

LA FILOSOFÍA POLÍTICA DELIBERATIVA COMO FORMA DE REALISMO POLÍTICO. (CONSIDERACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE CHANTAL MOUFFE, DESDE LA PERSPECTIVA DE JÜRGEN HABERMAS)

Daniel Puche Díaz
Investigador independiente

Resumen: La filosofía deliberativa propugnada por Habermas es criticada, desde un enfoque pragmático, por Chantal Mouffe. Lo hace a través de dos motivos principales: 1) la imposibilidad, a nivel epistemológico (metafísico, si se quiere), de justificar la validez de sus conceptos, y 2) el problema socio-político de su aplicación, dada la indiscernibilidad de éstos de una teoría "cosmopolitista" de carácter, sin embargo, etnocéntrico. "Indiscernibilidad" en el sentido de que, desde el punto de vista pragmático, se llevan a cabo unos cierres o formas de exclusión originarios, que son los que permiten posteriormente alcanzar el consenso político. En este artículo me propongo responder a esas críticas desmontando los presupuestos de esa llamada (por mí) "indiscernibilidad" entre lo universalista y lo etnocéntrico; y ello lo hago en dos momentos, el epistemológico y el ontológico, para llegar a mostrar, en el último punto, la viabilidad de las propuestas de la filosofía deliberativa, y cómo en realidad toda propuesta pragmática se apoya también, aunque no lo reconozca, en presupuestos metafísicos fundamentales.

*"Ninguna cantidad de diálogo o de prédica moral
logrará persuadir jamás a la clase dirigente
de que renuncie a su poder"¹*

¹ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 31.

I. PROYECTO DELIBERATIVO: TESIS CENTRAL

Como filosofía racionalista que es, y no meramente pragmática, la filosofía política deliberativa incluye dentro de sí aspectos que pueden ser tildados de metafísicos; muy especialmente aspectos éticos. De tal modo, debe mantener dos frentes distintos: 1) el de su fundamentación o su validez, y 2) el de la eficacia política que pretende, cuando las posturas más cercanas al pragmatismo o al realismo político que enfrenta sólo tienen que argumentar a favor de la segunda. Así pues, la base del *procedimentalismo deliberativo* que presenta como fuente de legitimidad política se encuentra en que no promueve tan sólo el acuerdo mayoritario, o la decisión acerca del *modus vivendi*, sino un *acuerdo racional* con pretensiones universalizables *por parte de todos los individuos y orientado hacia todos ellos: el consenso*. Es decir, que se pretende racional precisamente por la propia forma procedimental de toma de decisión. No se trataría en ningún caso de una utopía racionalista, un conjunto de “soluciones finales” e inamovibles en cada decisión política –algo muy cercano al dogmatismo y al totalitarismo– sino de *una regulación de las opciones diversas que se pueden mantener dentro de un marco político democrático*. De tal modo, la “solución política final” no consistiría en la implantación de una postura política determinada –como la socialdemócrata–, sino del marco o *sistema* que más *razonablemente* permite esta confrontación ideológica. El marco democrático liberal es el objeto de esta teoría, lo cual sin embargo es visto por Mouffe no como una vía *neutral*² para la consolidación del *pluralismo* ideológico, sino como una censura previa del mismo que permite determinadas posturas y limita o prohíbe otras, aquellas diametralmente opuestas al sistema. Por otro lado, nada tiene que objetar a esto, salvo su presentación como una filosofía política a la par que *moral* en vez de reconocer que esto es tan sólo *un resultado político, de cuya hegemonía se extraen a posteriori legitimaciones morales dependientes ya de los equilibrios valorativos del poder conformado*.

Aquí es imposible no remitirse a *lo razonable* en Rawls, que llega a caer en una circularidad argumental al especificar lo que la sociedad puede tolerar por recurso a lo que ya de hecho tolera³. Es decir, que como señala Mouffe, es bajo una exclusión de partida como se realiza tal acuerdo, o como se hace posible el mismo. En torno precisamente a esto, Habermas trata de hacer ver que de lo que se trata es de la confrontación ideológica en un marco máxima-

² “Lejos de no contener ideas del bien, el liberalismo es la encarnación de un conjunto de valores específicos [y] no puede evitar hacer referencia a una teoría sustantiva del bien a la que denomina ‘humanismo racionalista’”. (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 183). Aquí Mouffe habla acerca de liberales modernos y sus nuevas respuestas. También: “[los teóricos liberales] conceden a los perfeccionistas que el Estado liberal debe necesariamente hacer referencia a alguna idea del bien común y que no puede ser neutral con respecto a la moral. Sin embargo, si bien reconocen que no pueden prescindir de una teoría del bien, afirman que la suya es una teoría *mínima*” (Ibid., p. 187).

³ “El liberalismo político puede proporcionar un consenso entre personas razonables que, *por definición*, son personas que aceptan los principios del liberalismo político” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 42).

mente permisivo, y no de la anulación del pluralismo y las múltiples voces que dan razón de tal consenso⁴. La *posibilidad* de un consenso entrecruzado y racional la da el propio *procedimiento* de construcción del mismo, que debe incluir una serie de elementos prácticos, de tal modo que la filosofía política deliberativa *orienta hacia* fines ideales, pero ni los impone ni les da una forma predeterminada al margen de la voluntad de los ciudadanos –a esto se refiere precisamente Mouffe cuando habla de la inevitable exclusión de partida–. Cómo puede llevarse a cabo todo ello es lo que hay que justificar: *en la teoría deliberativa, precisamente relegar algunos aspectos al ámbito de lo no cuestionable políticamente es lo que los salvaguarda de atentados o injerencias políticas sobre su autonomía, lo que a su vez no repercute en su presencia como asuntos dignos de ser atendidos o defendidos públicamente. Defenderé, al contrario, que la tesis de la hegemonía de poderes no es, como sostiene Mouffe, lo que permite mantener el mismo pluralismo democrático, que se puede ver ahogado por un poder sin contrapeso fáctico.* Obviamente, en el mundo real esto puede suceder y de hecho sucede de continuo, pero sostendré que la filosofía política deliberativa tiene algo que decir al respecto desde su planteamiento moral en política. Es decir, por aproximación al modelo, no por su perfecta implantación.

La crítica central de Mouffe vendrá de encontrar una fuerte inconsistencia en esta teoría entre las condiciones ideales de discurso que el marcado proceduralismo que promueve habría de permitir, y las condiciones materiales o de contenido –incluyendo aquí las “formas de vida”, las condiciones económicas, las luchas partidistas internas, el desacuerdo en los principios básicos de igualdad y libertad, la “asechanza” de sistemas religiosos y autoritarios exteriores al modelo occidental, etc.– que, a favor de una forma abstracta de decisión, no puede garantizar lo que es pretendidamente su objetivo: *una decisión máximamente racional*. Toda vez que, además, cualquier decisión ha de basarse, según los casos que se acaban de exponer, en una forma de exclusión o de oposición absoluta de partida, siendo así liderado cada sistema político por una fuerza hegemónica que marca su “esencia” y su dirección políticas. Ese supuesto acuerdo *racional* no sería tal, al menos en el sentido que pretende: el de la efectiva universalización de principios políticos a toda forma de convivencia humana, partiendo a su vez de una idea universal de lo humano. Para Mouffe sí sería *racional*, pero en un sentido instrumental o incluso autodefensivo, el cual marca la exclusión de posturas absolutamente incompatibles como medio de supervivencia de la democracia.

El modelo deliberativo se propone resolver conflictos asociados a la libertad y la igualdad, en torno fundamentalmente al concepto kantiano de *auto-*

⁴ “Un ordenamiento jurídico es, pues, *legítimo* si asegura de modo equitativo la autonomía de todos los ciudadanos. Éstos son *autónomos* sólo si los destinatarios del derecho pueden entenderse a sí mismos simultáneamente como sus autores. Y los autores sólo son *libres* en cuanto participantes en procesos legislativos que estén de tal manera regulados y se lleven a cabo en tales formas de comunicación que todos puedan suponer que las regulaciones acordadas de tal modo son merecedoras de una aprobación general y motivada racionalmente” (J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 202). Las cursivas son mías.

nomía –de lo cual extrae su universalidad–. El proyecto racionalista que promueve tiene que enfrentarse a dificultades que considera, al menos en el caso de Habermas (a quien me referiré en lo seguido), como empíricas. Las ideas políticas de base se entienden, pues, como fines normativos que se ven obstaculizados por la *facticidad* del mundo real. Lo que habría de verse como una decisión máximamente racional, en torno al concepto de *validez*, debe verse como una idea regulativa que pretende mantener en su seno posturas complementarias pero con aspectos comunes esenciales (esto vendría a ahondar en un sentido –al que más adelante me referiré– de definición por diferenciación constitutiva, por una exclusión en el origen, tal como Mouffe indica). Como tal, esta teoría se retrotrae inicialmente a explicaciones mítico-rationales sobre el origen de la sociedad y su legalidad, como las teorías del contrato social, en las que se presuponen agentes racionales que se asocian libremente en aras de un bien común⁵, renunciando a parte de su libertad más característicamente individual. Lo que en el decurso posterior de tal sociedad se produzca dentro del sistema de decisiones políticas que se instituya, tendrá siempre relación a una forma predeterminada de elección democrática mediante propuestas no coercitivas que permitan el libre acuerdo.

