conceptual* de dicha articulación. En efecto, la controversia involucra directamente a las comprensiones democráticas de Habermas y de Mouffe y se centra en la posibilidad de argumentar racional y lógicamente o no esa articulación.

Quienes, como Habermas, postulan la *cooriginalidad* entre derechos humanos y soberanía popular sostienen que, en el marco de la moderna formación política del Estado democrático, ambos principios se remiten y presuponen recíprocamente. Por lo tanto, la *tensión* entre estas dos lógicas quedaría conceptualmente resuelta y no habría motivos para hacer prevalecer una de ellas sobre la otra. En la vereda opuesta, autores como Mouffe, asumen que la articulación entre estos dos principios debe entenderse como *paradójica*. Según esto, el vínculo entre derechos humanos y soberanía popular resulta algo contingente y su conjugación depende exclusivamente del azaroso curso de la historia. Desde un punto de vista conceptual, por tanto, no existen argumentos racionales que pudieran mostrar la *necesidad* de dicha articulación.

#### 4.5.1. Habermas y la *cooriginalidad*

Para Habermas (1998a), los derechos del hombre y la soberanía popular constituyen los dos únicos principios a la luz de los cuales cabe justificar el derecho moderno (p. 164). Sin embargo, en el pensamiento político moderno cada uno de estos principios ha encarnado de manera paradigmática en dos tradiciones diferentes. Esto, a su vez, ha disparado una suerte de competencia respecto de cuál de estos dos componentes tiene prioridad por sobre el otro. Por un lado, la tradición *liberal* hace prevalecer los derechos humanos por sobre la soberanía popular; por su parte, la corriente *republicana* prioriza la soberanía popular por sobre los derechos humanos. La primera de estas vertientes entronca con la filosofía kantiana y la segunda con el pensamiento de Rousseau. En cualquiera de estos casos, la “comprensión de los derechos del hombre y la soberanía popular están más bien en una relación de competencia que de complementación mutua” (pp. 164-165).

Sin embargo, según Habermas, esta imagen de competencia entre soberanía popular y derechos humanos contradice una fuerte intuición normativa que aparece alojada ya en la concepción de autolegislación ciudadana propia del universo democrático moderno:

La idea de derechos humanos que se expresa en los derechos básicos no puede ser impuesta al legislador soberano como un límite ni ser simplemente instrumentalizada como un requisito funcional a los requisitos legislativos. En cierto modo, consideramos ambos principios como igualmente originales. Uno no es posible sin el otro, pero tam-

poco ninguno impone límites al otro. La intuición de la “cooriginalidad” también puede ser expresada así: la autonomía privada y la autonomía pública se requieren mutuamente. Los dos conceptos son interdependientes; están relacionados el uno con el otro por una implicación material (Habermas, 2001c: 767).

Con ello, Habermas acentúa el hecho de que ambos principios políticos se presuponen mutuamente y que, por tanto, dicha vinculación puede ser fundamentada conceptualmente. Tal como analizamos en el apartado anterior, Habermas comprende al sistema de derechos básicos que permiten el ejercicio de la autonomía privada como un conjunto de precondiciones ineludibles para el ejercicio de la voluntad soberana del *demós*. Es aquí donde debe rastrearse la conexión *necesaria* entre uno y otro principio. A partir de esta explicación, Habermas (2001c) pretende haber resuelto el dilema: “Para demostrar que democracia y constitucionalismo no están relacionados de manera paradójica, debemos explicar el sentido en el que los derechos básicos como un todo, y no solamente como derechos políticos, resultan constitutivos para el proceso de la autolegislación” (p. 776).

No obstante, la supuesta *resolución* de la paradoja no queda exenta de contrariedades. En efecto, la solución propuesta por Habermas se enfrenta con una variedad de casos en los que, ante la imperiosa necesidad de tomar decisiones políticas, nos vemos obligados a jerarquizar una u otra dimensión de la autonomía. En esta misma línea, José Luis Martí (2006) sostiene:

Tiene razón Habermas al afirmar que no se trata de elegir uno u otro ideal y desestimar otro, ya que al presuponerse conceptualmente resultan indisociables. Pero a la vez los casos de conflicto entre un ideal y otro deben ser resueltos de algún modo, y eso implica que, aunque sea provisionalmente y acotado a cada caso concreto, debemos priorizar a uno de los criterios. Lo que esto muestra, a mi juicio, es la existencia de una paradoja (p. 152).

El argumento de Martí llama la atención sobre el hecho de que la solución conceptual desarrollada por Habermas, “no resuelve buena parte de los problemas prácticos [... ya que] cuando intentamos articular sistemas institucionales legítimos de toma de decisiones en algunas ocasiones nos vemos obligados a priorizar un valor por encima del otro”

(Martí, 2006: 154-155). Sin embargo, tal como aquí lo entendemos, dicha objeción parece confundir las dimensiones de análisis implicadas en la discusión. Según interpretamos, Habermas procura establecer una solución racional dentro del nivel *conceptual y normativo* de la paradoja, y es en este plano analítico que su propuesta deliberativa postula la idea de *cooriginalidad* entre derechos humanos y soberanía popular. Por su parte, cuando se entiende de esta manera, la explicación habermasiana remite a la decisión política concreta de la forma en que dicha articulación habrá de resolverse en el nivel *práctico*.

Desde luego, fácticamente nos enfrentamos con el tipo de dilemas a los que se refiere Martí. Más aun, Habermas parece ser plenamente consciente de la indeterminación material de esa cooriginalidad en la dinámica política concreta. El siguiente pasaje de *Facticidad y validez* acompaña esta interpretación:

El sistema de los derechos exige la realización simultánea y complementaria de la autonomía privada y de la autonomía pública o ciudadana, que, consideradas normativamente, son cooriginales (...). Pero el cómo repartir y parcelar en detalle las competencias y responsabilidades privadas y públicas, a fin de realizar adecuadamente los derechos ciudadanos, depende naturalmente de las circunstancias históricas y, (...) de los contextos sociales<sup>10</sup> (Habermas, 1998a: 392).

Podría reconocerse entonces que, aun cuando desde el punto de vista sociológico la decisión política específica termine priorizando una u otra arista de la autonomía, dicha decisión se inscribe dentro de un marco *conceptual y normativo* en el que autonomía pública y autonomía privada se remiten mutuamente. Así, la solución que Habermas formula para desarmar esta paradoja no negaría el hecho de que en la práctica concreta estos “dos conjuntos de valores que se implican mutuamente pueden entrar en conflicto entre sí” (Martí, 2006: 154). Por el contrario, la resolución habermasiana del dilema sostiene, ni *más* ni *menos*, que dicha mutua implicación normativa puede ser justificada racionalmente y que, por tanto, en esa dimensión de análisis, la paradoja se disuelve.

#### 4.5.2. Mouffe y la paradoja

Al igual que Martí, Mouffe crítica la idea de cooriginalidad defendida por Habermas. No es nuestra intención evaluar la pertinencia de este

argumento crítico. Lo que sí nos interesa destacar aquí es que la crítica mouffeana cuestiona el núcleo central de la pretensión habermasiana. Ya no se trata de advertir sobre los conflictos prácticos que pudieran existir entre derechos humanos y soberanía popular, sino que Mouffe impugna desde un punto de vista teórico el vínculo de reciprocidad que Habermas descubre entre estos dos principios. Según la autora belga, cuando se piensa en la tensión que gobierna la relación entre derechos humanos y soberanía popular “lo erróneo es la búsqueda de una solución racional” (Mouffe, 2003: 107). De allí que, según su óptica, la tesis de cooriginalidad propuesta por Habermas queda invalidada *a priori*.

El punto de discordia del planteo mouffeano radica, por tanto, en la *imposibilidad conceptual o lógica* de fundamentar la articulación que se establece entre estos dos principios políticos como algo necesario. Desde la perspectiva de Mouffe (2003), la búsqueda de una racionalidad o una correspondencia congénita entre soberanía popular y derechos humanos que intenta Habermas choca con la contingencia inherente a todo orden político: “dada la imposibilidad de una reconciliación última entre las dos lógicas que constituyen la democracia liberal, era de esperar que se produjese este fracaso, y es hora de que la teoría política democrática abandone este tipo de búsqueda estéril” (pp. 25-26).

Al igual que lo que sucede en el planteo deliberativo, también para el enfoque mouffeano la soberanía popular y los derechos humanos representan los dos principios de legitimidad en los que se fundamenta la democracia moderna. Sin embargo, en la concepción agonística, cada uno de estos principios es heredero de una tradición de pensamiento particular que, inevitablemente, entrará en colisión con la otra:

Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular (Mouffe, 2003: 20).

De esta manera, si bien soberanía popular y derechos humanos han de conjugarse pragmáticamente en el interior del Estado democrático, *en última instancia* estos dos principios encarnan lógicas contradictorias, incompatibles e irreconciliables (Mouffe, 2003: 22, 26, 61). A la luz de esta contradicción última, Mouffe sostendrá que tal articulación debe ser entendida de manera *paradójica*: “con la democracia moderna,

hemos de encarar una nueva forma política de sociedad cuya especificidad emana de la articulación de dos tradiciones diferentes. (...) No existe una relación necesaria entre estas dos tradiciones distintas, sólo una imbricación histórica y contingente” (p. 20).

Sin embargo, según Mouffe, resulta crucial comprender que la tensión existente entre liberalismo y democracia no resulta de una tensión entre dos principios enteramente externos el uno al otro, sino de un tipo de *superposición gestáltica*. En efecto, en la sociedad democrática moderna se crea una relación de contaminación mutua entre estas dos tradiciones de pensamiento que impide que ellas puedan ser descubiertas en sus formas puras u originales. Por tanto, aun cuando la articulación entre liberalismo y democracia se entienda como precaria, contingente y paradójica, una vez que tal articulación ha tenido lugar, cada una de estas tradiciones ha cambiado la identidad de la otra:

[...] las identidades colectivas que resultan de este proceso de articulación son conjuntos cuyas configuraciones son siempre algo más que la suma de sus elementos internos. Como siempre ocurre en la vida social, hay una dimensión “gestáltica” que es decisiva para comprender la conducta de los sujetos políticos (Mouffe, 2003: 27).

