



---

*Artículo*

---

**Chantal Mouffe y la superación de Carl Schmitt**

**José Luis Villacañas Berlanga**

UCM

[jlillac@filos.ucm.es](mailto:jlillac@filos.ucm.es)

Recibido: 28/02/2019

Aceptado:03/04/2019

**Resumen:**

En el presente ensayo pretendo ante todo comprender parte del núcleo de la lógica específica del pensamiento político de Chantal Mouffe en la medida en que aspira, a mi parecer con éxito, a superar el pensamiento de Schmitt, a pesar de aceptar sus argumentos contra el liberalismo político. La tesis que defiendo en este ensayo es que, en mi opinión, Chantal Mouffe ofrece un planteamiento que es decisivo para reconstruir la tradición republicana y democrática en el presente. En este sentido, su obra evitaría a la vez la oferta neoliberal de gobernanza cosmopolita, la oferta democrático-liberal propia del racionalismo liberal de Rawls, Habermas y Giddens; y la oferta comunista de Zizek. Sin embargo, a pesar de la cercanía en la que se mueve respecto al pensamiento de Ernesto Laclau, y de la aceptación de importantes elementos comunes ya construidos en *Hegemonía y Estrategia socialista*, también ofrece elementos que la distancian del pensamiento expuesto en *La razón populista*. Sin identificar todos estos elementos no estaremos en condiciones de comprender la específica propuesta de la autora.

**Palabras clave:** Mouffe; Schmitt; republicanismo; populismo.

**Abstract:**

In the present essay, I intend above all to understand part of the core of the specific logic of Chantal Mouffe's political thought insofar as it aspires, in my opinion, to overcome Schmitt's thought, despite accepting his arguments against liberalism politician. The thesis I defend in this essay is that, in my opinion, Chantal Mouffe offers an approach that is decisive in reconstructing the republican and democratic tradition in the present. In this sense, his work would avoid at the same time the neoliberal offer of cosmopolitan governance, the liberal-democratic offer of Rawls's liberal rationalism, Habermas and Giddens; and the communist offer of Zizek. Nevertheless, in spite of the closeness in which he moves with respect to the thought of Ernesto Laclau, and of the acceptance of important common elements already constructed in *Hegemony and Socialist Strategy*, he also offers elements that distance him from the thought exposed in *The Populist Reason*. Without identifying all these elements we will not be able to understand the specific proposal of the author.

**Key words:** Mouffe; Schmitt; republicanism; populism.

## **I. EL ARGUMENTO**

“Mi intención es desafiar esta visión pospolítica”, dice Chantal Mouffe al inicio de su libro *En torno a lo político*. Y en otro lugar añade: “Lo que está en juego es nuestra capacidad para pensar la ética de la política. Con esto me refiero al tipo de interrogación implícita en los aspectos normativos de la política, los valores que puede realizarse a través de la acción colectiva y de la pertenencia común a una asociación política”<sup>1</sup>. Esta recuperación de la autonomía de la política trata de indisponerse con cierto espíritu del tiempo que verificó lo previsto en *Hegemonía y estrategia socialista*: el hundimiento del marxismo y el advenimiento de las tesis del fin de la historia. En realidad, la aspiración central de Mouffe ha sido denunciar esa “democratización de la democracia”. Construida sobre un tejido ideológico complejo de alusiones cosmopolitas, humanitarias, gubernativas, esa ideología no puede evitar su consecuencia antidemocrática. Es así porque destruye la relación entre democracia e identidades políticas y disuelve la formación de *demos*. La tesis de Mouffe puede presentarse así como un gesto de inspiración schmittiana pero de aspiración antischmittiana: la separación de democracia e identidad que promueve el racionalismo liberal y el universalismo<sup>2</sup> “contribuye a exacerbar el potencial antagónico que existe en la sociedad”<sup>3</sup>. La tesis de fondo es que una democracia sin identidad no sólo es inviable, sino que además intensifica el potencial antagónico hasta llevarlo a situaciones que están fuera de control. Esta intensificación descontrolada promovería configuraciones de amigo/enemigo. La aspiración anti-schmittiana del argumento de Mouffe reside en que la morfología amigo/enemigo también pone en peligro la democracia. Así que en el fondo, la democratización de la democracia, esta ideología neoliberal, es un enemigo radical de la democracia. Sus resultados inmediatos son despoltización, pérdida de identidad y disolución del *demos*. Pero si llega a este resultado, como reacción, acabará produciéndose una intensificación de la dualidad hasta llegar a la diferencia amigo/enemigo, igualmente letal para la democracia. En un pasaje de “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy” se lee: “Podría objetarse, naturalmente, que esta visión de la democracia [sostenida por la diferencia

---

1 Chantal Mouffe, *El retorno de lo político, Comunidad, Ciudadanía, pluralismo y democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999, 158.

2 *El retorno de lo político*, 154.

3 *En torno a lo político*, FCE, México, 2007, 10.

---

amigo/enemigo], está en desacuerdo con la visión democrático liberal, y alguien podría ciertamente exigir que esta visión no debería ser llamada democracia, sino populismo”<sup>4</sup>. La conclusión es por tanto esta: el liberalismo nos lleva a lo impolítico y a un Schmitt populista.

Para evitar este bucle, Chantal Mouffe defiende la lógica autónoma de la política, a la que dota de una ética con valores normativos implícitos. Esa es la clave de su democracia agonial. Esta concepción implica, primero, que el reconocimiento de la identidad necesaria a la democracia tiene la forma de agonismo; segundo, que negarlo puede llevar a algo mucho peor. De este modo, la utopía neoliberal de una sociedad reconciliada es el mejor camino hacia una sociedad de la enemistad. La antropología optimista del liberalismo es el mejor camino a la situación más pesimista. La perspectiva agonística, que se funda en una antropología realista, al dar “forma legítima de expresión” a los conflictos, neutraliza el camino hacia el antagonismo, pero politiza las sociedades en sentido agonista. De esta manera, la propuesta de Chantal Mouffe concede a Schmitt su antiliberalismo, pero bloquea su propuesta de lo político como diferencia amigo/enemigo.

## **2. VISIONES DEL DEMOS: EL REPUBLICANISMO IMPLÍCITO DE MOUFFE.**

En la central aproximación de Chantal Mouffe a Carl Schmitt, en su contribución al libro editado por ella misma *The Challenge of Carl Schmitt*, reeditado con modificaciones en el 2 capítulo de *La paradoja democrática*, la autora mostró los límites del liberalismo en la imposibilidad de definir las fronteras del demos. Para la argumentación liberal, y sus formas deliberativas universales, que el demos marque una frontera de inclusión/exclusión, es una decisión arbitraria, infundada, injustificable. La paradoja democrática reside en esta imposibilidad de afirmar una igualdad de derechos al margen de la afirmación de una desigualdad de derechos. La dimensión existencial del demos, que Schmitt subraya, tiene que ver con esta condición refractaria a la racionalidad del par exclusión/inclusión, que se proyecta sobre todas las decisiones del Estado. De ahí Schmitt extraía la imposibilidad de fundar la legitimidad en la mera racionalidad.

---

<sup>4</sup>“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, en Chantal Mouffe, (ed), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, Londres, 1999, 42.

---

Aunque acepta estas reflexiones, Mouffe está más interesada en mostrar que la identidad insuperable de la esfera del demos no implica unidad en el sentido de una homogeneidad como igualdad sustantiva<sup>5</sup>. Aquí Mouffe se distancia de Schmitt. En realidad, aceptar la homogeneidad sustancial (por muy formal que sea en su origen) como característica del demos determina la aceptación de la diferencia amigo/enemigo. Frente a ella, Mouffe propone que lo propio del demos es una igualdad política, no una homogeneidad sustancial. La esfera de la política no consiste en estar políticamente interesado en defender una homogeneidad sustancial, sino en estar políticamente interesado en una relación agonística.