Precisamente, la democracia moderna trata de mantener su forma de legitimidad no atacando las bases (sean reales o ficticias) del acuerdo originario entre los primeros contratantes, cuya asociación se ve continuamente revalidada en una suerte de ceremonia política. Como tal, el *procedimiento* resulta particularmente relevante para esta teoría, pues permite en un sentido casi constituyente (por la continua cesión que se hace del poder soberano, sin perder la soberanía misma, por parte del pueblo), y en un sentido formal (aplicado a la elección de representantes y a la legislación que elaboran los mismos) la continua reelaboración de un acuerdo racional por lo menos en lo que a sus bases se refiere: *generar las condiciones necesarias para una decisión consciente de todos los ciudadanos respecto del todo social y político*. Acción que mantiene la autonomía de cada integrante o ciudadano, a la vez que persigue el objetivo, o debe perseguirlo, del mantenimiento de la igualdad legal –“igualdad mínima”, podríamos llamarla– entre ciudadanos y la libertad de cada uno de ellos. Esto, por otro lado, no significa que *democracia* equivalga a *racionalidad*, y de hecho contamos con sobrados ejemplos en contra (baste recordar la conocida elección, muy democrática, de Adolf Hitler), pero permite a

⁵ “[...] Los Filósofos no consiguieron comprender la compleja naturaleza de la reciprocidad humana. Negaron el lado negativo del intercambio, su impulso disociativo. Esta negación fue la condición misma para la ficción de un contrato social del que se habrían eliminado la violencia y la hostilidad, y en el que la reciprocidad podría adoptar la forma de una comunicación transparente entre los participantes” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 143).

⁶ “‘Real’ es lo que puede exponerse en enunciados verdaderos, explicándose a su vez ‘verdadero’ por referencia a la pretensión que el hablante entabla frente al oyente al afirmar un enunciado. Con el sentido asertórico de su afirmación entabla el hablante una pretensión susceptible de crítica, en lo que respecta a la validez del enunciado afirmado; y como nadie dispone de la posibilidad de un acceso directo a condiciones de validez no interpretadas, la

Habermas introducir la “cuña” de una teoría lingüística –la de Peirce⁶– que encuentra en el interior mismo del lenguaje que se puede emplear en política bases para un acuerdo razonado⁷. Es decir, que el propio método de decisión tiene implicaciones prácticas racionalizantes. Mouffe, siguiendo a Wittgenstein, asume que “[...] para que haya acuerdo en las opiniones primero ha de haber acuerdo en el lenguaje utilizado”⁸. Esto implica que no todo conflicto será resoluble, pues distintas formas de vida reposan en distintos lenguajes en los cuales se ejercitan las decisiones políticas. La propuesta deliberativa entiende que una serie de usos lingüísticos comunicativos pueden llegar a acercar posturas incluso en dialogantes de culturas muy diferentes, pues si siempre habrá desacuerdos en las formas de vida, también es posible hallar elementos en común. En definitiva, como propuesta filosófico-política, resulta, como todos los críticos anuncian, inviable, idealista, antirrealista. Aún cuando se admitiera que esas implicaciones racionales fueran realmente universalizables.

II. INDISCERNIBILIDAD ENTRE “RACIONAL” Y “PRAGMÁTICO” O REALISTA

II.1. Indiscernibilidad “ontológica”

a) Una crítica importante –que se puede hacer en general– al enfoque racionalista que engloba al procedimentalismo deliberativo consiste en su indiscernibilidad respecto de cualquier postura etnocéntrica –en el caso que nos interesa, la de las democracias occidentales–, lo cual tiene importantes implicaciones de cara a nuestra propia *ética* y a la fundamentación de nuestras decisiones políticas: en torno a si la teoría liberal democrática se puede expandir a otras culturas, o si el modelo deliberativo es verdaderamente algo universalizable⁹. En última instancia, en las consideraciones realistas y pragmáticas, no existiría *moral* alguna –tal y como la entiende Habermas¹⁰–, sino

‘validez’ ha de entenderse epistémicamente como ‘validez que se nos impone como tal a nosotros’. La pretensión de verdad de un proponente, cuando está justificada, habrá de poder defenderse con razones frente a las objeciones de posibles oponentes y al cabo habrá de poder contarse con un acuerdo racionalmente motivado de la comunidad de interpretación en conjunto [...] Peirce explica la verdad como aceptabilidad racional, es decir, como el desempeño o resolución de una pretensión de validez susceptible de crítica bajo las condiciones de comunicación de un auditorio de intérpretes capaces de juicio, ampliado idealmente en el espacio social y en el tiempo histórico” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 2005, p. 76).

⁷ “No es posible extraer una filosofía moral universal de la filosofía del lenguaje. Según él [Rorty], no hay nada en la naturaleza del lenguaje que pudiera servir de base para justificar ante todas las audiencias posibles la superioridad de la democracia liberal” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 79).

⁸ *Ibíd.*, p. 82.

⁹ “No es posible oponerse, como hacen tantos liberales, a la justicia procedimental y sustancial sin reconocer que la justicia procedimental presupone ya la aceptación de ciertos valores [...] Los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales” (*Ibíd.*, p. 83).

¹⁰ “Las orientaciones de valor, incluyendo las autocomprensiones de personas o grupos orientadas por valores, las juzgamos desde el punto de vista *ético*; los deberes, las normas y los mandamientos los juzgamos desde el punto de vista *moral*” (J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, p. 55).

tan sólo modelos éticos y políticos de vida particularistas. Y apoyando una de las tesis de Mouffe, que *todo en política depende de posturas hegemónicas en disputa*. Se trata en definitiva de la relación *subjetividad* y *objetividad*, cuya oposición en Habermas vendría a ser trasladada a la absorción de lo objetivo por lo subjetivo, o directamente a su destrucción, por parte de la filosofía política realista de pensadores como Mouffe. En otras palabras, llamamos *objetivo* a *nuestra* posición política y ética, cuando en realidad no podemos abstraernos de nuestras propias creencias ni formas de vida para hablar desde un lugar privilegiado moralmente. Nadie puede ocupar ese lugar, sino a lo sumo defender su posición en un marco político de incertidumbre.

También alude esto a la diferencia entre las posiciones de partida o los orígenes del sistema político, y a las justificaciones “racionales” que hoy pueden hacerse de los mismos o de cuestiones actuales; pues de lo que se trata en definitiva es de si es posible alguna clase de racionalidad en los enfrentamientos políticos –en el entendido de que son perfectamente racionales, claro está, las posturas más pragmáticas de resolución de conflicto–. Quizá aquí sea inevitable remitirse a la diferencia entre *racionalidad subjetiva* y *racionalidad objetiva* tal y como la entendía la Escuela crítica de Fráncfort, pues es evidente que mientras que Mouffe entiende la *moral* como una visión *ética* particular que no debe entremezclarse con la política, Habermas encuentra unos lazos inextricables entre ellas. Ciertamente, nuestra ética y nuestra moral son dependientes de un decurso histórico de luchas militares, religiosas, políticas e ideológicas, que determinan los juicios políticos y morales que efectuamos hoy día. Lo cual no imposibilita, para la filosofía deliberativa, que hayamos podido alcanzar un modo de elaborar juicios universalizables: “en el modo de validez del derecho la facticidad de la imposición del derecho por parte del Estado se entrelaza con la fuerza de legitimidad que caracteriza a un procedimiento de producción del derecho, que por su propia pretensión había de considerarse racional por ser garantizador de la libertad”¹¹.

La cuestión de transfondo que quiero plantear, hablando de indiscernibilidad, es *qué diferencia habría entre un consenso deliberativo y la consolidación hegemónica de una visión política particular, si el procedimentalismo ya implica, como señala Mouffe, una forma de exclusión original*. Aparentemente, tan sólo su pretensión de racionalidad y de vinculación normativa moral, en lugar de reconocerse tan sólo política. Por mi parte, pienso que el momento de relativización que se plantea una filosofía racionalista, en aras de trascender su propia visión sin dejarse simplemente arrastrar por la idea del etnocentrismo, es lo que distingue una postura racional de una postura, si se me permite, “pre-filosófica”.

En cierto modo, la tesis fuerte, metafísica, de la teoría deliberativa habermasiana de que puede existir un consenso racional o universalizable, una serie de principios morales neutrales o imparciales, se ve enfrentada por una

¹¹ J. HABERMAS, *Facticidad y Validez*, p. 90.

tesis –a mi entender– *metafísica* igual de fuerte: la de que es imposible situarse en una perspectiva de objetividad respecto de la propia cultura para encontrar principios válidos para todos. Imposible, porque *no existen* tales principios imparciales, ni en el derecho ni en la justicia. Mouffe denuncia de hecho esta “creencia” como una peligrosa forma de exclusión solapada, que pretende situarse más allá de todo interés en una profunda interferencia en el verdadero sentido de “lo político”, con el fin de anular la crítica de los grupos desfavorecidos dentro de sistemas liberal-democráticos constituidos. El “*consenso racional*” sería, pues, la forma máxima de ocultación de la hegemonía. De un tipo de hegemonía al menos, la cual se presenta como estabilidad a costa de anular el valor de lo político y lo ético diverso: homogeneizando el ideario colectivo. De ahí el peligro del uso de términos como “racional”, que impulsan una fuerza valorativa interesada hacia posiciones de dominio vigente. Por ello, la filosofía deliberativa no sólo no da lo que promete, la expresión dialógica de todo tipo de ideas éticas y políticas en un marco comprensivo, sino que, al contrario, puede amenazar esa misma forma de expresión plural.