En este sentido, la idea de que soberanía popular y derechos humanos simbolizan tradiciones en último término irreconciliables ha de ubicarse en el nivel conceptual del análisis mouffeano. Pues, en la práctica política concreta esta tensión no se desarrolla necesariamente como una contradicción destructiva o como una conjugación imposible, sino más bien, como el *locus* de una paradoja. Dentro del contingente horizonte histórico abierto por la revolución democrática moderna, no estamos obligados a renunciar a ninguna de estas dos tradiciones. Por el contrario, ya no podemos deshacernos de alguna de ellas sin transfigurar radicalmente la identidad “gestáltica” de la democracia liberal. Con todo, esa tensión conceptualmente irresoluble que pervive en la democracia liberal es valorada por Mouffe como un tipo de *paradoja* que dinamiza nuestra forma democrática de vida: “Considerar su articulación como el resultado de una configuración paradójica permite visualizar la tensión entre ambas lógicas de un modo positivo” (Mouffe, 2003: 26).

### 4.5.3. *Disputa conceptual y convergencia práctica*

A la vuelta de este recorrido parece que nos encontramos en el mismo punto desde el que partimos más arriba. ¿Existen consecuencias pragmáticas sustantivamente diferentes entre la *paradójica positividad* a la que hace referencia Mouffe y la *intuición normativa* que, según Habermas, nos obliga a conjugar estos principios políticos? Todo parece indicar que no. Más bien, tanto para uno como para otro autor, soberanía popular y derechos humanos emergen como presupuestos constitutivos del orden democrático moderno. Ellos proveen la base normativa que fundamenta y permiten reconocer nuestra forma de vida democrática.

Por ello, podemos afirmar que la distancia conceptual que separa a Habermas y Mouffe en lo que hace al tipo de articulación que se establece entre soberanía popular y derechos humanos no tienen efectos inmediatos para la práctica política concreta. La disputa, en definitiva, versa sobre la posibilidad o no de contar con una resolución racional y necesaria de la tensión que, al interior del Estado democrático moderno, se genera entre estos dos principios. Habermas responderá afirmativamente a esta cuestión mientras que Mouffe se mantendrá escéptica. Sin embargo, siguiendo el hilo argumental que venimos desarrollando, ambos enfoques se mostrarían afines con la siguiente imagen. Podría pensarse en el ejercicio fáctico de la autolegislación democrática como una suerte de *pendulo*. Su oscilación podría aproximarse sucesivamente al extremo de una absoluta priorización de los derechos humanos o bien al polo opuesto de una completa preminencia de la soberanía popular. Metafóricamente, el orden democrático moderno existiría toda vez que ese movimiento pendular mantuviese su inercia centrípeta y nunca llegase a coincidir plenamente con alguno de los extremos que representan estos dos principios políticos.

Esta comprensión *pendular* de la democracia trasciende las diferencias teóricas que, en este sentido, separan a la democracia deliberativa del pluralismo agonístico: tanto para Habermas como para Mouffe el horizonte simbólico de la democracia moderna habría desaparecido allí donde se lo entendiera exclusivamente como el ejercicio irrestricto de la soberanía popular o como el puro garantismo de unos derechos individuales anteriores a la práctica política. En tales casos la democracia moderna queda disuelta respectivamente en su exceso o en su defecto. Así, y más allá de la comprensión cooriginaria o paradójica de sus prin-

cipios constitutivos, nuestra forma democrática de vida *depende* –en el sentido más potente que pudiera implicar este término– de la conjugación pragmática, histórica y contextual que se establece entre derechos humanos y soberanía popular.

#### 4.6. Radicalidad democrática: un proyecto político infinito

Habermas y Mouffe, cada uno a su modo, conjugan derechos humanos y soberanía popular. Según sostuvimos, la práctica política que lleva a cabo esa articulación asume una dinámica pendular que oscila entre esos dos principios extremos impidiendo la encarnación completa de alguno de ellos. Este movimiento continuo permite comprender a la democracia como un ideario en permanente redefinición. Pues, a partir del horizonte de incertidumbre que caracteriza a la sociedad democrática resulta imposible imaginar un equilibrio estático en el que la articulación de derechos humanos y soberanía popular encuentre una calibración exacta y concluyente. En este marco, no existe un punto arquimédico desde el cual definir, de una vez por todas, el *verdadero* entramado institucional que define al procedimiento democrático. La indeterminación de este imaginario se traslada, por así decirlo, a la propia estructura organizativa que permite su desarrollo.

Reaparece en este contexto una noción de democracia radical que al inicio de este capítulo dejamos en suspenso. Según observamos, si bien Habermas y Mouffe aceptan el trasfondo normativo de la tradición liberal también toman debida nota de la insuficiencia normativa que supone pensar el horizonte democrático desde una arista institucional exclusivamente liberal. En todo caso, y sin renunciar a tal entramado, los dos autores indagan por las condiciones simbólicas de una sociedad que permitiese desplegar la radicalidad del ideario democrático. Para ellos, al igual que para Lefort, tales condiciones deben ser rastreadas en el escenario de disolución de fundamentos últimos y de descentramiento del poder soberano. Pues, solo en tal universo de sentido emerge una forma de sociedad capaz de establecer sus patrones de legitimidad a partir de la immanencia de sus prácticas sociales.

En este marco, Mouffe sostiene que la precondition básica para una concepción radical de la democracia es “la renuncia a dominar –intelectual o políticamente– todo presunto «fundamento último» de lo social” (Laclau y Mouffe, 1987: 207). La contingencia de fundamentos

se constituye entonces en la condición de posibilidad de un orden político radicalmente democrático. Al respecto, la autora belga afirma que el proyecto de una democracia radicalizada solo puede darse allí donde exista una forma política “que no se funde en la afirmación dogmática de ninguna «esencia de lo social», sino, por el contrario, en la contingencia y ambigüedad de toda «esencia», en el carácter constitutivo de la división social y del antagonismo” (Laclau y Mouffe, 1987: 218).

En consonancia con esto, y tal como lo indicamos previamente, según Habermas (1991) en esta forma de sociedad “somos nosotros mismos los que hemos de decidir, a la luz de principios controvertibles, las normas que han de regular nuestra convivencia” (p. 126). La discusión respecto de la legitimidad de tales principios permanece como una constante en la vida democrática ya que, ante la ausencia de contenidos fundamentales, nada aparece aquí como definitivamente garantizado. Todo podría resultar de otra manera, incluso las estructuras organizativas más arraigadas en nuestra forma de vida permanecen bajo la sospecha falibilista. De tal modo, en este orden social la contingencia representa una condición de la que nunca podremos prescindir por completo.

Así, tanto en la perspectiva deliberativa como en la agonística, la sociedad democrática aparece desligada de todo contenido dogmático y pierde las ataduras conceptuales que pudieran sujetarla a una invariable e impecedera visión de las instituciones que la encarnan. Pues, el inquietante trasfondo de incertidumbre que nace a la par de la idea de soberanía popular no puede desterrarse de la comprensión democrática sin pagar el alto precio que implica vaciar de sentido a las instituciones que fueron concebidas con el objeto de canalizar su ejercicio. De esta manera, el horizonte democrático se presenta como un movimiento que estimula una revisión crítica incesante, incluso, de aquellos procedimientos que, en tanto comunidad política, nos hemos dado a nosotros mismos a fin de poner en acto nuestra voluntad soberana.

Esta comprensión radical de la democracia emerge dentro del horizonte de sentido abierto por la modernidad a la par de un impulso libertario-igualador que transformó para siempre las estructuras tradicionales de diferenciación social y las formas metafísicas de legitimidad del poder político. Por lo tanto, la radicalidad democrática se constituye en una plataforma de crítica desde la cual cuestionar las deficiencias que, en términos de libertad e igualdad, persisten en nuestras contemporáneas democracias liberales. En este mismo sentido, los pro-

yectos democráticos de Habermas y de Mouffe se encaminan a fortalecer y expandir los espacios de discusión público-política en el afán de reparar las situaciones de injusticia e inequidad (Kapoor, 2002: 475). En definitiva, ambas perspectivas asumen ese escenario normativo libertario-igualador abierto por la revolución democrática y promueven su ampliación hacia ámbitos todavía no alcanzados por él.

En este contexto, puede interpretarse que tanto para Habermas como para Mouffe, si existe todavía un camino de emancipación para nuestras sociedades postmetafísicas o posfundacionales, este ha de ser recorrido como una radicalización del horizonte democrático. Tal horizonte, sin embargo, permanece como una representación continuamente desmentida que no logra materializarse íntegramente. Es decir, “la extensión y la radicalización de las luchas democráticas nunca van a tener un punto final o de llegada en el logro de una sociedad plenamente liberada” (Mouffe, 2014: 92). De hecho, tal como ha sido resaltado por Fuat Gürsözlü (2009), “la naturaleza infinita [*open-ended*] del proceso político, el falibilismo de las nociones de verdad y validez y la reflexividad del discurso público son características comunes de las concepciones agonística y deliberativa” (p. 365).