Las opciones que hay que refutar, por tanto, son dos. Primera, la que entiende la política desde el consenso y la reconciliación, bajo la premisa del racionalismo liberal y universalista, pues no puede explicar la exclusión sobre la que se levanta todo demos. Esto implica que la identidad necesaria a la democracia requiere diferencia, adscripción a un demos particular, y que reconocerlo es la mejor manera de neutralizar su exacerbación. Pero hay que superar la concepción del demos como una homogeneidad basada en una unidad sustancial. Así que es preciso reconciliar identidad del demos y pluralidad o heterogeneidad interna. Tenemos así dos puntos de vista compartidos con Schmitt: una antropología pesimista y el rechazo de la sociabilidad idealizada y armoniosa, una idea no transparente de la comunicación que se desprende de la propuesta habermasiana; en suma, el rechazo de lo que tanto Schmitt como Mouffe llaman liberalismo. Frente a éste, Mouffe comparte con Schmitt una antropología de la ambivalencia que se remonta a Kant y sus insociable sociabilidad, asunto al que Mouffe dedicó una aproximación eficaz en *El retorno de la político* justo para oponerlo a la idea organicista de la comunidad. Y sin embargo, la idea de identidad que Chantal Mouffe cree necesaria a la democracia no es comunitarista, ni homogénea, ni basada en las ilusiones de la cohesión nacional. En su opinión, “la necesidad de *identificaciones colectivas* nunca va a desaparecer, ya que es constitutiva del modo de existencia de los seres humanos”<sup>6</sup>. Por tanto, sea cual sea la identidad del demos, debe asumir el pluralismo y la heterogeneidad de las identificaciones colectivas. Mouffe reconoce a Freud como el defensor más firme de esta antropología que ve imposible erradicar la diferencia y el

---

<sup>5</sup>“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 39. “In order to be treated as equals, citizens must, he says, partake of a common substance”. Ídem, 40.

<sup>6</sup> *En torno a lo político*, o. c. P. 35.

---

antagonismo, un autor que según sabemos por Nicolai Sombart en el fondo constituye un *arcanum* de Schmitt. Y lo ve así porque no considera posible dejar atrás de forma definitiva los elementos que el racionalismo idealista considera arcaicos. Mouffe ni asume la perspectiva de un progreso irreversible de la racionalidad, ni considera posible el individualismo liberal. Aquí no podemos detenernos en la necesaria dimensión de identificación que tiene el yo ideal y el ideal del yo en Freud y la imposibilidad de configurar estas instancias psíquicas en soledad.

Por supuesto Mouffe no quiere negar la necesidad de deliberación y diálogo en la vida democrática. Sin embargo, no cree que estas operaciones se organicen sobre una fundamentación racional última de sus propios puntos de partida. No hay fundamentación indefinidamente racional de la deliberación. Hay posiciones existenciales refractarias a la fundamentación racional y por eso hay pluralidad, un argumento que nos recuerda al politeísmo weberiano. Negar ese carácter refractario a la razón y plural de las posiciones existenciales es dar paso a la operación ideológica de naturalizar o esencializar las dimensiones factuales existenciales. “El resultado de una tal operación es reificar la identidad del pueblo al reducirlo a una de sus muchas posibles formas de identificación”<sup>7</sup>. Asumir esta contingencia es fundamental para el pensamiento político de Mouffe. Por eso este punto me parece el decisivo. “Diferentes formas de unidad pueden ser establecidas entre los componentes del ‘nosotros’”<sup>8</sup>. Y esto es así porque la unidad no se basa sobre ninguna homogeneidad sustancial. Ahora bien, si no hay relación necesaria, esencial o racional entre identidad y unidad, entonces ¿qué constituye la identidad del demos?

Creo que la tesis más importante de Mouffe dice que en el liberalismo “el momento de la constitución política del pueblo es forcluido”<sup>9</sup>. Esto significa que la constitución del demos es hasta tal punto reprimida que se olvida su olvido. Schmitt, al dar la existencia del pueblo como algo dado, ya existente, tampoco es consciente de su proceso de construcción política, o como dice Mouffe “puede ignorar las condiciones políticas de su producción”<sup>10</sup>. Frente a ello, Mouffe propone recordar la forma en que el demos se constituye. Y sugiere que si tenemos ante la vista este proceso entonces no tenemos por qué negar alguna forma de pluralismo en el seno de la asociación política, como en realidad hace Schmitt. Creo que este momento es el que obliga a Chantal Mouffe a

---

<sup>7</sup>“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 46.

<sup>8</sup>“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 47.

<sup>9</sup>“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 47.

<sup>10</sup>“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 50.

---

reconciliarse con los aspectos reales de la política, haciendo descender la teoría política a la tierra de sus condiciones materiales e históricas.

En mi opinión, la salida de todos estos dilemas sólo puede ser republicana. Y creo realmente que, aunque sin decirlo, la conciliación de pluralismo, democracia y demos en Mouffe es de esta naturaleza. Cuando al final de su ensayo propone el falso dilema de Schmitt entre pluralismo y democracia, que exige asociación rígida entre unidad política e identidad homogénea, Mouffe dice: “Yo propongo refutar el dilema de Schmitt, aunque reconociendo su argumento acerca de la necesidad de alguna forma de homogeneidad en una democracia”<sup>11</sup>. Se trata de no asumir la homogeneidad sustantiva que implica que toda pluralidad es fuente de enemistad. Para no mantener implicaciones comunitaristas, Mouffe propone llamar a esa limitada homogeneidad necesaria para la democracia más bien “comunalidad” o “commonality”<sup>12</sup>. Esta tiene que ser suficientemente fuerte para instituir un demos, pero suficientemente débil para ser compatible con ciertas formas de pluralismo. Y eso implica una comprensión pluralista de la ciudadanía democrática. Creo que este argumento es específicamente republicano.

Sabemos desde *Hegemonía y Estrategia socialista* que el proceso de institución de un demos es el “resultado del proceso político de articulación hegemónica”<sup>13</sup>. Si el pueblo no es algo dado existencial, como Schmitt quiere, entonces es necesario constituirlo y por tanto permite diferentes interpretaciones en disputa. Cada una de ellas son otras tantas constituciones de identidad. Esta no brota de la unidad, sino de la pluralidad. Por eso la identidad no puede ser completamente constituida. Más que identidad es la lucha por la “formas múltiples y en competición de identificación”<sup>14</sup>. Con esta estrategia, Mouffe se debe comprometer a identificar qué es lo que permite hablar de estas posibles y diferentes formas de identificación como relacionadas con un único pueblo, pues de otra manera no se podría tener una dimensión de inclusión/exclusión. Es fácil considerar entonces que debemos asumir dos sentidos del demos. Una mismidad que tiene una dimensión previa indiscutida de unidad y una identidad que es articulada de forma contingente en el propio proceso político. Aquella mismidad es la que permite hablar de los proyectos alternativos de definición como proyectos que conciernen a un mismo pueblo. El argumento implica desde luego “el reconocimiento de este constitutivo

---

11“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 50.

12“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 50.

13“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 51.

14“Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”,51.