Aquí se podría argumentar precisamente en torno a la indiscernibilidad entre lo cultural y lo supuestamente universalizable desde lo que niega esta misma postura, a saber que exista lo segundo: “hemos de reconocer que podría haber otras formas políticas justas de sociedad, resultado de otros contextos. La democracia liberal debería por tanto renunciar a su pretensión de universalidad”¹². Creo que de esa premisa no se sigue esa conclusión, pues pudiendo haber otras formas de sociedad justa, ello no impide que una serie de principios a la base de la democracia liberal se puedan aceptar transculturalmente¹³. Habermas encuentra en el lenguaje, como es sabido, a partir de argumentos de Peirce, modos de racionalidad argumental que siempre pueden darse incluso en un sentido no explícito. Si los mismos se hacen conscientes en un discurso regulado, como las bases de la política deliberativa pretende, en un procedimiento de decisión, se podría encontrar una base racional subyacente a los acuerdos políticos de actualidad. “Sólo ese momento trascendedor distingue a las prácticas a las que es inmanente un juego de justificación, orientado por pretensiones de verdad, de aquellas otras prácticas que vienen reguladas por convenciones sociales. Para Peirce la referencia a una comunidad *indefinida* de comunicación [...] trasciende los límites del espacio social y del tiempo histórico desde dentro, es decir, desde la perspectiva de una existencia finita localizada en el mundo”¹⁴.

¹² Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 77.

¹³ “No puede perderse la referencia a la realidad como referencia a algo independiente de nosotros en el sentido de trascendente. Con toda pretensión de validez trascienden hablante y oyente los criterios provinciales de todo colectivo particular, de toda práctica particular de mutuo entendimiento, localizable aquí y ahora” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 76).

¹⁴ *Ibíd.*, p. 77.

b) Existe otro modo de indiscernibilidad, y es el que pretende la postura de la “tercera vía”, que “al no definir un adversario, [le] resulta posible eludir los conflictos de intereses fundamentales”¹⁵. Es decir, que trata de anular o difuminar la confrontación ideológica –particularmente entre la izquierda y la derecha políticas– *tratando de hacer ver que se ha alcanzado un consenso político asumible por todos*. Esto produciría una ausencia de alternativa consciente al orden hegemónico, que así socava los principios mismos de la democracia. La cuestión está en que esta posición, siendo particularista, se hace pasar por la razón o por la superación del conflicto político, cuando “el carácter específico de la democracia moderna reside en el reconocimiento y en la legitimación del conflicto, así como en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario”¹⁶. De tal modo, agentes políticos y partidistas hacen pasar sus intereses como un elemento más del consenso que es explícito y necesario en las instituciones que conforman la democracia liberal, *como si se tratara de la defensa de un interés general y propio de ese sistema*. En última instancia, es un proceso de disolución de las identidades colectivas políticas, que siempre se definen por su exterior constitutivo. De tal modo, una parte del todo político ocupa el lugar que debiera quedar reservado a la neutralidad o imparcialidad del marco democrático-liberal, y se confunde con él: una política concreta se convierte en el sistema político mismo. Esto lleva aparejado un segundo peligro¹⁷: el de que al borrar una postura que se quiere universalizable dentro del sistema los límites del mismo –el pluralismo político– corre el riesgo de fracaso y de que ese mismo lugar que pretendía ocupar sea a su vez ocupado por posturas religiosas fundamentalistas o totalitarias –como modo de identificación colectiva¹⁸–.

Toda esta argumentación por parte de Mouffe me parece muy correcta, y sin embargo creo que su misma posición puede conllevar un peligro anejo. Argumenta la filósofa por todo lo expuesto, que a todas estas posturas políticas y religiosas “sea preferible darles una salida política dentro de un sistema democrático plural y ‘agonístico’”¹⁹. Pero no obstante, una postura política totalizadora como la de la tercera vía llega al poder hegemónico de modo plenamente democrático, y desde allí controla las instituciones. Está claro que deben existir equilibrios entre poderes, pero creo que esto es una inconsistencia con el modo en que Mouffe entiende las relaciones de poder. En efecto, si

¹⁵ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 124.

¹⁶ *Ibíd.*, p. 126.

¹⁷ “A menudo, cuando el espacio público democrático se debilita, se ve cómo se multiplican los enfrentamientos en términos de identidades esencialistas o de valores morales no negociables” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 18).

¹⁸ “Tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal-democrático, encarnación del derecho y de la razón universal, los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos e identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado” (*Ibíd.*, p. 11).

¹⁹ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 126.

toda confrontación de fuerzas políticas termina con una resultante hegemónica, ésta puede en un tiempo prolongado alterar sustancialmente las ideologías colectivas de amplias capas de la ciudadanía, e incluso por presión y transformación ideológica –controlando fuertemente la educación, por ejemplo– acabar definitivamente con algunas de ellas²⁰. No obstante, dado que toda forma de identificación colectiva e ideológica es resultado de este equilibrio de fuerzas, pasado ese hipotético tiempo nada cabría decir al respecto. No quedaría mucha gente en frente ideológicamente para cuestionar o juzgar aquello que se hizo en política, pues la nueva forma de identificación vendría definida por el poder hegemónico. Que siempre existirán grupos en contra está claro, así como que esto no debería ocurrir según los principios de la democracia liberal; que sería preferible darles a todo tipo de posturas ideológicas una salida política... pero dársela ¿quién? ¿El poder hegemónico? ¿Por qué debería renunciar a su poder, el poder que es capaz de conseguir? En efecto, el modelo democrático “requiere la creación de identidades colectivas en torno a posturas claramente diferenciadas, así como la posibilidad de escoger entre auténticas alternativas”²¹. Pero el poder hegemónico de *ahora*, tras el tiempo y los factores *x* que sean que hayan constituido nuestra identidad colectiva es el vigente. ¿Quién debería crear esas otras identidades colectivas? Pues el poder hegemónico es el que es²², y nuestras identidades colectivas resultado a su vez de otros poderes hegemónicos del pasado. Quién sabe si ocultaron su dominio excesivo de modo similar a como lo hace la tercera vía, y cómo lo hicieron.

II.2. Indiscernibilidad epistemológica

a) Además, como intentaré defender a continuación, la de Mouffe es una postura epistemológicamente más comprometida de lo que pretende: a saber, mantener el *sentido común*. Y lo es porque se sitúa en una perspectiva ética y políticamente absoluta para enunciar la imposibilidad fáctica de atravesar las propias barreras culturales que conforman nuestro pensamiento. Pero de manera, por así decir, introspectiva, no hay realmente argumento que sin recurso a un principio ya universal –y solapado, no explícito– pueda mantener un discurso etnocentrista o relativista de exclusión de *lo otro* que *en otro cierto sentido* se lo reconoce como lo mismo. Mouffe recurre al concepto de *exterior constitutivo* para explicar el modo en que diversas ideologías resultan incompatibles pero mutuamente necesarias para su surgimiento como enti-

²⁰ No en vano, “el poder, como señala Ernesto Laclau, no debería ser concebido como una relación externa que tiene lugar entre dos identidades preconstituidas, sino que es el poder el que constituye esas mismas identidades” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 191).

²¹ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 129.

²² “Y al afirmar que es imposible distinguir de manera radical entre objetividad y poder, permite comprender que la cuestión del pluralismo no puede separarse de la del poder y el antagonismo, inextirpables por naturaleza” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 20).

dades recíprocamente excluyentes y diferenciadas. De tal modo que a su vez constituye estas unidades culturales y agota como límite esencial la totalidad²³ del conjunto. Lo que hace a su vez posible e inevitable (¿es lo mismo esto que necesario?) una perenne relación antagónica entre las mismas, mediante la constitución de un *nosotros* y un *ellos* que por esta misma forma de constitución no son nunca grupos cerrados, sino en continua relación de expansión y contracción, de asimilación o disolución²⁴. Como una relación dioscúrica, en la que “toda decisión a favor de una determinada alternativa se produce siempre en detrimento de otra”²⁵, dentro de un sistema cerrado en el que caben unas alternativas limitadas.

En ese sistema, nunca se puede estar seguro, dada su indecibilidad esencial –al no existir marco de referencia alguno– de haber optado por la alternativa correcta, alternativa²⁶ que por otro lado tampoco nos es dable, por la ausencia de un dominio de *lo moral*. Digo que se oculta aquí un recurso a lo universal en relación precisamente al concepto de autonomía humana, que sostiene ese conjunto de inestables relaciones de dominio. No querer arrogarse el lugar de una perspectiva privilegiada, y asumir que no existe de hecho, afirma a la vez, de manera no necesariamente contradictoria, que es necesario mantener presente ese lugar aunque sea en una indeterminación constitutiva²⁷. Inclusive cuando el propio liberalismo democrático reconoce bajo ciertas nociones de *sujeto*, no exclusivamente políticas, el derecho de los individuos a mantener esferas protegidas de libertad al margen del Estado. Ello lo sostengo bajo el principio de que no es lo mismo el *contexto de emergencia* político, o el origen, que la justificación moral de una idea, o de un texto como los derechos humanos. Mi postura aquí es que *en cierto modo el modelo agonístico no sólo defiende el sistema liberal democrático, sino que presupone o precisa también de algunos de los principios que la teoría deliberativa encuentra como aproximaciones incompletas de su ideal normativo*. Otro punto distinto es que reconociese la coincidencia, pero sin asumir la universalidad de tales princi-

²³ “La diferencia es la condición de posibilidad para constituir una unidad y una totalidad, y que, al mismo tiempo, esa noción de diferencia proporciona los límites esenciales de dicha unidad y totalidad. De este modo, la pluralidad no puede eliminarse; se vuelve irreductible” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 49).