De otro modo, clausurar ese proceso político y postular una definición concluyente sobre lo que la democracia *es* o *debería ser*, nos llevaría a excluir parte de la potencia transgresiva de un ideario político que resulta siempre *inacabado*. Norval (2001), por su parte, incorpora este elemento como una de las características que determinan la *radicalidad* de la concepción democrática:

[...] no podemos ser “radicales” en tanto proponamos una solución radical, una solución que pudiera establecer de una vez y para siempre las cuestiones sobre el orden político. Más bien, en una democracia toda solución es provisoria y temporal. La radicalización de la democracia no es, por tanto, “radical” en el sentido de una democracia pura o verdadera. Por el contrario, su carácter radical implica que solo podremos rescatar la democracia tomando en cuenta su propia imposibilidad radical<sup>11</sup> (p. 726)

Esta *imposibilidad radical* como incompletitud constitutiva del proyecto democrático, que se advierte en las propuestas de Habermas y de Mouffe, permanece ocluida para buena parte del pensamiento democrático contemporáneo<sup>12</sup>. Tal como lo afirma Devenney (2004), “sólo ciertas

formas de organización social hacen lugar a la promesa de que las cosas podrían ser diferentes; sólo ciertas formas de organización social son conscientes de su propia contingencia” (p. 145). Precisamente, tal como lo indica Mouffe, una democracia radical debe proponerse “institucionalizar esa incertidumbre” que la atraviesa y que la define, es decir, ese “momento de tensión, de apertura, que da a lo social su carácter esencialmente incompleto y precario” (Laclau y Mouffe, 1987: 215). De forma equivalente, Habermas afirma que cuando el concepto de lo político se comprende desde una perspectiva democrática radical representa una especie de *recordatorio de la dimensión temporal*, en cuyo marco toda teoría política normativa ha de formular sus modelos democráticos:

En contraste con las “teorías ideales” de la justicia que bosquejan los contornos de una sociedad justa, más allá del tiempo y el espacio (...) sólo una comprensión dinámica de nuestras constituciones liberales puede hacernos conscientes del hecho de que el proceso democrático es también un proceso de aprendizaje que a menudo se estanca por el sentido deficiente de lo que falta y de lo que aún es posible. Cualquier constitución democrática es y seguirá siendo un *proyecto* (Habermas, 2011: 28).

En este marco, suponer que en algún momento podremos arribar a una sociedad plenamente democrática supondría volver los pasos hacia aquellas teorías ideales que, a su modo, recuestan el peso de su legitimidad en ciertos fundamentos que trascienden la inmanencia social.

En síntesis, cabe sostener que en los modelos democráticos deliberativo y agonístico convergen en una misma empresa teórico-política: potenciar, en nuestros siempre abiertos y constitutivamente fallidos sistemas democrático-liberales, el elemento emancipador de la crítica, la discusión y el debate. Paradójicamente, es el reconocimiento de la vacuidad del lugar del poder, la incertidumbre y la conciencia falibilista que da forma a la sociedad democrática lo que la protege de su propia aniquilación y lo que inspira su inagotable potencia creadora. Con ello, la democracia radical se presenta en Habermas y en Mouffe como un horizonte normativo irrenunciable y, al mismo tiempo, imposible. Una especie de ideal utópico que, en la inmanencia de la sociedad sin fundamentos, asume su condición contingente y que, en la aceptación de su naturaleza infinita, toma conciencia de su incompletitud. Paradójicamente, es la imposibilidad de su concreción final lo que nos permite seguir caminando hacia él.

## 4.7. Conclusiones

En este capítulo destacamos las similitudes de las propuestas de Habermas y de Mouffe en una comprensión radical de la democracia y en el propósito de profundizar y ampliar los espacios de discusión en los que se generan las respuestas que una comunidad política democrática ha de conferir al problema de su propia organización. No obstante, a fin de situar la complejidad de esta radicalidad, analizamos el trasfondo simbólico que sirve como condición de posibilidad para que una sociedad democrática pueda entenderse a sí misma como responsable por su constitución y tome en sus manos el destino de las instituciones que la regulan.

En este sentido, nos hemos valido de la caracterización desarrollada por Lefort sobre la forma simbólica de la sociedad democrática. Para el autor francés, cuando se compara este universo de sentido con el del Antiguo Régimen, se pone de manifiesto que la sociedad democrática asume una incertidumbre de fundamentos últimos y un vacío del lugar del poder. Pues, ya no hay un cuerpo físico en el que pueda encarnarse el poder soberano y que represente, asimismo, la unidad de la comunidad política. Por tanto, la sociedad democrática no tiene más remedio que resolver inmanentemente la cuestión de su propia fundamentación. Tanto Habermas como Mouffe participan de esta descripción.

Al mismo tiempo, Lefort advierte que el vacío simbólico del lugar del poder expone a esta sociedad a un doble peligro. Por un lado, un potencial vacío efectivo y la consecuente dispersión de la comunidad política en una multitud de individuos desvinculados unos de otros. Esta degeneración liberal, tal como la denomina el autor francés, implica el desmembramiento de la sociedad democrática. Por otro lado, sin embargo, el temor que genera esa fragmentación del pueblo puede alentar el surgimiento de un líder o un partido que promete reconstruir la unidad. La degeneración totalitaria, en este sentido, amenaza la democracia en tanto supone una unificación de la dispersión simbólica y un llenado real que clausura nuevamente el lugar del poder. Por su parte, Habermas y Mouffe también se hacen eco de estas advertencias lefortianas. De allí que, para ellos, resulte fundamental rastrear las coordenadas normativas que permitan que la sociedad democrática sea capaz de lidiar con esta doble patología que la amenaza desde dentro.

En este marco, la soberanía popular y los derechos humanos representan los dos principios políticos clave para fundamentar la normati-

vidad del orden democrático. De tal forma, estas sociedades deberán establecer algún tipo de articulación entre una forma de autonomía privada, que surge desde un núcleo de derechos individuales, y una forma de autonomía pública que remite al ejercicio de la soberanía popular. En este contexto, hemos observado cómo los enfoques democráticos de Habermas y de Mouffe comprenden a los derechos individuales como inscriptos en un proceso social e histórico, cuya dinámica no puede separarse del tipo de autonomía pública en el que participa una comunidad democrática.

Tal como señalamos, la naturaleza conceptual de esta articulación entre derechos humanos y soberanía popular es entendida de manera diversa en uno y otro autor. Mientras que Habermas sostiene una relación cooriginaria entre estos dos principios políticos, Mouffe destaca el carácter paradójico y contingente de la vinculación que en el Estado democrático liberal se establece entre ellos. No obstante, y pese a tales diferencias conceptuales, ambos autores comprenden que la articulación entre derechos humanos y soberanía popular resulta constitutiva para la democracia moderna y, por tanto, la revocación de cualquiera de ellos implicaría la anulación de la democracia como tal. Con todo, el incesante movimiento *pendular* en el que se plasma esta tensión inherente al orden democrático moderno tampoco puede resolverse a partir de un esquema institucional tal que, con antelación a la interacción política, llevara a determinar las características definitorias de este orden.

Todo esto nos ha devuelto al punto de partida y nos ha permitido visualizar la comprensión radical de la democracia como asociada a una sociedad que no dispone ya de ningún fundamento trascendente en donde anclar su legitimidad. Por el contrario, la característica primordial que orienta a esta comprensión democrática será, precisamente, la conciencia de su precariedad y la contingencia de todo aquello que por el momento tiene por seguro. Con la aceptación de su falibilidad, se abren las puertas a una discusión permanente sobre su propia forma de organización que lleva a que, en la ausencia de fundamentos últimos, la democracia se proyecte como un horizonte normativo siempre inconcluso. Tal como hemos argumentado, las propuestas deliberativa y agonística, desde sus propios universos conceptuales, adhieren a esa empresa infinita de radicalización democrática.

## Notas

<sup>1</sup> Una versión preliminar de este capítulo fue publicada como “La democracia infinita. Lefort entre Habermas y Mouffe”, en la *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, Vol. 24, Nº 1, julio, pp. 113-131.

<sup>2</sup> A lo largo de este capítulo referiremos a las categorías de derechos individuales o derechos humanos de manera aleatoria ya que, en general, así son utilizadas tanto por Habermas como por Mouffe. Ambas nociones, remiten al conjunto de libertades negativas que el sujeto, en tanto individuo, podría hacer valer frente a la interferencia de la comunidad política. No obstante, cabe resaltar que tal equiparación no es del todo exacta. En el proceso de codificación de los derechos humanos –por ejemplo, tal y como se receptan en la Declaración Universal de 1948–, se recogen derechos que no tienen un carácter estrictamente individual, sino que relacionan a la persona con la comunidad. Por caso, resulta difícil imaginar que los derechos sociales o culturales universalmente reconocidos pudieran ser ejercidos por el sujeto en su carácter de individuo.

<sup>3</sup> Cursivas agregadas. Considerar, tal como aquí lo hacemos, al proyecto democrático habermasiano de *Facticidad y validez* como “radical” resulta una idea no exenta de discusión. James Bohman (1994), por ejemplo, interpreta esta obra como un programa eminentemente liberal que coloca más bien en un plano subalterno las posibilidades de autodeterminación política mediante la participación deliberativa de los ciudadanos. En este sentido, Frank Michelman (1996) también encuentra en este modelo un “desalentador colapso de la soberanía popular” (pp. 3-8). Por su parte, Joshua Cohen (1999) considera que, en la descripción habermasiana, la democracia radical es posible solo como esporádicos estallidos de energía democrática provistos por los movimientos sociales. Con ello, tal radicalidad permanecería “extraña a la configuración de las rutinas institucionales de la política moderna” (p. 410). En contra de estas lecturas, argumentaremos que es posible interpretar a *Facticidad y validez*, junto con toda la obra habermasiana, como un aliento decisivo hacia las deliberaciones que se suscitan en las “anárquicas” redes comunicativas cotidianas e informales. Son ellas las que habrán de configurar la agenda política democrática asediando y direccionando las deliberaciones que ocurren en los recintos institucionales de discusión. En esta misma línea, Stephen Grodnick (2005) señala que “*Facticidad y validez* es inequívocamente un libro enraizado en la democracia radical, y que resulta errónea la acusación de una retirada hacia el conservadurismo” (p. 394). Incluso la propia Mouffe (2003) destaca que, al contrario de lo que sucede con Rawls, Habermas terminaría privilegiando la dimensión democrática por sobre la liberal (p. 25).

<sup>4</sup> Mouffe acentúa el aspecto distintivo de este acontecimiento: “Es esta afirmación del poder absoluto del pueblo la que constituye la originalidad de la Revolución francesa, si se la compara con la Revolución inglesa o con la Revolución americana” (Laclau y Mouffe, 1987: 175). En contraste, desde la óptica de Habermas (2001c), las revoluciones francesa y americana convergen como partes inseparables de un mismo “evento histórico dual” (p. 768).