---

*gap* entre el pueblo y sus varias identificaciones”<sup>15</sup>. Ese *gap* siempre está abierto porque las identificaciones no proceden de consenso racional, ni reconocen una sustancialidad homogénea, ni puede cerrarse o ultimarse. Ese pueblo ideal y vacío es el portador de la *commonality*. Hay por así decir un pueblo ideal (en el sentido kantiano), y unas interpretaciones existenciales que no lo agotan, ni exhaustan. La *commonality* no es una sustancia existente, sino apenas el imperativo político de definir un “bien común”, uno de cuyos elementos es “fijar la identidad de la comunidad”. En suma, el pueblo ideal no es sino la exigencia de articular el demos real, dotarlo de fuerza política. Y frente al liberalismo, este proceso de articulación es completamente diferente a un proceso de organización de intereses. Vemos así que los esfuerzos de hacer la democracia liberal viable, de tal modo que pueda escapar tanto al liberalismo como al schmittianismo, pasa por reconstruir argumentos republicanos.

### **III. CONCRETAR EL REPUBLICANISMO IMPLÍCITO.**

Podemos llamar a este elemento básico de Chantal Mouffe republicanismo implícito. Como hemos visto, la articulación contingente de proyectos antagónicos de identidad abierta es condición de posibilidad de las dimensiones deliberativas que pueda tener la democracia, pero impone que el proceso deliberativo no sea absoluto. Por eso, la tesis de Mouffe es que esa articulación no reposa a su vez sobre el diálogo, sino sobre la decisión. Sólo desde la decisión en favor de un proyecto antagónico de hegemonía el diálogo forjará una “esfera pública vibrante de lucha ‘agonística’”. Esta lucha tiene para ella un efecto “integrador”<sup>16</sup>. Mouffe considera que en esta lucha se deben “confrontar diferentes proyectos políticos hegemónicos”<sup>17</sup> y de este modo rebate la acusación de que ella defiende una concepción nihilista, una decisión en el vacío. Su contraataque, en la línea de Maquiavelo<sup>18</sup>, dice que ella se basa en una comprensión real de lo político. El realismo político es así la tradición en la que Mouffe desea moverse y su aspiración es hacerlo compatible con la democracia. Ella misma recoge estas impresiones de este modo: “Es por esto que elegí a un pensador tan controvertido como Carl Schmitt para llevar a cabo mi crítica al pensamiento liberal.”<sup>19</sup> Repudiar al Schmitt teórico sería parte de

---

15 “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, 51.

16 *En torno a lo político*, 37.

17 *En torno a lo político*, 11.

18A quien se cita en estas páginas de *En torno a la política*, justo en su pasaje central de los humores políticos de los grandes y los chicos.

19 *En torno a lo político*, 12.

---

la moralidad humanística del liberalismo y de sus aspiraciones de sustituir la política por la moral y lo político por el acuerdo de intereses. Como sabía el propio Schmitt, una discriminación política no concierne al estatuto de humanidad. La discriminación moral, por el contrario, concede al disidente la cualidad de inhumano y prepara su calificación como criminal. Lo agonístico es sólo político y el sentido de esta diferencia implica una discriminación relativa. La discriminación moral tiende a ser absoluta y con ella el conflicto moral se puede intensificar hasta una diferencia absoluta de humano/inhumano, la clave de la diferencia absoluto entre amigo y enemigo. Las consecuencias para la política interior y exterior son tremendas, como se puede suponer.

Cuando perseguimos los textos de Mouffe con estas premisas, vemos que lo político no aspira a reducir las identidades agonísticas, sino antes bien a “construirlas de tal modo que activen la confrontación democrática”<sup>20</sup>. Construir las implica alguna forma de elaborar “la dimensión afectiva” de las identificaciones colectivas. Estas tienen que ver con “deseos y fantasías” que sólo se pueden elaborar en tradiciones colectivas partisanas en las que se ha concretado la historia de ese pueblo ideal en sus interpretaciones reales y en las que se forma esas instancias del yo ideal, del ideal del yo y del superyó, que no están completamente abiertas a la deliberación. Esta tesis implica algo así como un cuidado de lo político, de sus diferencias, de su campo específico de acción y constituye una apuesta por la pluralidad enraizada en esa dialéctica de existencia e idealidad. Desde este punto de vista creo que la noción de hegemonía de Chantal Mouffe, en tanto se enmarca en el terreno agonístico, asume de forma fiel el concepto gramsciano de hegemonía. Su agonismo es afín a un pensamiento hegemónico/antihegemónico. Y esto tanto desde el punto de la política interior como exterior. Pues una de las preguntas fundamentales a las que debemos responder es la de qué consecuencias tiene para la cuestión cosmopolita la construcción de un horizonte de tradiciones políticas en el que se impone tener que decidirse. Y desde luego, creo que tiene una saludable dimensión antiimperialista. Aquí se ve con claridad que lo deseable desde la perspectiva de Mouffe es un mundo multipolar, con equilibrio en “varios polos regionales”. Y sin embargo llama a esta situación una “pluralidad de poderes hegemónicos”. Eso delata el concepto de hegemonía que Mouffe usa. Para ella, la inexistencia de la hegemonía de un “híperpoder” implicaría una “pluralidad de poderes hegemónicos”. Así, el concepto de hegemonía se usa en un contexto pluralístico. En el seno de la democracia, las diferentes identidades

---

<sup>20</sup> *En torno a lo político*, 13.

---

serían poderes agonísticos e impedirían que el pueblo tuviera una interpretación cerrada y naturalizada. En las relaciones internacionales, los poderes plurales seguirían siendo agonísticos y por eso impedirían una dominación imperial. En ambos territorios hay pluralidad de poderes hegemónicos.

Chantal Mouffe apuesta por un universo pluralista tanto en política interna como externa y sin embargo no abandona el concepto de hegemonía. Apuesta por una unidad de pueblo pero con diferentes interpretaciones de la identidad. Como dice en *El retorno de lo político*, esta dialéctica entre unidad y pluralismo es lo que podemos llamar régimen, *politeia* o *Verfassung* de la democracia liberal y consiste en la exterioridad constitutiva de *nosotros* y *ellos* como configuración de fuerzas relacionales imprescindibles<sup>21</sup>. En este sentido, *Verfassung* recuerda la cuestión de la constitución real e histórica de un mismo pueblo en la plenitud de sus dimensiones tradicionales políticas, y el acto propiamente político sería la inclusión o decisión por una de estas tradiciones que, en su apertura y versatilidad, constituyen una oferta agonística de la posible identidad del demos. Pero a pesar de eso, su pluralismo no abandona el concepto de hegemonía, por mucho que ninguna identificación ni articulación del demos elimine otras posibilidades ni cierre la propia relación agonal con otras posibilidades. Su hegemonía no es irreversible, no es un estado definitivo, no cierra otras posibilidades, pero debe ofrecer una identidad al demos entero. Aunque tengo problema para realizar este ajuste, no dejo de observar que se trata del ajuste entre Schmitt y Gramsci. De Gramsci se asume la imposibilidad de acceso a esta noción de hegemonía al margen de la historia integral del demos, de la mismidad de una *res publica*. De Schmitt se toma la incorporación a esa posición de la *Verfassung* material con la que nos vinculamos a través de la decisión, no desde la pertenencia a la clase o desde la deliberación racional. De Chantal Mouffe es la articulación de ambos en la reversibilidad propia de una democracia. En mi opinión, tal articulación superadora es viable sólo si los supuestos republicanos emergen de forma explícita<sup>22</sup>.

---

21 El retorno de lo político, 159.

22 Para articular las posiciones entre Gramsci y Schmitt, ver el libro de Ricardo Laleff Ilieff, *Lo político y la derrota. Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*, de próxima aparición Escolar, Madrid, 2019.

#### **IV. UN NUEVO DECISIONISMO REPUBLICANO.**

Para propiciar esa emergencia proponamos un segundo abordaje a la cuestión de lo político. Político es el conflicto constitutivo de las sociedades humanas<sup>23</sup>. Este conflicto se deriva de su pluralidad interna y de la imposibilidad de un cierre racional de las tensiones en las que vive toda sociedad. Esa pluralidad no puede resolverse racionalmente y ahí nuestros conceptos políticos muestran su límite. Pueden lograrse consensos: pero estos dejarán exclusiones que serán el origen de nuevos conflictos. Ningún contrato es el definitivo y un conflicto renovado siempre antecederá al nuevo contrato. En suma, ni hay consenso universal ni contrato último.