²⁴ “Hemos de abandonar por tanto la idea misma de una completa reabsorción de la alteridad en la unidad y la armonía” (Ibid., p. 49).

²⁵ Ibid., p. 147.

²⁶ “En el ámbito de la política, una vez que la pluralidad de valores está asegurada y su naturaleza conflictiva es reconocida, la indecibilidad no puede ser la última palabra. La política requiere *decisión* y, a pesar de la imposibilidad de encontrar un fundamento *final*, cualquier tipo de régimen político consiste en el establecimiento de una jerarquía de valores políticos” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 205).

²⁷ “La política democrática moderna, asociada a la declaración de los derechos humanos, implica efectivamente una referencia a la universalidad. Sin embargo, esta universalidad es concebida como un horizonte que nunca puede ser alcanzado. Toda pretensión de ocupar el lugar de lo universal, de fijar su significado final a través de la racionalidad, debe ser rechazada. El contenido de lo universal debe permanecer indeterminado, dado que esta indeterminación es la condición de existencia de la política democrática” (Ibid., p. 199).

pios, sino tan sólo su lado etnocéntrico; de igual modo que el listado de derechos humanos sería sólo tal *para nosotros*, o que el concepto de *humano* que engloba es tan sólo *el nuestro*.

Aún con ello se puede mantener que la indiscernibilidad entre argumentos racionales sólo es posible admitiendo que ciertamente alguna clase de base racional sustenta el propio modelo político democrático, convirtiendo en un argumento en contra de las posturas más pragmáticas la tesis de que no existe ninguna clase de racionalidad más allá de la instrumental: lo cual lleva a plantear la tesis fuerte de que, en efecto, *nuestro modelo político, ciertamente más allá de todo relativismo, se presenta como objetivamente superior a otros modelos como los totalitarios*. La tesis que sirve de humus a todo esto, que aquí defiendo, es que *no hay racionalidad pragmática sin esa base de racionalidad –supuestamente– objetiva, que no es sino en ocasiones una “secularización” de la misma*, y que no se puede abstraer su presencia sin negar a la vez sus efectos –o como se suele hacer, a la inversa: quedarse con los *efectos*, los logros, y negar las *causas* teóricas de los mismos, pensamientos provenientes de la Ilustración–. De hecho, se pueden encontrar múltiples ejemplos en los que ideas al margen de la política dominante terminan por influir en ella, o en adoptar, como Mouffe diría, la postura hegemónica en el sistema. No obstante, la postura de Mouffe, perfectamente consciente de esto, es mucho más sutil y se refiere principalmente a los pretendidos efectos de esa política deliberativa racionalista, que por su propia esencia negarían el mismo discurso plural de opiniones y posturas políticas. Y así, no se trataría tanto de indiscernibilidad como de incompatibilidad, de negatividad del modelo deliberativo, en el entendido de que su realización constituiría la destrucción del sistema democrático mismo –para el cual, según entiendo, el pluralismo es un *valor constituyente y esencial*–. Aproxima así la filosofía política deliberativa al modelo de la “tercera vía” e incluso a modelos totalitarios, como antes expuse.

b) Tendría entonces, siguiendo esta línea, que distinguir aquí entre *dos hegemonías posibles*: las que pueden darse dentro de unas fronteras estatales o las que existen entre Estados en pugna por franjas de poder mundial. Se dan de este modo dos niveles estructurales en los que se desarrolla la teoría agonista de Mouffe, a un nivel trans-nacional y a un nivel intra-nacional. Señalando esto, quiero ahondar en la idea de que también hay que defender, de modo transcultural, y no sólo etnocéntrico, la superioridad del modelo liberal democrático; pues no protegiendo sus virtudes universalmente tampoco podría darse de facto la aceptación del sistema por diversas posturas en una disputa agonística, si una cultura totalitaria acabase con la democracia moderna. Para una visión pragmatista, lo hacemos así por ser *nuestra cultura*, a la que no estamos dispuestos a renunciar. Pero aún con fuerza internacional para evitar esa hipotética forma de dominio, en el interior de los Estados democráticos –de lo que Mouffe se ocupa–, ¿qué motivo tendrían algunas posturas no muy democráticas para no emplear su poder hegemónico de forma absoluta? El realismo político se presenta como la posición consciente

de la posibilidad de que en algún momento las ideas que consideramos como logros históricos puedan volverse atrás, alterarse o inclusive desaparecer, si una postura hegemónica dominante decidiera acabar con otra en la que se dieran esos principios. Porque puede darse de hecho un poder hegemónico que aniquile a sus adversarios para homogeneizar la ideología²⁸, como ocurre en las segregaciones étnicas y los genocidios; es decir, destruyendo las bases mismas de la democracia liberal. Estas actuaciones también generan marcos políticos, dentro de los que desarrollar enfrentamientos por la hegemonía.

Mi idea es que no es una teoría tan vacía de metafísica como pretende: si no todo es política, y hasta cierto punto no hay una moral a ella asociada, también hay que admitir conceptos prepolíticos actuando bajo ellas: los que sustentan “de cara para afuera” las nociones de libertad humana y autonomía²⁹ del pensamiento –y no sólo estas mismas ideas justificadas de cara adentro–. Por lo menos si es que se admite que el pluralismo de éticas y políticas es a su vez un valor *que hay que justificar y promover inclusive extra fronteras culturales*, aunque no fuere en la práctica sino intra-fronteras estatales. Por otro lado, si las relaciones hegemónicas son constitutivamente inestables dada su continua relación antagónica, dentro de los sistemas liberal-democráticos establecidos, no habría en realidad peligro alguno de dominio inmovilista³⁰. Dado que aceptando sólo el marco liberal y democrático es improbable –excepto en los casos de la *tercera vía* y ¡de la filosofía racionalista!³¹– que un grupo hegemónico acabe tomando un poder total en un Estado, por el equilibrio de fuerzas antagónico que reconoce los principios del sistema, también esta filosofía necesitaría una protección, al menos teórica, internacional y transcultural (pues los sistemas políticos totalitarios no suelen aceptar el pluralismo, máximo valor que Mouffe defiende). “La configuración del Estado de derecho puede entenderse como la secuencia básicamente abierta de dispositivos, precauciones y cautelas aconsejados por la experiencia contra el avasallamiento del sistema jurídico por el poder ilegítimo de los estados de cosas”³².

²⁸ “En efecto, cuando no hay apuestas democráticas en torno a las cuales puedan cristalizar las identificaciones colectivas, su lugar es ocupado por otras formas de identificación, de índole étnica, nacionalista o religiosa, y de esa suerte el oponente se define en relación a tales criterios” (Ibíd., p. 117).

²⁹ “La ley, sólo puede conservar ya su fuerza de integración social haciendo que los destinatarios de esas normas jurídicas puedan a la vez entenderse en su totalidad como *autores* racionales de esas normas” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 96).

³⁰ “Pero dado que ninguno de los dos intenta suprimir al otro, estamos en presencia de una *lucha en el interior* de la democracia liberal acerca de sus prioridades y no entre regímenes alternativos” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 203).

³¹ “El antagonista de otrora se ha convertido en un competidor cuyo lugar se trata simplemente de ocupar, sin un verdadero enfrentamiento de proyectos” (Ibíd., p. 17).

³² J. Habermas, *Facticidad y validez*, p. 101.

III. CRÍTICA A LA FILOSOFÍA POLÍTICA AGONÍSTICA DE MOUFFE

III.1. *Acuerdo constituyente en el presente. La forma del consenso deliberativo*

Con referencia al supuesto acuerdo originario, el consenso inicial, la propia forma del procedimiento deliberativo se puede entender, de manera *narrativa*, como el proceso que va de un estado originario de equilibrio, que pasa por un largo estadio de desequilibrio y dificultades –la historia misma– hasta encontrar de nuevo el equilibrio en una serie de consensos racionales en política. No es incompatible con la visión de las cosas de Mouffe. Pero al igual que en el caso de Rawls –en lo que llamo una “mitología racional”– el modelo deliberativo pretende situarse en una posición de partida desinteresada o neutral³³ en la que la *igualdad* y la *libertad* ya dadas de los individuos se someten a un principio de coordinación de la voluntad general en favor de la defensa de esos mismos valores; *sólo que en un acuerdo presente bajo condiciones ideales de discurso*. De tal modo, orígenes y valores se funden en una especie de objetividad política que tiene por principio y por fin unos mismos elementos ideales, que resultan ser también su condición de posibilidad. Esa posición de partida equivaldría en Mouffe a un efectivo pluralismo de ideas y valores que, perteneciendo a grupos más o menos fuertes en disputa, se definen en hegemonías temporales.

En tal sentido, que esta filosofía realista entienda que obviamente nunca se produce tal pacto constituyente, mezcla de política y ética, no sería obstáculo para la filosofía política deliberativa en orden a mantener los fines propuestos; pero sencillamente proponiendo como hipótesis “racional” –ciertamente basada en la libertad trascendental kantiana³⁴– el poder de decisión práctico no vinculado a circunstancias fácticas ni con intereses al margen de la moral. Lo cual no es lo mismo que decir que no se halla vinculado a fines: pero fines tales cuales son la libertad y la igualdad –lo que también hace remitirse a un concepto prepolítico de “ser humano”³⁵, a mi entender–, presu- puestos mismos de la teoría, para los cuales todos los demás son tan sólo medios (habida cuenta del centralismo que ocupa el ser humano –y cada ser humano– en el fundamento metafísico mismo). Esto es, para Mouffe, una ficción, en la que el resultante poder hegemónico marca retrospectivamente y en el presente, durante su dominio, lo que es justo o moral. Por tanto, la vin-

³³ “Estos defensores de la democracia deliberativa creen que a través de una deliberación racional es posible llegar a un punto de vista imparcial, punto de vista desde el cual podrían tomarse decisiones que atendieran por igual al interés de todos” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 87).