<sup>5</sup> En una entrevista, Habermas (2006b) señala: “El lugar simbólico de la política ha de quedar vacío en una democracia, como Lefort dice con razón” (p. 154). Por su parte, en “Further Reflections on the Public Sphere” el autor remite a Lefort aunque de manera

indirecta: “Si la soberanía popular queda de esta manera disuelta en términos procedimentales, el lugar simbólico del poder –vacío desde 1789, es decir, desde la revolucionaria abolición de las formas paternalistas de dominación– también permanece vacío y no es llenado con una nueva identidad simbólicamente representable, como el pueblo o la nación, tal como dice Rödel, siguiendo a Claude Lefort” (Habermas, 1996: 452). Habermas remite aquí a Rödel, *et al.* 1997.

<sup>6</sup> Cursivas agregadas.

<sup>7</sup> En este sentido, puede sostenerse que existe un fuerte contraste entre el enfoque habermasiano y el planteo del *Liberalismo político* de Rawls (1996). Pues, a los ojos de Habermas, Rawls parte todavía de supuestos sustantivos excesivamente fuertes. Al plantear de antemano los principios de justicia ordenadores de lo social, todos los discursos de legitimación *esenciales* habrían tenido lugar ya en el seno de la teoría rawlsiana y con anterioridad al debate entre los afectados. De esta manera, buena parte de la agenda de la deliberación –tal vez la más importante–, queda sustraída de la discusión pública. El esquema de la posición originaria que propone Rawls establece principios de justicia anteriores a la dinámica política propiamente dicha. Así, “cuanto más se levanta el velo de ignorancia y más adoptan una forma real de carne y hueso, los ciudadanos de Rawls se encuentran más profundamente inmersos en la jerarquía de un orden progresivamente institucionalizado por encima de sus cabezas” (Habermas, 1998b: 66-67).

<sup>8</sup> En la reconstrucción de este mismo núcleo normativo de la autonomía privada que Habermas realiza en *Facticidad y validez*, se incorpora una quinta categoría de derechos que permitiría asegurar la libertad e igualdad material del estatus de ciudadano: “Derechos fundamentales a que se garanticen condiciones de vida que vengan social, técnica y ecológicamente aseguradas en la medida en que ello fuere menester en cada caso para un disfrute en términos de igualdad de oportunidades de los derechos civiles mencionados” (1998a: 189).

<sup>9</sup> Cursivas agregadas.

<sup>10</sup> Cursivas agregadas.

<sup>11</sup> Si bien Norval sostiene que tal comprensión radical constituye el rasgo distintivo de la propuesta democrática de Laclau y Mouffe, consideramos que dicha interpretación también puede hacerse extensiva a la concepción habermasiana. En efecto, como veremos enseguida, según Habermas (2011) toda constitución democrática permanece siempre como *proyecto* (p. 28).

<sup>12</sup> En esta línea, puede pensarse por ejemplo en teorías agregativo-economicistas de la democrática, en el liberalismo político rawlsiano o en modelos comunitaristas como los de Michael Sandel o Charles Taylor. A su modo, cada una de estas perspectivas ensayan respuestas concluyentes a la cuestión de *cómo es*, o *debería ser*, la *verdadera* democracia. Dentro de este grupo, también deberían contarse ciertos enfoques marxistas ortodoxos que asumen el determinismo economicista y la teleología historicista como esquemas analíticos irrefutables.



## Conclusiones

*Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios. La imposibilidad de penetrar el esquema divino del universo no puede, sin embargo, disuadirnos de planear esquemas humanos, aunque nos conste que éstos son provisorios.*  
Jorge Luis Borges, “El idioma analítico de John Wilkins”

Un problema cardinal ha atravesado, de manera más o menos explícita, la investigación que aquí hemos desarrollado. Es el de la propia auto-comprensión del *pensamiento político*. Se trata de la pregunta por el conjunto de rasgos determinantes que permiten diferenciar el dominio específico de esta área disciplinar de otros ámbitos de conocimiento, a partir de la descripción de sus atributos definitorios. En efecto, pareciera que no existen demasiadas dudas respecto a las características inherentes a la actividad que comporta esa empresa reflexiva, es decir, la acción de *pensar* lo político. Más bien, los interrogantes afloran al momento en que se intenta delimitar el objeto de análisis particular sobre el que ha de focalizarse aquella indagación. Cabe pensar incluso que, una vez establecida tal parcelación, esta influirá de manera decisiva sobre la forma en que habremos de aproximarnos analíticamente al objeto en cuestión. Lo que está en juego, en definitiva, es el significado de *lo político* en tanto sustancia o entidad que constituye el núcleo de dicha interrogación teórica y que permite, asimismo, fraccionar este campo y distinguirlo de otros ámbitos de conocimiento.

En este cuadro, puede identificarse un desmembramiento entre,

por un lado, un conjunto de enfoques que tras la estela schmittiana conciben lo político como un terreno eminentemente conflictivo; y, por otro, aquellas comprensiones que a partir de rehabilitaciones arendtianas consideran lo político como una superficie prioritariamente consensual. Estos últimos visualizan las prácticas políticas como tendientes a establecer una asociación intersubjetiva capaz de ordenar la vida en común, mientras que los primeros conciben esas mismas prácticas como imbuidas por un rasgo disociativo que impide la concertación y estabilización de tal entramado social. Por momentos, la divergencia teórica entre unos y otros resulta tan pronunciada que acaba persuadiéndonos de la imposibilidad de *pensar lo político* como un todo, a la vez conflictivo y consensual. Cediendo ante tal tendencia, a menudo prevalece una mirada que se aproxima a esta superficie analítica desde el prisma exclusivo de una de estas dos dimensiones.

En contra de esta intuición dominante que con frecuencia bifurca la interrogación política, a lo largo de todas estas páginas nos hemos dejado orientar por la percepción inversa; esto es, que las prácticas políticas resultan incomprensibles sin la remisión simultánea al consenso y al conflicto como elementos constitutivos de una misma realidad indivisible. Dentro de este marco general, nuestra indagación se focalizó sobre las consecuencias que, desde aquella lectura maniquea, se derivan para la comprensión de los pensamientos democráticos de Jürgen Habermas y de Chantal Mouffe. Específicamente, intentamos evaluar críticamente la pertinencia de una perspectiva generalizada que presenta a estos dos modelos democráticos como absolutamente incompatibles y mutuamente excluyentes.

Una interpretación bastante sedimentada a lo largo y ancho del mundo politológico contemporáneo ubica a estas dos concepciones en los puntos extremos del pensamiento democrático. Según esto, en tanto la propuesta deliberativa quedaría inscripta en una tradición netamente consensualista, el pluralismo agonístico abarcaría el espectro más conflictivista del pensamiento democrático. De allí que, por lo general, los estudios que abordan estas dos teorías con propósitos comparativos aparezcan imbuidos de aquella visión de rivalidad e inconmensurabilidad. Incluso los análisis que procuran conciliar ciertos aspectos clave de tales enfoques terminan reproduciendo las habituales rotulaciones consensualista y conflictivista para uno y otro modelo.

En efecto, en todos esos trabajos se echa en falta un examen más

detallado sobre lo que cada uno de estos modelos democráticos entiende por consenso y por conflicto, los alcances que tienen estas categorías y las implicancias prácticas que de ellas se siguen para cada una de estas comprensiones. Precisamente, sobre estos tópicos hemos aportado algunos elementos de análisis que permiten complejizar la empresa comparativa de los planteos deliberativo y agonístico y, al mismo tiempo, trazar importantes líneas de convergencia entre ellos. A la luz de una reconstrucción de tales categorías hemos argumentado que ciertos sentidos del consenso y del conflicto son asumidos por Habermas y por Mouffe como condiciones ineludibles para pensar la radicalidad de la democracia moderna.

Nuestro argumento comenzó indagando en los fundamentos teóricos y conceptuales que sirven de base a las concepciones democráticas deliberativa y agonística. Así, el análisis de las comprensiones lingüísticas que cada una de estas propuestas asume, representó un componente primordial para el propósito conciliatorio de nuestra investigación. En este marco, esencialmente, nos interesó rescatar tres premisas fundamentales que se descubren a partir de la similar apropiación que estos dos autores hacen de la concepción lingüística desarrollada por Ludwig Wittgenstein.

En *primer lugar*, bajo el influjo wittgensteniano, la tarea cardinal de la empresa filosófica deja de ser aquella búsqueda de entidades esenciales y universales que clásicamente había obnubilado los esfuerzos del pensamiento. Las palabras no se comprenden ya como aquellas etiquetas lógicas y transparentes que otrora servían para nombrar al conjunto de objetos esenciales e inmutables que, se suponía, constituían el universo. Por el contrario, ahora sus significados dependen del uso que de ellas se haga en la multiplicidad de juegos lingüísticos en los que se insertan. Con todo, el lenguaje comienza a jugar un rol protagónico dentro de la filosofía, no ya como el foco de una depuración o clarificación, sino como el mediador ineludible que vincula al hombre con la realidad. Así, *en segundo lugar*, el lenguaje pasa a concebirse como el único agente capaz de vehicular el pensamiento. En sentido estricto, no existe posibilidad alguna de reflexividad sobre el mundo, sea este exterior o interior, que pueda prescindir del recurso lingüístico. *Finalmente*, todo lenguaje emerge como una estructura de significación y sentido constitutivamente imbuida de los rasgos propios de una sociabilidad histórica particular. Todo juego de lenguaje y, por tanto, todo sentido y significado, fulgura

ya siempre enmarcado en una forma de vida específica que, a su modo, condiciona la manera en que nos aproximamos al mundo.

Estos tres supuestos fundamentales, que Habermas y Mouffe asumen a partir de Wittgenstein, marcarán a fuego sus respectivas propuestas teóricas. Recuperando una metáfora wittgensteniana, señalamos que en estos enfoques existe una red de parecidos y semejanzas que se superponen y entrecruzan tal como sucede entre los miembros de una misma familia. No obstante, este análisis conciliatorio, de ninguna manera resultó conclusivo. Pues, tan pronto como nos acercamos a la comprensión lingüística que asume uno y otro autor, descubrimos que cada uno de ellos focaliza aspectos diferenciales de las prácticas comunicativas. Más aun, puede advertirse que sus respectivas concepciones del lenguaje representan una nueva bifurcación de caminos intelectuales. En efecto, mientras que Habermas concibe las prácticas lingüísticas como superficies relativamente estables que permiten la discusión racional de los sentidos problemáticos y de los conflictos de acción, Mouffe, por su parte, ve en ellas ámbitos dominados por la inestabilidad, la dislocación, la lógica diferencial y la puja constante por hegemonizar las significaciones sociales.