Pues bien, frente al conflicto político, la política es el régimen del orden de lo político y del conflicto. Democracia es el régimen de la política que reconoce el conflicto como la misma cosa que el pluralismo. Ese orden político del conflicto en democracia es de naturaleza hegemónica y al carecer de fundamento último es contingente. La tesis central, en todo caso, es que lo político como conflicto requiere el orden de “la institución hegemónica”<sup>24</sup>. Del orden de la política emerge el orden social, que no es sino el conjunto de las “prácticas sedimentadas” naturalizadas. La diferencia entre lo social y lo político es así contextual. El momento hegemónico muestra el proceso de institución de lo social. Pero el momento de la política ya supone un orden social instituido, fruto de una hegemonía anterior. Lo político, vinculado a lo hegemónico, es lo social *in fieri*. Lo político vinculado a la política es lo social en acto. En ese proceder, que recompone de forma elegante las diferencias de Rancière y las torna mucho más operativas, reside la naturaleza hegemónica de antagonismo democrático.

Entiendo que estas diferencias son contextuales. No puede haber reconocimiento del pluralismo sin legitimar el conflicto como situación normal. Colocarse respecto del conflicto es la decisión<sup>25</sup>. Esa decisión no es un asunto de expertos. Implica pertenecer a una identidad colectiva. Esta imagen no es liberal porque la pluralidad no constituye “un conjunto armonioso”<sup>26</sup>. Desde su origen, la tesis de Chantal es anti-individualista. El

---

23 *En torno a lo político*, 16.

24 *En torno a lo político*, 240.

25 *En torno a lo político*, 17.

26 *En torno a lo político*, 17.

---

individuo entra en política cuando toma la decisión de pertenecer a una identidad colectiva. Ésa es la lógica originaria de la esfera de acción política y ahí radica su autonomía. Esto puede estar precedido de deliberación, pero debe implicar una decisión. Por decirlo así, ha de identificar la afinidad de su humor y decidirse en el sentido de Maquiavelo, ya que no se trata de una comunidad sustancial de pertenencia que venga dada por el nacimiento o por la inclusión social. Si tenemos que hablar en términos de Maquiavelo, se trata de decidir si se asume la tradición de los grandes o de los pequeños; pertenecer a los que gustan de mandar o a los que gustan de no obedecer; o los que celebran la gloria y la grandeza o los que buscan la igual libertad. Para el liberalismo, la decisión del individuo reside en el campo de la ética y la economía, de la educación y la propiedad. Para el republicano la decisión, además, es acerca de qué considera la identidad de un mismo pueblo. No se trata por tanto de negar la responsabilidad individual. Se trata de un individuo que decide incorporarse a una identidad colectiva, propia de la esfera de acción política, frente al individuo liberal que se ve como el término desde el que se parte y el término al que se llega, y que por tanto es completamente autorreferencial. De esto modo, hay en Mouffe un lenguaje decisionista, pero no es schmittiano. No es la decisión del soberano. No es la decisión por el estado de excepción. No es la decisión entre amigo/enemigo. Es la decisión a favor del dios weberiano de lo político y dentro de ese dios por mantenerse en el seno de una idea de demos y de una tradición de encarnación más o menos definida<sup>27</sup>. Sería la decisión por la politización, por la identidad política, por mantener el bien humano de la política. Y esto implica decisión a formar parte de un conflicto irresoluble, agonístico, perenne y abierto, entre chicos y grandes. Por supuesto la decisión genera un ellos/nosotros, pero no viene caracterizado como amigo/enemigo. El supuesto de la misma idealidad del demos lo impide.

El liberalismo excluye de su horizonte esta decisión y evade la identidad colectiva de la vida humana. Schmitt, por su parte, ve la decisión como decisión soberana en favor de una diferencia amigo/enemigo bajo el estado de excepción. Ésa es su pluralidad y ése es su conflicto soberano, cuya excepcionalidad descubre una exigencia de homogeneidad y de orden sustanciales. En este nuevo contexto, Schmitt tiene razón frente al liberalismo

---

<sup>27</sup> Curiosamente, Mouffe atribuye esta tesis a Nietzsche. “Tenemos que tomar en serio la idea de Nietzsche de «guerra de los dioses» y aceptar que, si no hay creación de un «nosotros» sin delimitación de un «ellos», esta relación puede convertirse en cualquier momento en sede de un antagonismo y el otro puede ser percibido como enemigo”. Cf. *Retorno de lo político*, 174.

---

en que este no sólo no decide en favor de una identidad colectiva, sino que decide contra el Estado y contra todo lo que limite la libertad individual. “La teoría sistemática del liberalismo trata casi únicamente la lucha política interna contra el poder del Estado”<sup>28</sup>. Pero Schmitt se equivoca en el punto decisivo. Si la pluralidad y el conflicto se entienden como generadores de amigo/enemigo, entonces se pone en cuestión la democracia, pues de esa pluralidad y de ese conflicto se sigue la eliminación del enemigo. Todo en Schmitt busca la generación de homogeneidad y la anulación de la diferencia y por eso señala el par amigo/enemigo como excepción. Mouffe dice: “en este punto debemos tomar distancia de Schmitt”. Y desde luego ya lo había hecho ya *El retorno de lo político*<sup>29</sup>. Éste es el motivo: “en su concepción no hay lugar para el pluralismo dentro de una comunidad política democrática”<sup>30</sup>. De nuevo, se trata de su premisa de homogeneidad. Por eso, el dilema para él era: o democracia o pluralismo. Mouffe quiere mantenerse con la democracia contra el liberalismo; pero quiere mantener la noción de hegemonía y la pluralidad. Y ése es el sentido del agonismo.

Todo esto supone generar una identidad colectiva y plural sin la forma amigo/enemigo, de tal manera que no se aspire a su eliminación y a la homogeneización consiguiente. Las identidades colectivas se reconocen así como posibilidades de identificación del mismo pueblo. Y eso implica mantener el esquema de la hegemonía. Esto es posible porque Mouffe, en este punto de su argumento, apuesta por una noción relacional de la identidad y utiliza los argumentos pos-estructuralistas para explorar esta forma de identidad. De este tipo es la noción de exterioridad constitutiva. El otro y su diferencia son constitutivos de la identidad. Sin embargo, Mouffe sabe que una relación

---

<sup>28</sup> *En torno a lo político*, 19.

<sup>29</sup> Aquí, en efecto, Mouffe expone el argumento de Schmitt acerca de la contradicción entre liberalismo y democracia a partir del problema de la homogeneidad. En realidad, Schmitt considera que es una confusión de esferas de acción social: la moral, que reclama universalidad, y la política, que reclama homogeneidad democrática. Pero además, ve una contradicción entre la identidad propia de la democracia y la representación, propia de la monarquía y señalaría el resultado del compromiso de la monarquía con la burguesía. El Parlamento de representación fragmentada se opone así a la identidad [149]. Muy importante de este argumento es considerar a Lefort como el origen del poder como significante vacío. Como ha mostrado Claude Lefort, hoy el poder «está ligado a la imagen de un lugar vacío, imposible de ocupar, de modo que los que ejercen la autoridad pública nunca pueden aspirar a apropiarse de él». Cf. *The political forms of the Modern Society*, Oxford, 1986, 279.

<sup>30</sup> *En torno a lo político*, 21.