³⁴ “Una ‘conciliación’ del arbitrio de cada uno con el arbitrio de todos los demás, es decir, la integración social, sólo es posible sobre la base de reglas normativamente válidas, que desde un punto de vista moral –‘conforme a una ley general de la libertad’– merezcan el reconocimiento no coercitivo, es decir, el reconocimiento racionalmente motivado de sus destinatarios” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 91).

³⁵ “Es indispensable desarrollar una teoría del sujeto como agente descentrado, destotalizado, de un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las que no hay ninguna relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es consecuencia de prácticas hegemónicas” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 31).

culación a intereses está siempre presente, sólo que el poder intenta borrar intereses ajenos a los suyos.

Presento aquí entonces la idea de que, toda vez que el mismo Habermas guarda sus más profundas reservas acerca de la explicación del contrato social tal como lo he venido exponiendo³⁶, *la política deliberativa que defiende consistiría en una especie de pacto constituyente continuo en las condiciones del presente*; explicación que, lejos de remitirse a un pasado fundacional –salvo por analogía–, sostiene bajo las conocidas bases del *patriotismo constitucional* una defensa de la democracia y los ideales liberales como base de una sociedad *justa*. No en vano, a la base de las críticas de Mouffe se encuentra también el supuestamente fallido método de *lealtad* a la democracia y a sus principios que produce esta teoría³⁷. Claro está, lo anterior a su vez puede verse como otro mito racionalista, o simplemente como un ejercicio fútil de especulación filosófica –inclusive aceptando en general que esos precisamente sean los ideales que racionalmente hay que defender, y no unos valores culturales cualesquiera entre muchos otros posibles–. Una filósofa como Mouffe encuentra como fines de la política un avance en los mismos elementos, pero bajo unas circunstancias de partida muy distintas, en las que el origen de la trama política está directamente ordenado por un poder hegemónico *x*. No habría situaciones dadas de igualdad de derechos, ni aún menos en un mítico pasado fundacional, *sino un continuo de equilibrios de poder tomados alternativamente por unos y otros grupos, que no obstante, han dado por resultado sistemas democráticos liberales como forma política hegemónica*³⁸.

Lo que sostengo, al contrario, es que el propio sistema democrático liberal, con todas sus carencias y problemas, resulta *racional* –y *el más racional* de cuantos hay– precisamente por su forma hasta cierto punto coincidente con el procedimentalismo –que haría el papel de ideal normativo–: permitir el enfrentamiento de posturas, en el que una o varias asumen el *poder hegemónico* temporalmente –en términos de Mouffe– *pero sin poder arrogarse la totalidad de la visión ideológica y moral*³⁹. “Moral” sería entonces el espacio que queda abierto al pluralismo de ideas y valores éticos que ninguna figura exclusivamente política puede anular o dominar, precisamente por las virtu-

³⁶ “En todas las teorías contractualistas [...] la sociedad queda entendida en conjunto como un producto intencional resultante de la asociación voluntaria de miembros que originalmente son autónomos y libres” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 107).

³⁷ “Rawls da por supuesto que un consenso constitucional es mejor que un *modus vivendi* porque el primero define una auténtica lealtad a los principios de una constitución liberal que garantiza determinados derechos y libertades básicos y que establezca procedimientos democráticos para moderar la rivalidad política” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 44).

³⁸ “La rivalidad y la violencia, lejos de ser la parte exterior del intercambio, son por tanto su omnipresente posibilidad” (Ibid., p. 143).

³⁹ “Pero estas concepciones del mundo, que compiten entre sí, añadiría yo, tienen que haber asumido las condiciones del pensamiento postmetafísico por lo menos hasta el punto de exponerse sin reservas a la discusión pública y argumentativa” (J. HABERMAS, *Facticidad y validez*, p. 125).

des mismas del sistema. Es decir, una figura que sin ser ella misma política convive asociada al sistema político, e influye en él a la hora de delimitar el ámbito de lo que puede controlar y lo que no⁴⁰. Para Mouffe, dado que la política está ligada a las ideas éticas de cada grupo –como así de hecho es–, siempre habrá unas ideas éticas dominantes inseparables de la visión hegemónica, contra las cuales sólo se pueden oponer otras mediante un contraste de sus fuerzas políticas. Creo que sólo planteado como luchas político-éticas, sin remitirse a un espacio universalista, no se resuelve bien la cuestión de cómo se opone resistencia al poder en ejercicio.

Una de mis críticas es que, saludando Mouffe positivamente a la libertad del liberalismo y a la igualdad de la democracia, considerando que la lucha de las facciones sin recurso a la moral universal permite la supervivencia del pluralismo, esto puede volverse a mi entender igualmente en contra del mismo si no se articula un espacio para la neutralidad política e ideológica: *el poder hegemónico* puede resultar tan fuerte que anule todas las restantes posturas –y esto sólo con los presupuestos de Mouffe, sin recurrir a la filosofía deliberativa, que según ella ejerce esta mala influencia⁴¹–. Cuando hace serias críticas a los movimientos “reconciliadores” de la “tercera vía”, independientemente de la estrategia que éstos empleen, no se puede hacerlos pasar por filosofía deliberativa o por un transfondo ideológico análogo si no se atiende a que los consensos racionales que promueve ésta son superadores de posturas políticas y éticas particularistas sólo cuando limitan aspectos de la *igualdad* –o la *justicia*, en Rawls–. Si el problema está en cómo discernir esta política de la tercera vía de la filosofía deliberativa cuando presenta estas “superaciones racionales”, anulando en realidad posturas político-éticas diversas (como un demonio cuyo mayor engaño consiste en hacer creer que es en realidad Dios, o aún más, hacer creer que no está presente), la teoría de Mouffe también ha de remitirse a un concepto universal de autonomía que privilegie alguna clase de visión universalista. ¿Cómo si no, si el poder hegemónico decide lo que se debe creer y pensar podría alguien resistir su empuje?; ¿por falta de poder total? En cualquier caso se reconoce que debe existir ese espacio⁴², sólo que sin ser ocupado por nadie, por ninguna visión particularista. Pero esto es siempre una abstracción, ya que el poder que implica la hegemonía política siempre asume también el papel de ideólogo del sistema mismo. No es que la solución definitiva venga dada por el

⁴⁰ “Al contrario de lo que argumentan Habermas y sus seguidores, el aspecto epistemológico de la Ilustración no debe considerarse como una condición previa de sus aspecto político, es decir, del proyecto democrático” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 144).

⁴¹ “Sin embargo, esta lucha no será una lucha entre “enemigos” sino entre “adversarios”, ya que todos los participantes reconocerán como legítimas las posiciones que mantienen los otros en liza” (Ibid., p. 88). ¿Realmente lo harán?

⁴² “La democracia sólo puede existir cuando ningún agente social está en condiciones de aparecer como dueño del fundamento de la sociedad y representante de la totalidad” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 19).

modelo deliberativo, es que el modelo de Mouffe también hace caer en aquello que quiere evitar.

III.2. Estructuras hegemónicas. El enfrentamiento constitutivo

Además, Mouffe encuentra que los ideales del liberalismo político y los de la democracia poseen sólo una vinculación histórica contingente, dadas estas condiciones⁴³. Como es conocido, una posición fundamental de Habermas en este punto es la de la *cooriginariedad* de ambas propuestas políticas que, eso sí, parten de conceptos distintos. Desde esta postura, no es lo mismo decir que se puede abstraer una concepción de otra separando sus ideas propias desde su, como reconoce Mouffe, actual fundición, o remitirse al origen teórico de cada una de ellas, que decir que su unión es contingente. La tesis es no sólo que estas dos concepciones en filosofía política son sustancialmente diferentes y por ello nunca llegan a fundirse plenamente en un sistema filosófico político bien definido, sino que además *debe ser así* para mantener el equilibrio democrático⁴⁴ y la, por así decir, “consciencia” de la diferencia dentro del mismo –de la diferencia respecto de la posición hegemónica dominante, que siempre pretenderá mantener el *statu quo*–. La tesis que aquí se puede presentar como contraria, es la de que *el liberalismo es la condición política de existencia de la democracia*⁴⁵, *mientras que la democracia es la condición de continuidad del liberalismo*. Es decir, no una unión contingente sino necesaria, en cierto sentido al menos –un sentido “simbiótico”, si se quiere decir así–. De cuya necesidad no se extrae su perfección, pero sí motivos argumentales muy distintos a los de Mouffe. No obstante, esa es la idea misma de *paradoja democrática*, toda vez que se refiere a la articulación de las bases del liberalismo con las de la teoría de la democracia, dentro de democracias constitucionales constituidas; con la diferencia de su constitutiva necesidad de enfrentamiento, que en Habermas sería una dificultad a superar. *La cuestión de esa consciencia de la diferencia dentro de un sistema constituido respecto del poder, que permite la continuidad del pluralismo, sería posibilitada por la imposibilidad de que ese poder sea absoluto sobre las posturas restantes*. De lo contrario, muy bien podría eliminarlas y eliminar toda disensión: pero su falta de poder total lo impide⁴⁶. Ese equilibrio constante permite la democracia plural. Además, ese poder hegemónico,

⁴³ “No existe una relación necesaria entre estas dos tradiciones distintas, sólo una imbricación histórica contingente [...] Su unión, lejos de haber constituido un proceso fluido, ha sido el resultado de enconadas pugnas” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 20).