De esta manera, pareciera que la tajante división entre un pensamiento político de raíz consensualista y otro de carácter conflictivista reaparece ahora bajo la forma de una discrepancia respecto de las características fundamentales que definen las tramas lingüísticas. Sin embargo, como sostuvimos en los sucesivos escalones de nuestro recorrido argumental, dicha ponderación diferencial de los aspectos consensualistas y conflictivistas del lenguaje, no debería llevarnos a hipostasiar tales acentuaciones. Antes bien, las comprensiones de Habermas y de Mouffe registran simultáneamente rasgos de consenso y conflicto en todo juego de lenguaje. Particularmente, esta investigación se concentró en desentrañar la manera en que ese registro simultáneo del consenso y del conflicto, como componentes co-constitutivos de las prácticas democráticas, se incorpora dentro de las propuestas democráticas de uno y otro autor. De allí que buena parte de nuestro trabajo estuvo dedicado a examinar los alcances y roles que desempeñan estas dos categorías en uno y otro enfoque.

En Habermas, las ideas de consenso y entendimiento resultan centrales. En cierto modo, ambas aparecen superpuestas. Desde su concepción, el *telos* del entendimiento resulta inmanente al lenguaje. Según el autor alemán, este supuesto puede reconstruirse a partir de las idealiza-

ciones pragmáticas que todo sujeto argumentante asume cada vez que ingresa en un discurso. La situación ideal de habla que en tales circunstancias necesariamente presupone el sujeto, admite la fuerza incoercitiva de los buenos argumentos como instancia exclusiva de resolución de conflictos. A partir de estas intuiciones fundamentales, Habermas reconstruye un modelo normativo ideal de democracia. En él, la legitimidad de las normas depende tanto de la inclusión irrestricta de los afectados por las decisiones como de la aceptabilidad discursiva que pudieran generar estas últimas. En última instancia, la búsqueda del consenso mediante deliberación pública, bajo condiciones de libertad e igualdad comunicativa, representa el ideal democrático que permite orientar legítimamente la acción política y que, al mismo tiempo, sirve como rasero normativo para evaluar las circunstancias fácticas de nuestras realidades democráticas.

A primera vista, la imagen de una sociedad orientada por la búsqueda del consenso podría ser acusada de desconocer las dinámicas conflictivas que aparecen ya en el nivel de las prácticas lingüísticas; las mismas prácticas que, en última instancia, sirven para estructurar el modelo deliberativo. No obstante, según hemos subrayado, la idea de *consenso* o *entendimiento* que en este modelo se asume como la finalidad o *telos* del lenguaje, registra dos acepciones diferentes. Por un lado, apunta a lo que Habermas identifica como el resultado acabado de un proceso comunicativo exitoso; esto es, la consecución de un acuerdo logrado bajo condiciones aproximativamente ideales. Por otro lado, esta noción también toma nota del tipo de entendimiento que, como forma básica y elemental de comunicación, se genera a partir de la comprensión simultánea que se establece entre hablante y oyente respecto del objeto de referencia de un acto de habla. Esta segunda acepción *mínima* del consenso representa la instancia de inteligibilidad que permite que nuestras prácticas sociales tengan algún sentido y que, ante el eventual desacuerdo sobre ese sentido, podamos participar de un procedimiento discursivo como mecanismo tendiente a resolver el conflicto. Desde luego que en las prácticas comunicativas que reconstruye Habermas estas dos significaciones del *consenso* se entrelazan de manera indisoluble. Sin embargo, desde el punto de vista analítico, la misma posibilidad de establecer una diferenciación de este tipo representa ya una clara motivación para reconsiderar la imagen puramente consensual en la que tantas veces se ha encasillado a la propuesta deliberativa.

Al momento de examinar el planteo agonístico, nos encontramos

con que también allí se replica esa expresión *mínima* del consenso que descubrimos en Habermas. En efecto, Mouffe reconoce la ineludible necesidad de contar con una cierta cantidad de consensos que, aunque conflictivos, precarios y contingentes, permiten articular las ideas de libertad e igualdad como las coordenadas valorativas irrebables para los regímenes democráticos. La proliferación de sentidos que emergen a partir de tales categorías evidencia la permanente apertura semántica a la que nos expone la práctica comunicativa. Este aspecto dinámico y disruptivo del lenguaje es comprendido por Mouffe como un proceso antagónico, diferencial y excluyente. En este esquema, el rechazo de las entidades esenciales y de todo fundamento trascendente que ordene el sentido de lo social es lo que permite, precisamente, la pluralización de gramáticas y de juegos de lenguaje.

No obstante, Mouffe acepta que, para que pueda haber diferencia o subversión del sentido, debe existir al menos *un* sentido. En efecto, si la dispersión fuera absoluta, si todos los significados participaran de una subversión constante, nuestras prácticas carecerían de sentido y el lenguaje resultaría una quimera. Luego, con la aniquilación del lenguaje, la posibilidad misma del pensamiento habría desaparecido. De allí que resulte imprescindible asumir la existencia de sedimentos semánticos, particularmente en torno a ciertos puntos nodales privilegiados que permiten anclar las tramas de sentido de nuestros juegos de lenguaje y hacen que la comunicación, como tal, sea posible. En el plano de la práctica democrática, los referentes simbólicos que retienen y ordenan esta trama discursiva son las ideas de libertad e igualdad. Ambas categorías actúan como mojones que demarcan las fronteras de ese espacio simbólico que compartimos y reverenciamos en tanto sujetos socializados dentro de un universo democrático. Esto mismo es lo que garantiza que, en el interior de nuestra comunidad política, dispongamos de criterios normativos para diferenciar lo legítimo de lo ilegítimo, lo justo de lo injusto, lo democrático de lo no democrático.

La idea de *consenso conflictivo* que propone Mouffe registra precisamente ese orden de sentido democrático. Tal como hemos argumentado, esa idea entronca con la concepción *mínima* de consenso que reconstituimos a partir del enfoque de Habermas. En ambos casos, no existe posibilidad alguna de conformar una estructura de significación, un lenguaje, siquiera un pensamiento, sin el recurso de un entendimiento simultáneo como trasfondo de inteligibilidad compartida. Justamente, es

esta intuición minimalista del consenso –un consenso que surge desde la inmanencia de nuestras prácticas sociales–, lo que posibilita la configuración de un orden de sentido y permite, asimismo, que ciertas conductas se entiendan como antagónicas en tanto impugnan ese orden. La existencia de un entendimiento simultáneo sobre nuestras prácticas sociales puede ser interpretada, por tanto, como una acepción específica de la categoría de *consenso* que aparece registrada tanto en Habermas como en Mouffe. Más aún, sus respectivas propuestas democráticas se sostienen en esta idea.

Desde el otro costado de la parábola, a su vez, emprendimos un análisis sobre la manera en que estos dos autores asumen la idea de conflicto o antagonismo. Por su parte, mostramos los distintos significados que este concepto adquiere en el enfoque mouffeano. Si, por un lado, el antagonismo representa aquí un supuesto ontológico o cuasi-trascendental, que constituye la condición de posibilidad para el pensamiento político; por otro, esta categoría también es utilizada por Mouffe para referir a un conjunto de fenómenos empíricos que surgen como manifestaciones ónticas de aquella realidad ontológica. En este contexto argumentamos que, si no se establece este tipo de diferenciación conceptual, el proyecto democrático mouffeano perdería sustento. En tanto, según lo caracteriza la autora belga, su propuesta aspira a transformar el antagonismo en agonismo a partir de la construcción de canales institucionales que permitan encausar la multiplicidad de voces adversariales de manera tal que el conflicto no resulte destructivo. Es decir, la empresa democrática agonística apunta, precisamente, a domesticar o sublimar el antagonismo.

Con todo, este desdoblamiento de la categoría de antagonismo –como supuesto ontológico o cuasi-trascendental y como fenómeno empírico u óntico capaz de ser domesticado–, desmiente la interpretación del modelo mouffeano como una forma de conflictivismo absoluto y demoledor que paralizaría cualquier intento por instituir un orden social. Por el contrario, una lectura wittgensteniana del enfoque agonístico permite diluir los efectos totalizantes y antidemocráticos de una adscripción netamente schmittiana del pensamiento político. En esta misma clave interpretativa wittgensteniana, se inscribe también el rechazo mouffeano a la idea de una estructura gramatical profunda e invariable capaz de regular, de una vez y para siempre, la variedad de juegos y prácticas lingüísticas.

Asimismo, esta perspectiva nos ha permitido focalizar el problema del conflicto desde una comprensión posfundacional, en la que desaparecen las instancias de legitimación trascendentales. Desde esta óptica, el antagonismo puede entenderse como el reconocimiento de esa ausencia de fundamentos últimos de lo social; reconocimiento que, como conciencia de esa carencia, se experimenta como el límite, el fracaso, la falta o la precariedad de toda objetividad y de toda identidad.

Por su parte, en contra de la interpretación mouffeana del planteo de Habermas, descubrimos también esa aceptación de la ausencia de fundamentos últimos de lo social en la comprensión habermasiana. En efecto, comprobamos que en la propuesta deliberativa pueden identificarse diferentes niveles analíticos o registros de reconocimiento del conflicto. Por un lado, esta concepción toma debida nota de las manifestaciones empíricas del antagonismo, potenciadas por el universo de pluralización y fragmentación de las identidades que caracteriza a las sociedades contemporáneas. Sin embargo, Habermas va más lejos en su reconocimiento del conflicto. De hecho, asume que, entre el plano fáctico de nuestras prácticas políticas, por un lado, y el nivel normativo ideal de su modelo democrático, por otro, se abre una cesura insalvable.