---

ellos/nosotros puede volverse amigo/enemigo si se intensifica. La política democrática, en la medida en que concibe la pluralidad y el conflicto como el estado normal, tiene interés en no llegar a la diferencia amigo/enemigo. Para ello ha de administrar el conflicto. Y ha de hacerlo asumiendo que todo orden, basado en un esquema hegemónico, permite una práctica contrahegemónica. Todo orden de la política tendrá la forma de una hegemonía que no podrá evitar su propia oferta contrahegemónica. La mismidad o la unidad de un pueblo sería vacía y permitiría estas identificaciones hegemónicas plurales.

La tesis de Mouffe es que esta constelación teórica implica una rearticulación de las diferencias ellos/nosotros. Estas son relacionales y no esenciales. Por eso su planteamiento es posible dentro de la democracia. Con ello hemos resuelto los problemas de ajuste entre antagonismo y hegemonía. El antagonismo es esencial, la hegemonía contingente, la contrahegemonía necesaria; pero toda hegemonía aspira a la interpretación del demos desde una identidad. Esa contingencia hegemónica asume la reversibilidad de interpretaciones justo porque toda identidad es relacional, móvil, y así se impide la elevación de la diferencia agonística a diferencia absoluta amigo/enemigo. Carl Schmitt es evadido de forma coherente en ambos aspectos.

#### **V. SÍMBOLO Y DEMOS IDEAL.**

Podemos ir ahora a otro problema que nos permitirá concretar lo que llamo el republicanismo implícito de Chantal Mouffe. La pregunta ahora es en qué consistiría una relación democrática agonística de tal modo que, en la práctica, no implique ni una reducción de diferencia ni una intensificación hasta la diferencia absoluta. Desde luego, partimos de aquella forma de conflicto político cuya administración no destruya la asociación política, la mismidad unitaria del demos. Por tanto, partimos de una práctica del conflicto que no desarticula la premisa republicana de Chantal Mouffe. Aunque siempre en conflicto, hay algo común a las diferencias que es caracterizado por “compartir un espacio simbólico común”<sup>31</sup>. Pero la diferencia en ese espacio simbólico común no es eliminable. Esta característica vacía permite el agonismo. Debo confesar que estamos ante una solución elegante y convincente. A pesar de todo presentaré algunos problemas conceptuales con la intención de concretarla ulteriormente. Se trata de un conflicto que reconoce la legitimidad del otro, y que por eso mismo es inextirpable. Por eso tampoco el otro puede elevarse a enemigo, por su función de exterioridad constituyente. Sin el otro,

---

<sup>31</sup> *En torno a lo político*, 27.

---

mi identidad desaparecería. Esto es así porque, como veremos, el espacio simbólico común no puede cerrarse en su hermenéutica por ningún dispositivo conceptual. El símbolo excede el concepto. Si como acuñó Jacques Lezra hace tiempo los conceptos son defectivos<sup>32</sup>, debemos añadir que lo son respecto al espacio simbólico común. Los diferentes conceptos aspiran a un orden hegemónico/ contrahegemónico respecto de este exceso simbólico; y justo esa defectividad de sus dispositivos conceptuales altera de forma continua las identidades en lucha relacional. Toda domesticación conceptual es contingente. La democracia es sustancialmente el proceso por el que se debe estar atento a que el agonismo no se transforme en antagonismo y eso sólo se puede lograr si los elementos se encuentran en un agón sin fin. En el agonismo hay adversarios y esto implica instituciones que impidan la intensificación del antagonismo en la medida en que saben ambos elementos que la pérdida del exterior implica disolución de la identidad propia. Esto lo reconocía implícitamente Schmitt cuando hacía del enemigo el propio problema en figura, una relación constituyente que se diluye con la disolución del otro. Sin embargo, en el caso de Schmitt la dimensión relacional de la identidad era forcluida. Así que la primera cuestión concreta es cómo se impide la intensificación del conflicto agonístico. Y mi segunda pregunta es cómo se impide la reducción de la diferencia mediante una erosión de la práctica agonística. Algo que es igualmente peligroso.

Rehagamos las dos preguntas. Primera: ¿Cómo neutralizar la intensificación del conflicto agónico, cuando los actores siempre están ya colocados en un escenario hegemónico constituido? Segunda: ¿Cómo neutralizar la reducción de la relación agónica en un escenario de erosión de las diferencias, bien por una hegemonía demasiado estable, bien por una agonismo reducido por la despolitización? Ni el amor interno al grupo ni la *juissance* impiden la intensificación. Freud, al mostrar que este goce es cuestión de grados, nos propone el problema de un modo que Mouffe no siempre asume<sup>33</sup>. ¿Cómo evitar la escalada gradual, entonces? A veces sus fuentes refieren este problema a la cuestión del mito (Zizek, a los mitos nacionales) y es lamentable que no se desarrolle este asunto. Lo decisivo es que el mito parece promover una identificación esencial. Y esto asusta a Chantal Mouffe con razón. Porque parece que entonces se trataría de representar valores morales no negociables. Desde luego, el mito permitiría mostrar que no hay meramente intereses computables y contractuales, sino decisiones

---

32 Jacques Lezra, *Materialismo salvaje. La ética del terror y la república moderna*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012.

33 *En torno a lo político*, 32ss.

---

refractarias a la racionalidad. Pero es verdad su peligrosidad. No hay que olvidar que Schmitt llegó a la diferencia amigo/enemigo a partir de la teoría política del mito. Así que necesitamos un teoría del mito específicamente afín con la democracia que Chantal Mouffe quiere defender. No cualquier teoría del mito lo es. El mito tecnificado, gestáltico, totalitario, no puede serlo.

Mientras tanto, para mediar entre el espacio simbólico abierto y el orden hegemónico defectivo, Mouffe pone el énfasis en las reglas del *agón* como base de regulación del conflicto y centro de la política. En realidad, esas reglas sería el contenido más firme de la *commonality*. Su ayuda es aquí Elías Canetti. El parlamento aparece como el ritual de una forma de guerra en la que está prohibido matar<sup>34</sup>. Lo más relevante de su análisis es la apreciación del ritual como esquema que permite la transición del espacio simbólico a su interpretación material. No es un asunto de racionalidad o de deliberación continua liberal o habermasiana, sino de ese ritual específico de vencer sin exterminar. Creo que Mouffe no ha seguido en toda su longitud este hilo y lo que implicaría la recreación de un universo mítico donde los poderes enfrentados sean inmortales, porque implican largas tradiciones. Sin embargo, esos poderes míticos son parciales, finitos, limitados, posibilidades interpretativas del símbolo, y aunque mantengan la aspiración hegemónica saben que deben respetar al poder contrahegemónico. Mouffe habla sólo de su aspecto subjetivo, de las pasiones que mueven en los humanos. Son “fuerzas afectivas” que facilitan la identificación<sup>35</sup>. Desde luego, este proceso implica un límite a la “modernización reflexiva”, porque implica pactar con el poder del mito. Esto es algo diferente a aceptar las pasiones en su arbitrariedad narcisista. El mito es un componente objetivo que genera pasión humana. El mito con su eternidad, o al menos

---

34 *En torno a lo político*, 28. Pero también en la idea de Herman Heller: “Posición análoga se encuentra en Herman Heller, que, en su crítica a *The Concept of the Political*, de Schmitt, reconoce que para alcanzar la unidad democrática es menester un cierto grado de homogeneidad social y de valores políticos compartidos, pero sostiene que esto no implica la eliminación de antagonismos sociales. En lo que concierne al parlamentarismo, su respuesta a Schmitt es que las bases intelectuales de esto «no deben buscarse en la creencia en la discusión pública como tal, sino en la creencia en la existencia de una base común para la discusión y en la idea de juego limpio con el adversario, con quien se desea llegar a un acuerdo en condiciones tales que excluyan el uso de la fuerza bruta”. Cf. Hermann Heller, «Politische Demokratie und soziale Homogenität», *Gesammelte Schriften*. Vol. 2, Brill, Leiden, 1971, 427.