⁴⁴ “Son decisiones que implican un elemento de fuerza y de violencia que nunca se puede eliminar y que no es posible aprehender adecuadamente con el solo lenguaje de la ética y la moralidad” (Ibid., p. 142).

⁴⁵ “Los dogmas neoliberales sobre los inviolables derechos de propiedad, las omnicomprensivas virtudes del mercado, y los peligros de interferir en su lógica, constituyen en nuestros días el ‘sentido común’ imperante en las sociedades liberal-democráticas [...]” (Ibid., p. 23).

⁴⁶ “Esa hegemonía nunca será completa y, en cualquier caso, no es deseable que una sociedad sea gobernada por una única lógica democrática” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 39).

por la noción de exterior constitutivo⁴⁷, *requiere* esas otras formas de poder menores pero contrarias: si las eliminara, tendría que reinventarlas –como el amo requiere de los esclavos, o el burgués de los proletarios–.

Mouffe explica que la confrontación continua de ideas políticas y valores “es la condición de posibilidad misma para una forma pluralista de la coexistencia humana en la que puedan existir y ejercerse los derechos, donde la libertad y la igualdad puedan arreglárselas para coexistir de algún modo”⁴⁸. Esto suena parecido a la cooriginariedad en Habermas, si se la admite *también como* la forma presente de coexistencia entre ambas concepciones, liberal y democrática. La imposibilidad de erradicar esta oposición es lo que diferencia a esta postura de la deliberativa⁴⁹, que pretende lo contrario: la filosofía política deliberativa no niega que la democracia consista en un enfrentamiento entre posturas diversas, sino antes bien en que *es posible* encontrar acuerdos que todas las posturas puedan aceptar razonadamente –no necesariamente en todas las cuestiones–: “esto es imaginar que sería posible un punto en el que la ética y la política pudieran coincidir a la perfección, que es precisamente lo que yo niego, porque significa borrar la violencia inherente a la sociabilidad, violencia que ningún contrato ni diálogo pueden eliminar, porque constituye una de sus dimensiones”⁵⁰. Esta sería la diferencia fundamental entre ambas teorías.

Desde este punto de vista realista, nunca se da tal situación ideal, ni de partida ni de perfección en el discurso; pero se puede plantear que, del modo en que se hace de cada acuerdo presente un recordatorio y una refundación de ese –siempre– hipotético pacto original, la decisión actual sí puede ser *racional*, bajo unas circunstancias actuales razonablemente favorables. Dicho de otro modo, una parte de la supuesta racionalidad que intenta plantear como fundadora de legitimidad la política deliberativa se basa en asumir como posible un acuerdo no limitado por los parámetros de las circunstancias; pero que, dándose parcialmente una situación ideal de discursividad como la que puede encontrarse en las democracias occidentales, más si cabe se puede aceptar su realización. Es decir, bajo unas condiciones efectivas de igualdad legal y libertad negativa –aunque sean condiciones mínimas para el acuerdo– que se dan de hecho en las democracias constitucionales, independientemente de cómo hayan llegado a formarse, del momento constituyente de las mismas, y de la justificación histórica o inclusive mítica que se de a su

⁴⁷ “Ver la diferencia como la condición de posibilidad para la constitución de la unidad y la totalidad, y como el elemento que, al mismo tiempo, constituye su límite esencial, nos obliga a reconocer que la alteridad y la diferencia son irreductibles” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 146).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁹ “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” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 80).

⁵⁰ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 146.

pasado. Esto constituiría ya, según lo presento, un acuerdo *político*, no prepolítico ni metafísico; pero, eso sí, posibilitado también –además de por las circunstancias políticas dadas, económicas, sociales, culturales, históricas, etc.⁵¹– por una base filosófica moral. ¿Es tan fantásica una asociación constituyente como la que imaginan algunos filósofos políticos, y la posibilidad de acuerdos soberanos y racionales posibilitados por el mismo? Las democracias actuales proceden de innumerables luchas de todo tipo, y no obstante, en un caso como el español, se llega a la presentación de un referéndum constitucional que permite toda decisión democrática posterior. *Democracia* no es equivalente a *racional*, como se ha dicho antes, pero se dan en la actualidad un mínimo de condiciones que permiten el acuerdo razonado de la mayoría de la población hacia fines más o menos informados. Si la teoría de las relaciones hegemónicas de poder es correcta, y como expone, *sólo es política*, la filosofía deliberativa sería dentro de su terminología *una forma de equilibrio de poderes políticos dentro de un sistema democrático liberal con implicaciones morales*.

III.3. *El pluralismo como esencia de la democracia moderna*

Para los análisis realizados por Mouffe, lo constitutivo de la democracia moderna es el *pluralismo*, por el cual entiende “el fin de la idea sustantiva de la vida buena [...] Pero la diferencia importante no es una diferencia empírica; es una diferencia relativa al plano simbólico. Lo que está en juego es la legitimación del conflicto y la división, la emergencia de la libertad individual y la afirmación de igual libertad para todos”⁵². Si bien la tradición liberal inauguró esta forma de convivencia trasladando ciertos aspectos de las formas de vida al ámbito *privado*, separándolos del ámbito *público*, Mouffe parece afirmar que el pluralismo, en un sentido muy diferente, debe poder articular esos elementos relegados a lo privado en lo público, anulando esa distinción. Ello tiene el fin de poder *debatir acerca del significado o uso* de los mismos principios de igualdad y libertad dentro de un sistema democrático consolidado, y sobre las relaciones que deben mantenerse en las instituciones alrededor de ellos. Y, no obstante, “este punto de vista no permite un pluralismo total” ya que “es importante reconocer los límites que debe poner al pluralismo una política democrática que se proponga plantear un desafío a una amplia gama de relaciones de subordinación”⁵³. Es decir, que pese que hay que poner “toda la carne en el asador” de lo público, todas las diferencias éticas y políticas en plano de igualdad a la hora de su confrontación ideológica, finalmente unas posturas deben quedar y quedan relegadas tras otras más mayoritarias, no sólo porque éstas presenten mayor número de apoyos,

⁵¹ “Una forma política de coexistencia humana que, dadas ciertas condiciones, puede considerarse ‘justa’, pero que debe ser considerada también como el producto de una historia particular con condiciones específicas de existencia histórica, cultural y geográfica” (Ibid., p. 77).

⁵² Ibid., p. 36.

⁵³ Ibid., p. 37.

sino porque constituyen la misma esencia del marco democrático⁵⁴. Las posturas minoritarias, las de los siempre “humillados y ofendidos”, resultan así fracasadas por su falta de poder, mientras que las posturas políticas dominantes instauran su hegemonía precisamente por la existencia de posturas débiles o fragmentarias. Y dado que el poder hegemónico se forma por el enfrentamiento en estas relaciones ineliminables, la democracia misma precisa de esa relación –hasta cierto punto irremediable– desigual y contrapuesta, de modo esencial⁵⁵: “no deberíamos concebir el poder como una relación *externa* que tiene lugar entre dos entidades previamente constituidas, sino más bien como un elemento constituyente de las propias identidades”⁵⁶. Y lo es porque lo político es siempre constitutivo: las posturas políticas dominantes definen la democracia misma y sus formas. El debate no sería, entonces, acerca del sistema mismo, sino acerca de algunos aspectos de él que no sobrepasen nunca sus límites formales.

Trasladando así toda la ideología a la esfera pública, Mouffe no pretende que cualquier postura pueda alcanzar el poder hegemónico, porque como ya se ha dicho, una postura contraria a las bases del liberalismo democrático –que precisamente permite la coexistencia de grupos como éste con las posturas mayoritarias– podría poner en peligro el sistema mismo; sino que pretende que se reconozca que tal forma de definición de lo constitutivo democrático es siempre *política*, y no un asunto *moral*. El *exterior* constitutivo *dentro* del marco estatal posibilita la hegemonía de uno o varios grupos. Y dado que lo que se quiere en esta teoría no es cambiar de sistema, sino redefinir algunas de sus figuras, denuncia los excesos de los poderes hegemónicos y propone como meta transformarlos, establecer “un conjunto de instituciones mediante las cuales se hace posible limitar e impugnar ambas cosas [el predominio y la violencia]”⁵⁷. Sin embargo, dado que toda forma de constitución política es siempre “rebajada” a una relación de hegemonía –en la que no caben consideraciones *morales*, como pretenden Rawls y Habermas, sino tan sólo de *poder*– no veo por qué los poderosos, los que ocupan esas mismas instituciones, deberían hacer nada en ese sentido, por qué deberían ceder parte de su poder en otras instituciones que hagan de contrapeso. En efecto, si como Mouffe afirma, “ninguna cantidad de diálogo o de prédica moral logrará persuadir jamás a la clase dirigente de que renuncie a su poder”⁵⁸,

⁵⁴ “[Los enfoques deliberativos] no enfatizan suficientemente la necesidad de poner algunos límites al pluralismo, y además no reconocen la naturaleza hegemónica de todo consenso posible así como la violencia imposible de erradicar que ello implica” (Ibid., p. 145).