Según esto, no existe ninguna posibilidad de alcanzar un estadio social tal en el que todos los conflictos pudieran ser resueltos a partir de mecanismos discursivos, plenamente inclusivos y equitativos. Antes bien, el modelo democrático impulsado por Habermas representa un intento reconstructivo por traducir al lenguaje político el ideal comunicativo —siempre desmentido— que se deriva de los presupuestos inevitables de la práctica argumentativa. No obstante, el propósito normativo de dicha reconstrucción no puede hacerse valer como una suerte de fantasía concretista o como un proyecto de sociedad reconciliada y plenamente racional que aparecería al final de una teleología historicista unidireccional. Pues, desde las profundidades de ese abismo que separa los planos fácticos e ideales de la propuesta deliberativa, emana una conflictividad constitutiva e inerradicable.

Sin embargo, una última forma de reconocimiento del antagonismo implicaría admitir, tal como lo hace Mouffe, un sentido más profundo para esa ausencia de fundamentos últimos del orden social. En efecto, desde un punto de vista filosófico, todavía podría considerarse que la concepción habermasiana permanece apegada a un remanente de pensamiento fundacional. Según esta lectura, las reconstrucciones pragmá-

ticas que elabora esta teoría representarían una forma de conocimiento último e irrebasable que, como tal, queda eximido de la crítica y el conflicto. No obstante, refutando esta interpretación, hemos señalado que la pragmática universal propuesta por Habermas renuncia explícitamente a la pretensión de una filosofía primera que pudiera develar un saber *a priori* no falible. Aquí, debe inscribirse la objeción habermasiana al modelo pragmático-trascendental desarrollado por Apel. En contra de la propuesta apeliana, Habermas considera que las reconstrucciones pragmáticas que recoge su teoría, tanto como cualquier otra forma de conocimiento, quedan expuestas a revisión y validación discursiva. De allí, que también ellas deban someterse a un permanente examen sociológico que pueda dar cuenta de las intuiciones pragmáticas de los hablantes. En este escenario, nada aparece como definitivamente asegurado, ni siquiera aquellas hipótesis fundamentales en las que se basa todo el edificio teórico habermasiano.

Con ello, retorna al centro de la escena un tipo de pensamiento post-metafísico que ha llevado hasta las últimas consecuencias el supuesto de la contingencia. Si todavía existe una forma de razón que se rescata desde la pragmática ineludible de la comunicación, dicha razón ha de hacerse valer como una empresa falible e inscripta dentro del contexto social, accidental y azaroso en el que ella germina. Llegados al punto medular de la teoría de Habermas, concluimos entonces en que se asume aquí la idea de antagonismo en un sentido equivalente al que, como veíamos antes, le asigna Mouffe. Incluso, podríamos interpretar esa intuición básica como un supuesto *cuasi-trascendental* de su concepción, aun cuando este autor no utilice este tipo de lenguaje. En efecto, también Habermas abraza la ausencia de fundamentos últimos y definitivos del orden social como condición de posibilidad de su pensamiento.

A la luz de este abordaje, puede sostenerse que los conceptos de consenso y de conflicto aparecen acoplados a las compresiones deliberativa y agonística. En tanto el conflicto se entienda como la aceptación de la ausencia de fundamentos últimos o trascendentes, en los que pudiera anclarse de manera segura y definitiva el orden social, entonces, este es registrado tanto por Habermas como por Mouffe. Sin embargo, una vez aceptada esa indeterminación esencial de fundamentos, en ambos enfoques queda en pie todavía una forma de entendimiento que emana desde las prácticas comunicativas rutinarias e inmanentes a nuestras formas de vida. Dicho de otro modo, en nuestros horizontes vitales

proliferan una cierta cantidad de consensos, que sirven como barreras pragmáticas ante la infinita dispersión de los sentidos sociales. Esto último, por su parte, representa una acepción de la idea de consenso que se replica en las dos propuestas teóricas analizadas.

Adicionalmente, el descubrimiento de esta combinación de consenso y conflicto presente en los programas democráticos de Habermas y de Mouffe nos ha permitido considerarlos como enfoques que convergen en la misma vertiente radical de la democracia. En efecto, una característica específica del universo de sentido que se inaugura con la democracia moderna es esa fabulosa mutación simbólica que termina disolviendo toda referencia trascendental capaz de conferir certeza al orden social. Aceptada esta incertidumbre constitutiva, la democracia ha de echar mano a su propia inmanencia normativa para legitimarse; una normatividad continuamente debatida entre el empoderamiento del *demos* soberano y la comprensión de los derechos humanos. En este esquema, soberanía popular y derechos individuales permanecen en una relación de tensión, remitiéndose recíprocamente como los elementos definitorios del orden democrático. Sin embargo, la dinámica *pendular* que encierra esta articulación hace que el equilibrio que, desde la práctica política concreta, se establece entre ambos principios resulte algo siempre en entredicho.

La inestabilidad inherente a tal imaginario permite que los programas normativos desarrollados por Habermas y por Mouffe puedan dirigir una potente crítica hacia las insuficiencias de las democracias liberales contemporáneas. Estos programas, si bien no reniegan del componente liberal, procuran extraer consecuencias mucho más radicales para la comprensión democrática. En este marco, la democracia es comprendida como un proyecto siempre inconcluso. Pues, no hay ningún punto final en el cual nuestras sociedades pudieran reflejarse como plenamente democráticas. Por el contrario, asumir tal autocomprensión finalista implicaría renunciar al horizonte de apertura e incertidumbre en el cual se desarrolla la dinámica incesante que recrea el *demos* soberano.

En este intento por radicalizar el aspecto democrático de nuestros sistemas políticos, una vez más, las nociones de consenso y conflicto reaparecen en el interior de las comprensiones deliberativa y agonística. Pues, a falta de cualquiera de estos dos elementos el proyecto de una democracia radical quedaría desmentido. De un lado, en ausencia de ciertos significantes comunes que –al modo de referencias nodales o an-

clajes consensuales mínimos— pudieran garantizar la inteligibilidad de nuestras prácticas sociales, estas carecerían de sentido. En este escenario, la comunicación se habría diluido en una amorfa dispersión de signos que haría imposible al lenguaje como tal. Dicho vacío simbólico aniquilaría toda pretensión de orden social y, en consecuencia, se disolverían también la regularidad del juego democrático. Del otro lado, en cambio, la entronización de un fundamento trascendente desde el cual derivar el sentido último de lo social abriría las puertas a la clausura semántica de todas nuestras prácticas. En este cuadro, el horizonte democrático cedería terreno a una imagen de sociedad reconciliada. En ella, la discusión sobre su forma organizativa y sobre su propia constitución desaparecería o bien carecería de sentido. Todos sus elementos esenciales estarían ya establecidos y esa misma institución habría enterrado consigo al conflicto y a la radicalidad del ideario democrático.

Todo lo dicho, no debería llevarnos a suponer que los conceptos de consenso y conflicto desempeñen un rol completamente equivalente en las propuestas radicales de la democracia que, a su modo, impulsan Habermas y Mouffe. Desde luego, tampoco puede soslayarse el hecho de que las consecuencias que cada uno de ellos extrae a partir de dichos conceptos, terminará empujándolos hacia recorridos intelectuales sensiblemente diferentes. Sin embargo, lo que sí puede afirmarse es que, al menos en las acepciones indicadas, ambos autores asumen estas categorías como elementos constitutivos para las comprensiones radicales de la democracia que ellos desarrollan.

Sobre este trasfondo, una vez más, podemos volver la mirada hacia la disyuntiva entre consensualismo y conflictivismo que polariza al pensamiento político contemporáneo. A la luz del solapamiento entre las comprensiones del consenso y del conflicto que aquí hemos registrado, puede sostenerse que en el caso de las propuestas democráticas de Habermas y de Mouffe aquella dicotomía, si no desaparece del todo, al menos queda profundamente desdibujada. Para estos autores, resulta imposible concebir un proyecto de democracia radical sin la aprehensión conjunta de las dimensiones consensuales y conflictivas que constituyen nuestras prácticas sociales. Si se quiere, la condición de posibilidad para una forma de pensamiento radicalmente democrático reside, precisamente, en esa superposición.

Jorge Luis Borges dedica un breve ensayo a analizar el propósito teórico perseguido por John Wilkins, quien se había propuesto la formación de un idioma analítico general, capaz de abarcar y organizar todos los pensamientos humanos. Este glosario pretendía construir un lenguaje preciso y exento de ambigüedades, en el que cada signo encontraría un lugar determinado y en el que las palabras compondrían un registro del universo completo y exacto. El alegato borgeano desmonta por completo este proyecto. Según Borges, el error de Wilkins no radica en un armado defectuoso de tal edificación lógica, ni en el hecho de que las palabras allí contenidas adolezcan de equívocos específicos. Tampoco se le podría reprochar el olvido de alguna entidad particular que haya quedado excluida de aquel extenso catálogo.

Desde la óptica del escritor argentino, el pecado original de la propuesta analítica de Wilkins reside, precisamente, en que resulta imposible abarcar la totalidad del universo ya que ninguna de sus clasificaciones puede evitar la arbitrariedad y la conjetura. La razón que aduce Borges es simple y absolutamente concluyente: no sabemos qué cosa es el universo y nunca lo sabremos. Incluso, el tono de su sentencia raya la desolación: “Cabe ir más lejos; cabe sospechar que no hay universo en el sentido orgánico, unificador, que tiene esa ambiciosa palabra. Si lo hay, falta conjeturar su propósito; falta conjeturar las palabras, las definiciones, las etimologías, las sinonimias, del secreto diccionario de Dios”.

En otro contexto, puede pensarse que las categorías que la teoría política ha desarrollado para catalogar y acomodar las ideas y los estilos del pensamiento político reeditan el propósito analítico de Wilkins. De la mano de aquella pulsión clasificatoria, a menudo las concepciones de Habermas y de Mouffe han sido encasilladas en aquellos compartimentos estancos y cerrados que sirven para ordenar el universo de comprensiones democráticas. De un lado, una representación del mundo político signada por el consenso y la búsqueda empecinada del orden social ideal. Del otro, la entronización teórica del conflicto como motor de una sociedad caótica que, en su voracidad, todo lo antagoniza y subvierte. No obstante, como toda empresa analítica, la del pensamiento político tampoco puede evadir las arbitrariedades y conjeturas.