35 *En torno a lo político*, 31.

---

con su historia, garantiza un futuro y tiene algo de objetividad que limita la libre disponibilidad liberal del individuo. Este argumento obliga a disminuir o caracterizar mejor su contingencia. Hay una continuidad histórica aquí, que en sus metamorfosis, sólo puede vincularse a tradiciones ancladas en el mundo de la vida. Las consecuencias críticas con Habermas se podrían intensificar, al sugerir que él no ha visto que el mundo de la vida está construido míticamente, no racionalmente ni discursivamente, pues el mito emerge como decisión allí donde el argumento discursivo colapsa en antinomias inevitables. Y por tanto, Chantal Mouffe contemplaría mejor el mundo de la vida al describirlo como inseparable de dimensiones mítica. Y esto le permite, hasta donde veo, comprender que sus identidades buscan la hegemonía respecto de ese mundo de la vida, pero sólo logran el equilibrio porque ninguna hegemonía, como ningún discurso, puede cerrarse. Mundo de la vida sería así un nombre sustitutivo de la mismidad ideal de pueblo y de él brotarían mitos diversos como potencialidades hegemónicas. Como el mundo de la vida, el pueblo ideal sólo entra en el discurso cuando se trata de recomponerlo.

#### **VI. JUSTICIA COMO ESPACIO SIMBÓLICO COMÚN: CRÍTICA A GIDDENS**

Si avanzamos un poco más veremos que la noción ideal de pueblo, el espacio simbólico común, no puede cerrarse discursivamente. No es que sea completamente vacío, sino que en el fondo alberga un exceso que ninguna interpretación unilateral puede clausurar. La posición de Habermas citada<sup>36</sup> puede iluminar este punto. Pues él reclama que las deliberaciones que brotan del mundo de la vida tienen que ver con la justicia. El sentido de su propuesta es que resulta posible llegar a acuerdos deliberativos sobre la justicia. Si reconducimos este argumento al contexto de Chantal Mouffe podemos preguntar si estas opciones existenciales de identidad colectiva en conflicto no implican diferencias inextirpables sobre la cuestión de la justicia. Kelsen viene aquí en nuestra ayuda. Las interpretaciones sobre la justicia jamás son concluyentes. Sin embargo, inspirados en Mouffe, despreciamos su neutralización a mera cuestión de legalidad. Todo *demos* supone la aspiración a la justicia y el carácter inasible de este concepto implica su pluralidad de interpretaciones. También Kelsen argumentó en favor de su concepto de democracia desde la convicción de que no hay un concepto de justicia que permita superar sus propias ambivalencias y sentidos plurales. Sin embargo, estas diferentes interpretaciones del concepto de justicia no proceden de “formas de vida enfrentadas” y

---

<sup>36</sup> *En torno a lo político*, 20.

---

extrañas. La diferencia brota justo del hecho de vivir bajo una forma de vida única, de la que se desprenden reflexivamente percepciones y evidencias diferentes de lo que debe ser justo. Aquí de nuevo, la mismidad abierta y unitaria implica pluralidad. Y esto es lo propio de los conceptos políticos, que son imprescindibles para relacionarse reflexivamente con el mundo de la vida y que son internamente defectuosos para hacerlo. En suma, de nuevo, las interpretaciones diversas de la justicia proceden de decisiones acerca de visiones diferentes existencialmente ancladas en un mismo mundo de la vida.

Creo que Chantal Mouffe apostaría por la tesis de una remitologización de la política, pero ahora vemos que las diversas identidades se concretan en mitos diferentes alrededor de la idea de justicia constitutiva de un pueblo. Creo que esta remitologización no se abre camino sin el mantenimiento del mundo histórico y sus tradiciones y con ello de todos los elementos que señaló Gramsci. De otro modo, la carencia de identidades colectivas impediría todo el esquema de la decisión en favor de lo político. Y por eso la consideración utópica de que seamos ya sociedades pos-tradicionales pone todo el esquema en cuestión. Por eso la propuesta de Giddens tiene que ser considerada como el obstáculo fundamental de la posición de Chantal Mouffe. Su concepto central de “incertidumbre fabricada”<sup>37</sup> habla de una “política de la vida” liberal: autorrealización y “auto-actualización en los contextos postradicionales”, donde “las tendencias globalizantes penetran profundamente en el proyecto reflexivo del yo”<sup>38</sup>. Todo es aquí objeto de elección y por tanto de un nuevo individualismo. Esto genera una política del ser humano liberal, una subpolítica, una política desde abajo, que se abrió camino antes de comprender que el campo de la economía agotaría el terreno de juego de esa reflexividad. El anuncio de Giddens de que “Las afirmaciones de los científicos son consideradas por el público como verdades proposicionales refutables y por eso los sistema de expertos deben convertirse en dialógicos”<sup>39</sup>, finalmente sólo ha acontecido en el diálogo legos/expertos propio de la gobernanza económica mundial y no desde una estructura específicamente dialógica. Hoy sabemos que fue la vestimenta honorable por la que el neoliberalismo invadió el mundo de la vida que se pretendía proteger y salvaguardar.

Giddens insiste en profundizar la democracia justo a través del camino inverso a

---

<sup>37</sup> *En torno a lo político*, 48.

<sup>38</sup> *En torno a lo político*, 49.

<sup>39</sup> *En torno a lo político*, 51.

---

Mouffe, por la desvinculación con la tradición y la reflexividad social permanente. Este movimiento es más bien estéril. Pretender formar los sistemas de organización del mundo de la vida mediante una permanente reflexividad, autonomía y diálogo y así construir un “orden global cosmopolita”, es una utopía de racionalismo que sólo tiene su campo real de juego en los juegos infinitos del *homo economicus*. Más grave es pensar que la “reafirmación de las relaciones tradicionales pueda dar lugar al fundamentalismo y a la violencia”<sup>40</sup>. Ofrecer la alternativa entre fundamentalismo violento y racionalidad neoliberal es quizá el chantaje civilizatorio más refinado al que nos hemos visto sometidos. Esta voluntad de justificación consciente, reflexiva y permanente en realidad es una tarea imposible y sus dilemas se muestran como insoportables cuando escapan del ámbito de la economía. Que sólo persistan las personas que dispongan de “justificación discursiva” y que esto imponga una democracia dialógica, desde el orden personal al global, esta utopía habermasiana que no deja nada del mundo de la vida a la decisión explícita o implícita, es un corsé mucho más duro que la jaula de hierro weberiana. El goce de racionalidad no puede ser el único goce. Este goce puro constituye el sentido de la “relación pura”, la inclusión en programas dialógicos como contenido exclusivo de la voluntad. Giddens no fue capaz de defender con claridad que no son las tradiciones las portadoras de elementos fundamentalistas, sino que más bien la destrucción de esas mismas tradiciones genera un espacio vacío que no puede ser dialógicamente llenado, y que ya carente de toda razón insuficiente despliega la arbitrariedad del fundamentalismo y la pulsión carente de ideal del yo. Desde este punto de vista, la valoración de la decisión existencial a favor de identidades colectivas como integradora y moderadora de fundamentalismo, parece acertada. Así que podemos concluir que fue algo precipitado creernos la teoría de la modernidad reflexiva, asumir la modernidad perfecta, y olvidar la dialéctica de la Ilustración. En realidad, hemos olvidado la ulterior lección de Blumenberg<sup>41</sup>.

---

40 *En torno a lo político*, 51.