⁵⁵ “Un régimen democrático liberal que promueva el pluralismo no puede poner todos los valores al mismo nivel, dado que su misma existencia como forma política de sociedad requiere un ordenamiento específico de valores que imposibilita un pluralismo total” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 206).

⁵⁶ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 39.

⁵⁷ Ibid., p. 39.

⁵⁸ Ibid., p. 31.

tampoco veo cómo quienes no pueden acceder al poder, los siempre oprimidos, pueden alterar la posición dominante. ¿Quién instaura esos contrapesos institucionales? Si no hay posibilidad de que un discurso intelectualista moral pueda influir en la misma clase política o en la sociedad en general –hasta llegar a alterar los idearios colectivos y constituirse en meta razonablemente alcanzable de grupos e individuos– todo cambio en la hegemonía debería venir de movimientos de los grupos oprimidos contra la clase hegemónica, que de otro modo, como dice Mouffe, no cedería su poder. Mi argumento es el siguiente.

En un marco real de enfrenamiento ideológico en el que una postura resulta la hegemónica nada garantiza que pueda subsistir la posibilidad de una respuesta contrafáctica por parte de otros grupos, *si la postura que ejerce el poder adopta una postura totalitaria contra las bases mismas del acuerdo temporal*. Así que en cierto modo existe una concepción racionalista de la política, incluso en un sentido deliberativo, posibilitando ese enfrentamiento continuo, bajo el presupuesto de que *todo acuerdo político no se reduzca a posiciones de mayor poder sobre otras, sino a la voluntad de la mayoría*. Dentro de ese esquema, se pueden dar entonces posturas temporalmente hegemónicas en base a su mayor captación del interés ciudadano, pero no por meras relaciones de poder. ¿Por qué quién está del lado de los beneficiados haría nada por los necesitados y débiles, si desde su hegemonía política puede controlar las instituciones que deberían equilibrar el poder que ejerce? Lo que argumento no es que todo equilibrio en el poder se lleve a cabo de modo dialógico –es decir, presuponiendo no ya la razonabilidad de las masas, sino de los dirigentes en ejercicio, lo que es si cabe más difícil–, antes bien, Mouffe tiene razón en afirmar que todo cambio constituyente se realiza mediante actos, a su vez, de poder, que alteran la hegemonía; sino que argumento que ya dado un sistema democrático consolidado como en las condiciones actuales, existe una influencia de los discursos morales sobre la política que pueden así alterar las condiciones de vida. Porque si no, si toda conformación de la democracia y las formas de vida que se dan en ella dependen de condiciones de enfrentamiento y hegemonía, ¿qué haría que nunca un sector completamente oprimido pudiera salir de su situación?

Por ejemplo, la famosa lucha por la igualdad de los negros en Estados Unidos. Sin que el Norte venciera militarmente al Sur, no se hubiera llegado a la libertad de los esclavos; y sin las luchas y manifestaciones en los años sesenta no se hubiera llegado a la igualdad legal. Pero ahí interviene un *discurso moral* a favor de su igualdad como seres humanos. De lo contrario, ¿cómo estando completamente oprimidos hubieran tenido nunca poder suficiente para salir de su situación, para ponerse en pie de igualdad respecto de los blancos y alterar la hegemonía que define actualmente la democracia norteamericana? Ciertamente, si por la fuerza y la resistencia no se hubiera impuesto un diálogo a los gobiernos y legisladores, no hubieran atendido sus demandas, pero tampoco sin una forma aproximadamente deliberativa de argumentación. Mi postura aquí es que es necesario considerar también que

por *convencer moralmente* a los blancos los negros pudieron conquistar los ansiados derechos de igualdad. Mouffe diría que por la hegemonía establecida *tras* el movimiento negro es como se puede plantear su igualdad democrática, que viene así de un acto de poder: es como se legitima a aquellos actos. Pero no es menos cierta la parte que le toca a las razones expuestas para su consideración como iguales dentro del país. Siguiendo el argumento de Mouffe, esos discursos formarían sencillamente parte del poder que se ejerce para instaurar una nueva hegemonía, pero no constituirían un reino de lo inteligible, de lo moral, al margen de la constitución misma de esa hegemonía: sólo con su establecimiento esos discursos razonados tendrían sentido y relevancia. No existirían como una entidad ética previa a la situación de poder, aunque mínima, alcanzada por esos movimientos. Efectivamente, en toda revolución, si los alzados pierden, son unos terroristas; si ganan, libertadores. *Creo que precisamente plantear la situación del dominio político solamente en términos de hegemonía es lo que sería un peligro para la democracia, habida cuenta de la ausencia de injerencia discursiva en sus actos.* De modo similar a cuando, en el mundo real, Estados Unidos lleva a cabo un acción militar ilegal en territorio extranjero, o emplea armas químicas prohibidas internacionalmente, etc., solemos decir que alguien debería impedirselo, alguien debería castigarles, imponerles sanción... ¿pero quién? Si son el poder hegemónico, nadie, ni siquiera la ONU, puede hacer nada contra sus actos, porque nadie tiene una postura privilegiada sobre ellos. Ahora bien, su situación de hegemonía es efectivamente resultado de luchas históricas que han dado por resultado su situación de máximo poder en el mundo. Según Mouffe, ¿cómo podría equilibrarse ese ejercicio del poder? Cuando otros poderes pudieran hacer frente a su posición unilateral. Pero desde el punto de vista del presente, si tienen el dominio es por una de esas luchas históricas por el dominio hegemónico que ya ha concluido, lo que parece legitimarlo todo si todo ha de depender de luchas políticas por el poder⁵⁹: entonces el ideario que impongan sería incontrovertible. Nada les impediría imponer un discurso colectivo que no pudiera ser alterado nunca por nadie, por otros poderes menores.

III.4. *Neutralidad entre ellos y nosotros. La política del enemigo y el adversario*

Precisamente, la filosofía política deliberativa entiende que es con el punto de vista neutral o imparcial que debe establecerse en las instituciones hacia las distintas formas de vida como puede evitarse el control total de una esfera eminentemente política sobre todas las restantes esferas de las mismas formas de vida.

Schmitt plantea como peligro, en la coexistencia liberalismo político y democracia, que su tensión es incontrolable al precisar un *demos* homogéneo

⁵⁹ "La vida política concierne a la acción colectiva, pública; apunta a la construcción de un 'nosotros' en un contexto de diversidad y de conflicto" (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 100).

y por otro lado predicar las libertades universales que se refieren a un concepto de humanidad⁶⁰. La contradicción es insostenible y terminaría por destruir el sistema mismo. Mouffe toma parte de esta argumentación, quedándose con que la identidad requiere la distinción entre un *nosotros* y un *ellos*, pero afirma no como peligro, sino como condición de posibilidad e inclusive como máximo valor del sistema liberal-democrático el mantenimiento continuo de esa tensión⁶¹. Y ello porque ese pueblo no sería sino resultado “de un proceso político de articulación hegemónica”⁶². Sin embargo, lo que sí considera un peligro es que se pretenda, mediante ese concepto universal de humanidad, unido a un concepto de lo racional, instituir un consenso que sea asumido por todos –y que además tiene o pretende tener ingredientes morales–. Pero sería imposible mantener esto a la vez que la caracterización política del *demos*, que define el nosotros. El peligro, pues, estaría en ocultar la naturaleza hegemónica del consenso que resultara finalmente elegido, eliminando la posibilidad de disensos legítimos⁶³. Esto es, *la eliminación de las diferencias sustanciales acerca de formas de vida de la esfera del debate público*: “al impedir la posibilidad de una completa reabsorción de la alteridad en ‘la unidad y la armonía’, esta insistencia en la necesidad de dejar para siempre abierta la conversación sobre la justicia establece las bases de un proyecto de ‘democracia radical y plural’”⁶⁴. Como el pluralismo es un valor que se defiende y que constituye la democracia moderna, la teoría deliberativa anularía las bases mismas de la democracia: “de ahí la importancia de dejar este espacio de impugnación permanentemente abierto, en vez de tratar de colmarlo mediante el establecimiento de un consenso supuestamente ‘racional’”⁶⁵.

La crítica fuerte al modelo deliberativo vendría de su incapacidad para hacer aquello que es su objetivo: reconciliar la tensión entre las demandas liberales de acción *privada* (los derechos que “defienden al sujeto jurídico privado contra las intervenciones ilegales del Estado en su vida, su libertad y su propiedad”), y los derechos de carácter público-comunitario (“derechos de “participación social” [que] garantizan al cliente del Estado benefactor unos

⁶⁰ “O bien hay unidad del pueblo, y eso requiere la expulsión de toda división y antagonismo al exterior del *demos* –un exterior que le resulta necesario si es que ha de establecer su unidad–; o bien se consideran legítimas algunas formas de división en el interior del *demos*, y eso lleva inexorablemente a un tipo de pluralismo que niega la unidad política y la propia existencia del pueblo” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 69).

⁶¹ “Cómo concebir una forma de comunalidad lo suficientemente fuerte para instaurar un ‘*demos*’ siendo no obstante compatible con ciertas formas de pluralismo: con el pluralismo religioso, moral y cultural, y también con el pluralismo de los partidos políticos” (Ibid., p. 70).

⁶² Ibid., p. 71.