Una pulsión opuesta, que fulgura a la par de un universo inabarcable y resistente a cualquier intento clasificatorio, trae a la conciencia el eco abismal de la sentencia borgeana en la evocación de esa perpetua ignorancia que nos atraviesa. Mientras sigamos emancipados “del secreto

diccionario de Dios”, y de las definiciones precisas e infalibles que él contiene, deambularemos a tientas entre las categorías artificiosas que engrosan nuestro catálogo profano. De igual manera, el conjunto de etiquetas analíticas que el pensamiento instituye a fin de ordenar el universo de ideas políticas resultará siempre conjetural e inexacto. A veces, estos arreglos conceptuales conforman amalgamas indisociables. Por momentos, ellos se superponen y terminan diluidos en los infinitos matices de las prácticas políticas. A menudo, así acontece con las categorías del consenso y del conflicto.



## Bibliografía

- Apel, Karl Otto (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- Apel, Karl Otto (1993). "How to Ground an Universalistic Ethic of Co-Responsibility for the Effects of Collective Actions and Activities?". *Philosophica*, Vol. 52, Nº 2: 9-29.
- Apel, Karl Otto (2004). *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada: Comares.
- Arditi, Benjamín (1992). *Conceptos. Ensayos sobre teoría política, democracia y filosofía*. Asunción: CDE/RP Ediciones.
- Arditi, Benjamín (2000). "El reverso de la diferencia". En B. Arditi (Ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 99-124). Caracas: Nueva Visión.
- Arditi, Benjamín (2008). "On the political: Schmitt contra Schmitt". *Telos*, Nº 142: 7-28. Candor, Nueva York: Telos.
- Arendt, Hannah (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, Hannah (2009). *La condición humana*. Paidós: Buenos Aires.
- Beckstein, Martin (2011). "The dissociative and polemical political: Chantal Mouffe and the intellectual heritage of Carl Schmitt". *Journal of Political Ideologies*, Vol. 16, Nº 1: 33-51. Londres: Routledge.
- Benhabib, Seyla (1996). "Introduction: The Democratic Moment and the Problem of Difference". En S. Benhabib (Ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (pp. 3-18). New Jersey: Princeton University Press.
- Bessette, Joseph (1980). "Deliberative Democracy: The Majority Prin-

- principle in Republican Government”. En R. Goldwin y W. Schambra (Eds.), *How Democratic is the Constitution?* (pp. 102-116). Washington: American Enterprise Institute.
- Bohman, James (1994). “Complexity, Pluralism, and the Constitutional State: On Habermas’s *Faktizität und Geltung*”. *Law & Society Review* Vol. 28, Nº 4: 897-930. Nueva Jersey: Wiley.
- Bond, Sophie (2011). “Negotiating a «democratic ethos»: moving beyond the agonistic-communicative divide”. *Planning Theory*, Vol. 10, Nº 2: 161-186. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Borón, Atilio; González, Sabrina (2004). “¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia”. En A. Borón (Comp.), *Teoría política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires: Clacso.
- Brady, John (2004). “No Contest? Assessing the agonistic critiques of Jürgen Habermas’s theory of the public sphere”. *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 30, Nº 3: 331-354. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Cabanchik, Samuel (2010). *Wittgenstein. Una introducción*. Buenos Aires: Editorial Quadrada.
- Casullo, Nicolás (Comp.) (2004). *El debate modernidad-posmodernidad: edición ampliada y actualizada*. Buenos Aires: Retórica.
- Cohen, Joshua (1989). “Deliberation and Democracy Legitimacy”. En A. Hamlin y P. Pettit (Eds.), *The Good Polity. Normative Analysis of the State* (pp. 17-34). Oxford: Blackwell.
- Cohen, Joshua (1999). “Reflections on Habermas Democracy”. *Ratio Juris*, Vol. 12, Nº 4: 385-416. Oxford y Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Connolly, William (2008). “Twilight of the idols”. En S. Chambers y T. Carver (Eds.), *William E. Connolly. Democracy, pluralism and political theory*. Londres: Routledge.
- Cooke, Maeve (1997). *Language and Reason. A study of Habermas’s Pragmatics*. Cambridge: MIT Press.
- Cortina, Adela (1991). “Introducción: Karl Otto Apel. Verdad y responsabilidad”. En K.O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso* (pp. 9-33). Barcelona: Paidós.

- Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Devenney, Mark (2004). *Ethics and Politics in Contemporary Theory. Between critical theory and post-Marxism*. Londres: Routledge.
- Dyrberg, Torben (2009). "The leftist fascination with Schmitt and the esoteric quality of «the political»". *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 35, Nº 6: 649-669. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Elster, Jon (1986). "The market and the forum: three varieties of political theory". En J. Elster y A. Hylland (Eds.), *Foundations of Social Choice Theory* (pp. 103-132). Cambridge: Cambridge University Press.
- Engelken, Marcos (2008). "Democracia posnacional. Dos debates teóricos: Habermas, Mouffe y el «Nacionalismo funcional»". *Nómaditas*, julio-diciembre, Nº 19. Madrid: Ediciones Complutense.
- Erman, Eva (2009). "What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory". *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 35, Nº 9: 1039-1062. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Flores D'Arcais, Paolo (2008). "Once tesis contra Habermas". *Claves de Razón Práctica*, Nº 179: 56-60. Madrid: Progreso.
- Forst, Rainer (2002). *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. California: University of California Press.
- Fung, Anchon (2005). "Deliberation before the Revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World". *Political Theory*, Vol. 33, Nº 2: 397-419. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Gamero, Isabel (2009). "La compleja articulación del concepto de democracia radical en el contexto de la globalización". *Astrolabio*, Nº 9: 75-84. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Geras, Norman (1987). "Post-Marxism?". *New Left Review*, mayo-junio, Nº 163. Londres: New Left Review.
- Gray, John (1989). *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*. Londres: Routledge.
- Gürsözlü, Fuat (2009). "Debate: Agonism and Deliberation-Recogniz-

- ing the Difference”. *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 17, Nº 3: 356-368. Oxford: Blackwell.
- Habermas, Jürgen (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gili.
- Habermas, Jürgen (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, Jürgen (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen (1992). *Teoría de la acción comunicativa, Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1994). *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, Jürgen (1996). “Further Reflections on the Public Sphere”. En C. Calhoun (Ed.), *Habermas and the Public Sphere* (pp. 421-461). Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1997). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen (1998a). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (1998b). “Reconciliación mediante el uso de la razón”. En J. Habermas y J. Rawls, *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (1999a). *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen (1999b). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (1999c). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2001a). *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, Jürgen (2001b). *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.

- Habermas, Jürgen (2001c). “Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?”. *Political Theory*, Vol. 29, Nº 6: 766-781. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Habermas, Jürgen (2003). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006a). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen (2006b). *Más allá del Estado Nacional*. México: FCE.
- Habermas, Jürgen (2007). *Verdad y Justificación*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen (2008a). “La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores D’Arcais”. *Claves de Razón Práctica*, Nº 180: 4-6. Madrid: Progesa.
- Habermas, Jürgen (2008b). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.
- Habermas, Jürgen (2011). “The Political. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology”. En E. Mendieta y J. Vanantwerpen (Eds.), *The power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press.
- Hacking, Ian (1979). *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Hillier, Jean (2003). “Agon’izing Over Consensus: Why Habermasian Ideals Cannot be «Real»”. *Planning Theory*, Vol. 2, Nº 1: 37-59. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Howarth, David (1997). “La teoría del discurso”. En D. Marsh y G. Toker (Eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política* (pp. 125-142). Madrid: Alianza.
- Ingram, James (2006). “The Politics of Claude Lefort’s Political: Between Liberalism and Radical Democracy”. *Thesis Eleven*, Nº 87: 33-50. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Jezierska, Katarzyna (2011). *Radical democracy redux. Politics and subjectivity beyond Habermas and Mouffe*. Örebro: Örebro University.
- Kapoor, Ilan (2002). “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? The Relevance of the Habermas-Mouffe Debate for Third World Politics”. *Alternatives*, Vol. 27: 459-487. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Knops, Andrew (2007). “Debate: Agonism as Deliberation - On

- Mouffe's Theory of Democracy". *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 15, N° 1: 115-126. Oxford y Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, Ernesto (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, Ernesto (2001). "Democracy and Question of Power". *Constellations*, Vol. 8, N° 1: 3-14. Oxford y Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Laclau, Ernesto (2005a). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, Ernesto (2005b). "Populism: What's in the Name?". En F. Panizza (Ed.), *Populism and the Mirror of Democracy* (pp. 32-49). Londres-New York: Verso.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (1993). "Posmarxismo sin pedido de disculpas". En E. Laclau, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (pp. 111-145). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude (1985). "El problema de la democracia". *Opciones*, N° 6, mayo-agosto (Marxismo y democracia), pp. 73-86. Santiago de Chile.
- Lefort, Claude (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefort, Claude (2004). *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- Lenk, Hans; Skarica, Mirko (2005). *Wittgenstein y el giro pragmático de la filosofía*. Córdoba: Ediciones del Copista.
- López de Lizaga, José Luis (2011). "Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública". En J. Franzé y J. Abellán (Eds.), *Política y verdad* (pp. 175-208). Madrid: Plaza y Valdez.
- Marchart, Oliver (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Markell, Patchen (1997). "Contesting Consensus: Rereading Habermas