41 Chantal Mouffe utiliza a Blumenberg sobre todo en el concepto de reocupación para enfrentarse a Carl Schmitt y su concepto de secularización. Pero lo usa de un modo que no estoy seguro de compartir. En efecto, distingue entre autoafirmación moderna y racionalización y cree que esta segunda no es sino el resultado de la reocupación de la teología medieval y sus preguntas y exigencias. “De esta suerte, se puede no ver en el racionalismo algo esencial a la idea de autoafirmación humana, a la que se liga la defensa de la libertad individual, sino como un resto de la problemática medieval absolutista. Por tanto, se puede reconocer esta ilusión de auto-proveerse de los propios fundamentos, que acompaña el trabajo de liberación de la teología

---

El concepto de sub-política debería implicar la resurrección de otras fuerzas que la modernidad reflexiva no conoció: el mito de la naturaleza, por ejemplo<sup>42</sup>. Todo mito trae con claridad exigencias en la interpretación de la justicia y concierne a las interpretaciones del *demos*. En el mismo sentido van las políticas de los cuerpos, que albergan “cuestiones filosóficas existenciales”<sup>43</sup>. Todas ellas pueden llevarnos a “Cambiar la sociedad en un sentido existencial”<sup>44</sup>. Esta invocación mítica de la subpolítica, o de la infrapolítica como sugiere Alberto Moreiras, impediría la cristalización de las diferencias antagónicas, al carecer reflexivamente de una teoría fuerte de verdad y al quedar instalados los actores en un escepticismo conceptual militante, que asume la imposibilidad de una razón suficiente y la necesidad de la decisión contingente. Esta comprensión profunda, que forma parte del universo mítico, es una amenaza al antagonismo en sus formas extremas. La creencia de que la carencia de verdad por sí misma hace más intolerante a un ser humano es infundada. A veces la intolerancia radical es fruto del rigorismo de la verdad, no el sano escepticismo. Lo que hace más tolerante es saber que lo que hay en la base de las diferencias son decisiones inevitables, complementarias de la plural y abierta interpretación del concepto de justicia que concierne a un mismo pueblo, decisiones que son míticamente orientadas. Individuos completamente escépticos hasta el cinismo no son la mejor defensa frente al totalitarismo. Al contrario, el totalitarismo se alimenta de estos individuos. Pero esos individuos son más verosímiles dentro de procesos infinitos de modernización reflexiva, y de rigorismo de la verdad, como ya se vio en la república de Weimar. Pero dioses enfrentados con sus verdades limitadas hacen sana la democracia<sup>45</sup>.

---

que ha llevado a cabo la Ilustración, como ilusión que es, y sin embargo no poner en tela de juicio el otro aspecto, este sí constitutivo de la modernidad, a saber, la autoafirmación. La razón moderna se libera de su herencia pre-moderna y de la idea de cosmos cuando reconoce sus limitaciones y cuando se aviene por completo al pluralismo y acepta la imposibilidad del control total y de la armonía final. Por esta razón, como lo han entendido liberales como Isaiah Berlín, un liberalismo coherente no puede abandonar el racionalismo”. [*Retorno de lo político*, 171]. Lo que ahí se dice es que a la reocupación moderna no le era necesaria la recomposición de un absoluto. Pudo reocupar el espacio teórico de la edad media sólo mediante el abandono del absolutismo. Por eso tuvo que desprenderse de una razón absoluta. Aquí Blumenberg es coherente con Weber o, como dice Mouffe, con Berlin. Así es posible asumir la intrínseca forma pluralista de la modernidad. Este resultado es muy interesante.

42 *En torno a lo político*, 46.

43 *En torno a lo político*, 47.

44 *En torno a lo político*, 47.

45 Retomo argumentos de Hans Blumenberg, en *Der Rigorismus der Wahrheit*, Suhrkamp, Fráncfort, 2017.

---

Las ilusiones de una modernidad reflexiva se han hundido con la crisis de 2008. La previsión de que la globalización, la destradicionalización y la reflexividad crearan espacio dialógicos se han mostrado ilusorios. Tras la globalización ha emergido el *diktat* de la gobernanza mundial como soporte de la globalización. No ha habido espacios dialógicos. Desde luego no ha habido confianza activa. Y la dinámica de individualización se ha mostrado como la otra cara de la impotencia. La crisis ha determinado que la afirmación de la sociedad actual como éxito de la modernización occidental carecía de bases. El optimismo de que la modernización es ya un dispositivo automático sin necesidad de cuidados políticos es iluso. Denunciar todo tradicionalismo como fundamentalismo deja a la democracia sin su propia tradición y sin defensa y ayuda a alimentar ese mismo fundamentalismo que se parece detestar. Y esta es la mejor manera de caminar hacia el individualismo que no tiene armas frente al fanatismo fundamentalista, y que, ya lo sabemos, reclama la protección militarista, el terror que protege del terror. Con este planteamiento es coherente la apuesta de Giddens por el Estado sin enemigos, que encubre la constitución imperial del presente. En suma, Mouffe denuncia con energía que estos autores trabajan desde la aceptación hegemónica del poder neoliberal<sup>46</sup>. Frente a ellos, el agonismo es radical porque aspira a la “transformación de las relaciones de poder existentes y el establecimiento de una nueva hegemonía”<sup>47</sup>. En realidad, todos ellos desean ocultar la dimensión hegemónica de la política del neoliberalismo que ellos mismos han ayudado a imponer.

---

46 *En torno a lo político*, 57.

47 *En torno a lo político*, 58. En su libro *El retorno de lo político*, Mouffe mostró la genealogía de su posición en el social-liberalismo de Machperson y Bobbio, y su programa era lograr la síntesis de socialismo y democracia liberal [*Retorno de lo Político*, 144]. De especial interés resulta la comprensión de Machperson de las democracias liberales como “pluralista elitista”, como técnica de formar gobierno [151]. “Considero indiscutible nuestra deuda para con él así como legado suyo el proyecto de una democracia liberal radical” [160]. Por supuesto, para entender el pensamiento de Mouffe es preciso también mostrar su interés a la hora de separarse de los liberales normativistas kantianos, que asumen la pluralidad de dimensiones morales, y tienen que partir del individualismo, y comunitaristas republicanos sustancialistas en la idea de un bien común compartido. Así que republicanismo comunitarista y liberalismo individualista, ninguno asumen bien la índole de la democracia actual: “Estoy de acuerdo en que es importante recuperar las nociones de virtud cívica, espíritu de inspiración pública, bien común y comunidad política, que el liberalismo ha dejado de lado, pero es menester reformularlos de tal manera que resulten compatibles con la defensa de la libertad individual” [156]. Y el liberalismo lo ha dejado de lado porque no sabe distinguir entre moral y política.

## VII. LO SOCIAL Y LO POLÍTICO.

Sin embargo, con ello no quedan resueltas todas las cuestiones decisivas. Sigue rondándonos la pregunta: ¿qué tipo de hegemonía es esta que asume la legitimidad perenne de una contra-hegemonía? Creo que no podemos comprender el pensamiento de Chantal Mouffe en este sentido sin referirnos a la cuestión social.