⁶³ “Cuando examinamos su argumento más de cerca, advertimos que consiste en relegar el pluralismo y en trasladarlo a la esfera privada para asegurar un consenso en la esfera pública. Todas las cuestiones controvertidas son eliminadas de la agenda para crear las condiciones de un consenso ‘racional’” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 189).

⁶⁴ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 90.

⁶⁵ Ibid., p. 71.

ingresos mínimos y seguridad social")⁶⁶. Y ello porque en su universalismo procedimental, en la imparcialidad de la moral y el derecho, estaría en realidad presente –a lo largo de todo el ámbito público– parte de la subjetividad cultural y propia también de intereses privados⁶⁷ que hacen de las decisiones políticas y legislativas algo parcial. “No se puede aislar a la política de sus consecuencias”⁶⁸. La filosofía política deliberativa no puede dejar de marginar unos *valores éticos* a favor de otros más cercanos a los liberales –a los que llama *moral*–, los que supuestamente deberían ser universalizables. Contra ello, afirma rotundamente Mouffe que “la teoría democrática debería renunciar a estas formas de escapismo y enfrentarse al reto que conlleva el reconocimiento del pluralismo de valores. Esto no significa aceptar un pluralismo total, y es necesario poner algunos límites al tipo de confrontación que se considerará legítima en la esfera pública”⁶⁹. En este momento, podría hacer explícito un argumento que viene flotando en todo este texto: si lo que plantea Mouffe es una visión realista de lo que sucede en política, el modelo deliberativo debería aceptar que de hecho siempre se da esa imposición de límites a la defensa de posturas que pueden darse dentro del marco democrático, que su teoría también ha de aceptar esto para tener un sentido acertado de las cosas. Siendo así, ¿no es esto lo que ya hace la filosofía deliberativa? Pues los valores que privilegia son los que definen el liberalismo político, ya que se excluyen de antemano posturas radicalmente opuestas; y además es en todo momento consciente de que este tipo de política sólo es posible en sociedades modernas que han alcanzado ya un nivel postmetafísico⁷⁰ de implantación de derechos y valores –antifundamentalismo, separación del Estado y la Iglesia, neutralidad para macrovisiones éticas dentro del marco democrático, etc.⁷¹–: entonces no es congruente hablar de “pluralismo total”.

Siendo así, y ya que Mouffe habla dentro de marcos políticamente democráticos⁷², la exclusión de la que trata el modelo deliberativo se supondría

⁶⁶ Ambos de Habermas, *Facticidad y validez*, p. 142, explicando los conceptos tratados por Marshall.

⁶⁷ “La frontera entre lo público y lo privado no está trazada de una vez para siempre, sino que constantemente se está construyendo y cambiando” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, g. 78).

⁶⁸ Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 106.

⁶⁹ *Ibid.*, pág. 107.

⁷⁰ “Estamos tratando con un tipo de identidad política, una forma de identificación, ya no simplemente con un estatus legal [...] Lo que los mantiene unidos es su reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 101).

⁷¹ “Con el surgimiento del individuo, la separación de Iglesia y Estado, el principio de tolerancia religiosa y el desarrollo de la sociedad civil, se instaló una división entre lo político y lo que terminó por convertirse en la esfera de la moral. Las creencias morales y religiosas son ahora asunto privado sobre el cual el Estado no puede legislar, y el pluralismo es un rasgo decisivo de la democracia moderna, o sea, la democracia que se caracteriza por la ausencia de bien común sustancial” (*Ibid.*, p. 72).

⁷² Existiría, entiendo, un *nosotros* y un *ellos* absoluto y otro relativo. Los absolutos son los que pertenecen o no a sistemas democráticos liberales, o al contrario a Estados, por ejemplo, totalitarios o fundamentalistas. Los relativos se definen dentro ya de los marcos democráticos de

sólo pre-política, y no también política, como Mouffe expone. Pero entonces, ¿quién pretende ese “pluralismo total”? Si Mouffe admite sólo un consenso *en el sistema*, pero cree imposible el consenso racional en asuntos políticos ya dentro del Estado, ¿quién es más pluralista? Aceptar el marco democrático de decisión es una decisión consensuada racional, que permite la consideración de *enemigos* como *adversarios*; pero los adversarios parece que no pueden llegar más allá en cuestión de acuerdos razonados: ni conviene ni se puede, fácticamente. *La concepción deliberativa entiende su propuesta como un ideal normativo, y como tal, la aceptabilidad racional que propone se amplía hasta toda una comunidad de sujetos racionales sin limitarse sólo a aquellos que comparten unas mismas “formas de vida”*. El ellos se convierte en un interlocutor ilimitado (Peirce) para la argumentación, ante el cual el diálogo se ha de presentar constantemente, habida cuenta de que pertenecer a un nosotros o a un ellos es siempre relativo a un aspecto en concreto, no a todos. Si existe un nosotros y un ellos absoluto, y uno relativo, ¿cómo se plantea realmente el “genuino pluralismo”, por parte de Mouffe? Porque... ¿de quién habla al referirse a ese pluralismo, cuando dice que “desde la perspectiva del “pluralismo agonístico”, el objetivo de la política democrática es transformar el antagonismo en agonismo”⁷³ Esto es, la lucha entre enemigos en lucha entre adversarios, entre nosotros y ellos absolutos a lucha entre nosotros y ellos relativo. Pero si de lo que habla es de posiciones que aceptan ya el marco democrático de derecho, no veo cómo puede reconciliar las posturas extremistas anteriormente mencionadas: es imposible, según los presupuestos mismos de la teoría, toda vez que ni siquiera posturas contrarias dentro del sistema pueden llegar a consenso permanente alguno. A no ser que se dejaran de lado las posturas más subjetivas, macrovisiones éticas particularistas, intereses⁷⁴... a favor de un consenso máximamente comprehensivo y racional (y no, como Mouffe pretende, por la potenciación de las “pasiones” políticas) todo lo cual es lo que el modelo deliberativo propugna. Es decir, un consenso racional metapolítico, referido al sistema político, que en virtud de la decisión de aceptar la democracia liberal posibilite la aceptación, precisamente, de lo que

derecho, con quien se comparte “una adhesión a los principios ético-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad” (Ch. MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 115). Los *adversarios* son estos últimos, a la vez *nosotros*, por compartir ideales democráticos, y a la vez *ellos*, por diferir en el modo en que los comprenden y en la forma en que hay que aplicarlos. Con los adversarios “[...] estamos en desacuerdo en lo que se refiere al significado y a la puesta en práctica de esos principios, y este desacuerdo no es un desacuerdo que pueda resolverse mediante la deliberación y el debate racional” (Ibid., p. 115). Por ello entiendo que, por exclusión, los enemigos son aquellos con quien ni siquiera se comparten esos principios.

⁷³ Ibid., p. 116.

⁷⁴ “Eso requerirá que reconozcamos que un régimen democrático liberal, pese a tener que ser agnóstico en términos de moral y religión, no puede serlo en lo concerniente a valores políticos, pues por definición afirma los principios que constituyen su especificidad en tanto que asociación política, esto es, los principios políticos de igualdad y libertad. Desgraciadamente, muchísimos liberales quieren identificar el liberalismo político con la neutralidad del Estado y no comprenden que se trata de un error y de una estrategia que lleva en sí el germen de su fracaso” (Ch. MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 74).

de otro modo serían enemigos a destruir como adversarios a los que combatir. Esto es lo mismo que asume el modelo de la filosofía deliberativa: por ello considera racional admitir este modelo y no otros en los que las disputas se resuelven con sangre.

Pero es más, dado que este acuerdo metapolítico o prepolítico es posible, se da un paso más precisamente hacia ese límite que Mouffe cree imposible de superar: *el acuerdo también dentro del sistema democrático mismo, acerca de una postura política determinada*. Este es mi último argumento: *el presupuesto de que "el pluralismo de valor no se puede erradicar"⁷⁵ es falso o equivocado*. ¿Por qué no se puede? Como he venido exponiendo, no es sólo que *fácticamente* no se pueda erradicar ese pluralismo, sino que además *no se debe* , para que la democracia y su enfrentamiento constitutivo sigan en pie y con buena salud. Pero no se trata de erradicar toda diferencia de manera permanente, sino de encontrar acuerdos racionales independientemente de esas diferencias éticas, lo cual sí es posible. Por ejemplo, por no repetir el ejemplo de los negros en Estados Unidos, baste el ejemplo de la mujer en las democracias occidentales. La mujer hoy día goza de plena igualdad de derechos –aunque aún no de plena igualdad laboral o material–, como por ejemplo el libre derecho al voto. Sostengo que no es un logro al que se haya llegado por pugnas exclusivamente políticas, pues si de luchas hegemónicas se trata, como he repetido en varias ocasiones, un sector de la población completamente oprimido nunca hubiera tenido fuerza suficiente para poder salir de su situación. Dicho de otro modo, *sostengo que también –aunque no sólo– ha intervenido en ello un factor moralista, un compromiso al que se ha llegado por convencimiento de las posturas contrarias, referido a una concepción universalista (que en otros momentos ha podido utilizarse en otros sentidos muy diferentes, bien es cierto), que esto es un consenso racional entre todas las diferentes posturas que un tiempo atrás diferían en este aspecto como adversarios, y que como acuerdo moral y político no tiene vuelta atrás*. Con ello quiero reflejar el modo en que, refiriéndonos al pasado, podemos encontrar hoy día *consensos racionales* que de hecho se han alcanzado de manera no exclusivamente política.

⁷⁵ Sic., por ejemplo, *La paradoja democrática*, p. 112.