- on the Public Sphere”. *Constellations*, Vol. 3, Nº 3: 377-400. Oxford y Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Martí, José Luis (2006). *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Barcelona: Marcial Pons.
- Martínez Prado, Natalia (2009). “Democracia Aversiva: Por un *ethos* democrático postestructuralista”. *Pensamiento Plural*, Nº 5, julio-diciembre, pp. 171-180. Pelotas: Universidad Federal de Pelotas.
- McCarthy, Thomas (1992). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Michellini, Dorando (1998). *La razón en juego*. Río Cuarto: ICALA.
- Michellini, Dorando (2011). *Que lo bueno acontezca. Ensayos sobre pragmática trascendental y ética discursiva*. Buenos Aires: Elaleph.com.
- Michelman, Frank (1996). “Democracy and Positive Liberty”. *Boston Review*, Vol. 21, Nº 5: 3-8. Boston: Boston Review.
- Moore, Matthew (2004). “The Politics of Wittgenstein”. *Polity*, Vol. 36, Nº 4: 665-679. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mouffe, Chantal (1992). “Citizenship and Political Identity”. *October*, Vol. 61, verano, pp. 28-32. Cambridge: The MIT Press.
- Mouffe, Chantal (1996). “Pluralismo agonista: la teoría frente a la política”, entrevista con A. Attili. *Revista Internacional de Filosofía Política*, Nº 8: 139-150. Madrid: UNED-UAM.
- Mouffe, Chantal (1999a). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Chantal (1999b). “Introduction: Schmitt’s Challenge”. En Ch. Mouffe (Ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres: Verso.
- Mouffe, Chantal (1999c). “Rethinking Political Community: Chantal Mouffe’s Liberal Socialism”, entrevista con L. Worsham y G. Olson. *JAC*, Vol. 19, Nº 2: 163-199.
- Mouffe, Chantal (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Chantal (2005). “Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia”. En Ch. Mouffe (Comp.), *Deconstrucción y pragmatismo* (pp. 13-33). Buenos Aires: Paidós.
- Mouffe, Chantal (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Chantal (2011). “La política democrática en la época postpo-

- lítica”. *Debates y combates*, Año 1, N° 1: 75-88. Buenos Aires: Asociación Civil Escenarios.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Buenos Aires: FCE.
- Mulhall, Stephen (2001). “Inheritance and Originality. Wittgenstein, Heidegger, Kierkegaard”. En A. Norval, *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muñoz, María Teresa (2004). “La relevancia de Wittgenstein para el pensamiento político”. *Andamios. Revista de Investigación Social*, otoño-invierno, N° 1: 197-231. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Muñoz, María Teresa (2009). *Wittgenstein y la articulación lingüística de lo público. Un camino de la semántica a la política*. México: Instituto Internacional de Filosofía.
- Neblo, Michael (2007). “Family Disputes: Diversity in Defining and Measuring Deliberation”. *Swiss Political Science Review*, Vol. 13, N° 4: 527-57. Zúrich: Wiley.
- Norval, Aletta (2001). “Radical Democracy”. En P.B. Clark y J. Foweraker (Eds.), *Encyclopedia of Democratic Thought* (pp. 724-733). Nueva York: Routledge.
- Norval, Aletta (2007). *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norval, Aletta (2008). “Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar los enfoques recientes”. En S. Critchley y O. Marchart (Comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra* (pp. 177-208). Buenos Aires: FCE.
- Pitkin, Hanna F. (1984). *Wittgenstein: El lenguaje, la Política y la Justicia. Sobre el significado del Ludwig Wittgenstein para el pensamiento social y político*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Poltier, Hughes (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Prono, Santiago (2010). “La democracia deliberativa y el problema de su implementación práctica. Consideraciones críticas en torno al debate consenso vs. conflicto”. *Universitas. Revista de Filosofía*,

- Derecho y Política*, N° 12, julio, pp. 113-134. Madrid: Universidad Carlos III.
- Purcell, Mark (2009). "Resisting Neoliberalization: Communicative Planning or Counter-Hegemonic Movements?". *Planning Theory*, Vol. 8, N° 2: 140-165. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Rancière, Jaques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión: Buenos Aires.
- Rawls, John (1996). *Liberalismo político*. México: FCE.
- Reano, Ariana (2009). "Reconsideraciones sobre la paradoja democrática". *Andamios. Revista de Investigación Social*, abril, Vol. 5, N° 10, abril, pp. 309-333. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Rinesi, Eduardo (2005). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Rödel, Ulrich; Frankenberg, Günter; Dubiel, Helmut (1997). *La cuestión democrática*. Madrid: Huerca y Fierro.
- Rousseau, Jean Jaques (2003). *El Contrato Social, o principios de derecho político*. Buenos Aires: Losada.
- Rummens, Stefan (2006). "Debate: The Co-originality of Private and Public Autonomy in Deliberative Democracy". *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 14, N° 4: 469-481. Oxford y Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Rummens, Stefan (2008). "Deliberation interrupted: Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort". *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 34, N° 4: 383-408. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- Rummens, Stefan (2009). "Democracy as a Non-Hegemonic Struggle? Disambiguating Chantal Mouffe's Agonistic Model of Politics". *Constellations*, Vol. 16, N° 3: 377-391. Oxford y Malden, Massachusetts: Blackwell.
- Scavino, Dardo (1999). *La filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires: Paidós.
- Schaap, Andrew (2006). "Agonism in divided societies". *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 32, N° 2: 255-277. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.

- Schaap, Andrew (2007). "Political Theory and the Agony of Politics". *Political Studies Review*, Vol. 5: 56-74. Londres: Political Studies Association.
- Schmitt, Carl (1990). *Sobre el parlamentarismo*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2002). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schumpeter, Joseph (1996). *Capitalismo, socialismo y democracia. Tomo II*. Barcelona: Folio.
- Staten, Henry (2001). "Wittgenstein's deconstructive legacy". En L. Nalg y C. Mouffe (Eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism of Deconstruction* (pp. 43-62). Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Thomassen, Lasse (2007). "Within the Limits of Deliberative Reason Alone. Habermas, Civil Disobedience and Constitutional Democracy". *European Journal of Political Theory*, Vol. 6: 200-218. Londres, Thousand Oaks Nueva Delhi: Sage.
- Thompson, Dennis (2008). "Deliberative Democratic Theory and Empirical Political Science". *Annual Review of Political Science*, N° 11: 497-520. Palo Alto, California: Annual Reviews.
- Trucco, Onelio (2010). *Soberania popular e razão política. Um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor*. Villa María: Eduvim.
- Velasco, Juan Carlos (1999). "Introducción: Orientar la acción. La significación política de la obra de Habermas". En J. Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (pp. 11-22). Barcelona: Paidós.
- Velasco, Juan Carlos (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
- Wellmer, Albrecht (1994). *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos.
- Wellmer, Albrecht (1996). *Finales de partida. La modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra.
- Wenman, Mark A. (2003). "Laclau or Mouffe? Splitting the difference". *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 29, N° 5: 581-606. Londres, Thousand Oaks y Nueva Delhi: Sage.
- White, Stephen (2000). *Sustaining Affirmation. The strengths of weak ontology in political theory*. New Jersey: Princeton University Press.

- Wittgenstein, Ludwig (1992). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.
- Wittgenstein, Ludwig (2004). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Zerilli, Linda (2001). "Wittgenstein. Between pragmatism and deconstruction". En L. Nalg y C. Mouffe (Eds.), *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism of Deconstruction* (pp. 25-41). Frankfurt am Main: Peter Lang.

## Colección Tesis

### Títulos publicados

Educación y construcción de ciudadanía. Estudio de caso en una escuela de nivel medio de la ciudad de Córdoba, 2007-2008

**Georgia E. Blanas**

Biocombustibles argentinos: ¿oportunidad o amenaza? La exportación de biocombustibles y sus implicancias políticas, económicas y sociales. El caso argentino

**Mónica Buraschi**

El foro virtual como recurso integrado a estrategias didácticas para el aprendizaje significativo

**María Teresa Garibay**

Género y trabajo: Mujeres en el Poder Judicial

**María Eugenia Gastiazoro**

Luchas, derechos y justicia en clínicas de salud recuperadas

**Lucía Gavernet**

La colectividad coreana y sus modos de incorporación en el contexto de la ciudad de Córdoba. Un estudio de casos realizado en el año 2005

**Carmen Cecilia González**

“Me quiere... mucho, poquito, nada...”. Construcciones socioafectivas entre estudiantes de escuela secundaria

**Guadalupe Molina**

Estrategias discursivas emergentes y organizaciones intersectoriales. Caso Ningún Hogar Pobre en Argentina

**Mariana Jesús Ortecho**

El par conceptual pueblo - multitud en la teoría política de Thomas Hobbes

**Marcela Rosales**

Vacilaciones del género. Construcción de identidades en revistas femeninas

**María Magdalena Uzín**

Literatura / enfermedad. Escrituras sobre sida en América Latina

**Alicia Vaggione**

El bloquismo en San Juan: Presencia y participación en la transición democrática (1980-1985)

**María Mónica Veramendi Pont**

“Se vamo’ a la de dios”. Migración y trabajo en la reproducción social de familias bolivianas hortícolas en el Alto Valle del Río Negro

**Ana María Ciarallo**

La política migratoria colombiana en el período 2002-2010: el programa Colombia Nos Une (CNU)

**Janneth Karime Clavijo Padilla**

Radios, música de cuarteto y sectores populares. Análisis de casos. Córdoba 2010-2011

**Enrique Santiago Martínez Luque**

Soberanía popular y derecho. Ontologías del consenso y del conflicto en la construcción de la norma

**Santiago José Polop**

Cambios en los patrones de segregación residencial socioeconómica en la ciudad de Córdoba. Años 1991, 2001 y 2008

**Florencia Molinatti**

Seguridad, violencia y medios. Un estado de la cuestión a partir de la articulación entre comunicación y ciudadanía

**Susana M. Morales**

Reproducción alimentaria-nutricional de las familias de Villa La Tela, Córdoba

**Juliana Huergo**

Witoldo y sus otros yo. Consideraciones acerca del sujeto textual y social en la novelística de Witold Gombrowicz

**Cristian Cardozo**

Enseñar Tecnología con TIC: Saberes y formación docente

**María Eugenia Danieli**

De vida o muerte. Patriarcado, heteronormatividad y el discurso de la vida del activismo “Pro-Vida” en la Argentina

**José Manuel Morán Faúndes**

El neoliberalismo cordobés. La trayectoria identitaria del peronismo provincial entre 1987 y 2003

**Juan Manuel Reynares**

Lógica del riesgo y patrón de desarrollo sustentable en América Latina

Políticas de gestión ambientalmente adecuada de residuos peligrosos en la ciudad de Córdoba (1991-2011)

**Jorge Gabriel Foa Torres**

Marxismo y derechos humanos: El planteo clásico y la revisión posmarxista de Claude Lefort

**Matías Cristobo**

Las formas de hacer política en las elecciones municipales 2007 de Villa del Rosario

**Edgardo Julio Rivarola**