La premisa básica de Mouffe es este punto es que todo orden es “articulación temporal y precaria de prácticas contingentes”<sup>48</sup>. De ahí se deriva algo muy asumible: la frontera entre lo social y lo político ya es inestable. Este fue el campo de batalla que identificó Gramsci. Sin embargo, no estamos del todo de acuerdo en que “el poder es constitutivo de lo social, porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma”<sup>49</sup>. En realidad, disentimos matizadamente en que la comprensión de lo social sea “el despliegue de una lógica exterior a sí misma”<sup>50</sup>. Es resultado de una lógica exterior y de una propia, en la medida en que lo social es siempre sobre-determinación. Aquí tenemos una diferente apreciación de la relación entre *societas civilis* y *res publica* y por lo tanto abordamos uno de los elementos centrales del republicanismo. Creo que el fundamento de la diferencia es que en mi posición reconozco un poder informe, anclado en la propia realidad social, que es también formador de lo social. Ese ámbito del poder social es el que estudió Foucault y el que Weber caracterizó como *Macht*, a diferencia del poder coactivo legítimo del *Gewalt* estatal. La capacidad del poder formalizado político sobre lo social no es completamente determinante y por eso hay contingencia en la hegemonía. La línea de trincheras que traza el Estado para invadir la sociedad no es un fortín inexpugnable. De ahí, de ese campo social que no se deja determinar completamente por lo político, surge la inevitable posición contra-hegemónica que tiene toda hegemonía. Hay una dimensión a su manera democrática de lo social que fundamenta la democracia política y la sostiene. En cierto modo, podemos entender lo social, en último extremo, como el orden naturalizado que resulta de un orden hegemónico históricamente sedimentado. Pero en esa condición naturalizada histórica hay algo de indisponible o resistente a cualquier poder hegemónico en acto del presente.

---

48 *En torno a lo político*, 25.

49 *En torno a lo político*, 25.

50 *En torno a lo político*, 25.

---

Por eso vale también la tesis adicional de que lo social es también el resultado de lo que ningún orden hegemónico en acto puede controlar. Si las comprensiones de lo social en *Hegemonía y Estrategia socialista* era demasiado deleuzianas, tampoco resultan aceptables las posiciones exageradamente gramscianas que hacen de lo social la institución del Estado. Las sedimentaciones históricas tienen su propia lógica, resultado de esa síntesis de disponibilidad y de resistencia al poder político; gozan de su propia movilidad, en un flujo social que ningún poder político puede agotar. La diferencia entre un orden social estratificado históricamente y una hegemonía que actúa en el presente no puede ser superada por ninguna hegemonía. Ninguna opera *ex novo* pero tampoco *ab integro*. Lo social es resultado de las prácticas contingentes que lo originan, pero esas prácticas no son meramente resultado de las hegemónicas de lo político en un tiempo dado. Aquí la historicidad de la hegemonía nos sitúa ante el problema del tiempo, tan decisivo.

Este argumento se concreta cuando apreciamos que lo más desarticulador de lo social es el capitalismo, algo que reposa en lo social<sup>51</sup>, pero sin relaciones unívocas claras con lo político, pues obliga de manera continua al Estado a reposicionarse en las nuevas situaciones<sup>52</sup>. En suma, no estoy de acuerdo en que “todo orden es político”. El absolutismo de lo político no respeta la estructura evolutiva de occidente, basada siempre en algún tipo de división de poderes. Por supuesto que todo orden social está basado en una diferencia y supone una exclusión. Pero no por ello todo orden es político y basado en la decisión política de inclusión/exclusión. Por eso hay muchos ellos/nosotros. De otro modo, se haría de la decisión política una decisión de valencia total sobre lo social y entonces no veo la manera de evitar la intensificación amigo/enemigo desde lo político. Esta intensificación la veo como algo que está íntimamente relacionado con la condición total de la producción de orden desde la política. En suma, no toda exclusión/inclusión procede de una articulación hegemónica política. El absolutismo de lo político ha llevado por supuesto tanto a la reacción impolítica como a su secuela, el pensamiento de la inmunología. Ninguna de las dos opciones resiste una mirada sobre el orden social y su dinámica propia.

---

<sup>51</sup> *En torno a lo político*, 43.

<sup>52</sup> Para esta evolución continua, se debe ver todavía con gran interés el libro de Juan Carlos Portantiero, *Los usos de Gramsci*, Folio ediciones, México, 1982. Los primeros capítulos dedicados a la República de Weimar son importantes, así como su análisis de Weber.

---

Si lo social fuera sólo el orden sedimentado de lo político (y no una lógica relativamente autónoma de las sedimentaciones mismas), no veo cómo se podría impedir una total adecuación entre Estado y relaciones sociales. De este modo, no veo cómo podría reemerger lo político desde una situación hegemónica ni cómo sería posible una contra-hegemonía. Entonces no veo cómo podría existir la diferencia entre lo político y la política. Una hegemonía impediría toda otra política al conformar lo social de un modo total. En realidad este era el sueño de la dictadura del proletariado. Sin embargo, Chantal Mouffe desea abandonar esa pesadilla y lo hace en la medida en que, para ella, una nueva hegemonía no elimina la contra-hegemonía. Para un comunista como Zizek, esto implica que Mouffe no pone en tela de juicio el *statu quo*, siendo así que sin el hueco de la contra-hegemonía no hay posibilidad alguna de alterarlo. Sin embargo, Mouffe está en lo cierto al decirle que no acepta meramente la democracia en “su etapa actual”<sup>53</sup>. Por mi parte asumo que no es un defecto teórico no ofrecer una alternativa al orden democrático. Y si no alterar el *statu quo* implica reconocer el último fondo común simbólico republicano, me parece bien no atentar contra este fundamento simbólico. Mi argumento es que creo que ese fondo común simbólico, con sus implicaciones acerca del significado de justicia, implica reconocer la dimensión de lo social como entregado a una cierta y propia dinámica autónoma. Ese camino hace inevitable el continuo reajuste de las tradiciones políticas. El símbolo común de las identidades agónicas debería ser la existencia de la sociedad democrática, con sus diferencias en la interpretación de la justicia y la equidad, su pluralidad de poderes informales, su libertad hermenéutica y existencial, sus tensiones entre igualdad y justicia, sus continuos reajustes entre *popolo minuto* y *popolo grasso*, su exceso frente a todo poder por la inmanejable sedimentación histórica que la constituye.

La cuestión final es si la relación entre poder político y sociedad es la que dice Mouffe. Creo que el debate con Zizek es improductivo porque a él no le interesa la cuestión del *statu quo* ni de la democracia. Para Mouffe la clave política es que las relaciones entre poder y orden social suelen quedar cosificadas si no hay una formación de contra-hegemonía. Y esta es una cuestión muy importante. Se trata de la desarticulación de una cosificación extrema del poder social en poder político y viceversa; o lo que es lo mismo, de la amenaza de disolución de toda estructura de división de poderes, con los consiguientes fenómenos de anquilosamiento, pérdida de horizonte y falta de expectativas, carencias motivacionales y aburrimiento de la población. ¿Cómo

---

<sup>53</sup> *En torno a lo político*, 40.

---

pensar esa desarticulación?, ése sería el problema político. Y creo que aquí debemos ver el sentido de las variaciones de los elementos sociales del campo de discursividad, que de forma tan elegante fueron introducidos en *Hegemonía y estrategia socialista*.

En conclusión, el intento de Chantal Mouffe es ofrecer a la democracia los fundamentos intelectuales adecuados para convertirla en una forma histórica poderosa, radical y emancipadora. Para eso reconoce que es preciso articular liberalismo y democracia<sup>54</sup>. Mis argumentos se orientan en el sentido de que ese liberalismo es más bien social, no político ni económico, y mi tesis es que sólo el republicanismo sintetiza el liberalismo de la movilidad social con la democracia de forma adecuada. Por supuesto que este argumento implica la desaparición de la verdad absoluta. Lo cual a su vez implica abandonar el racionalismo liberal y conocer los límites de todo consenso. En muchas ocasiones sin embargo, Mouffe propone que esto sólo puede suceder si se está en condiciones de “devolver la dimensión ética al corazón de lo político y establecer los límites de la intervención del Estado sin postular la neutralidad del mismo”<sup>55</sup>. Esta magnífica idea, identificar límites a la acción del Estado sin postular la neutralidad liberal, no acaba de desplegarse en la obra de Chantal Mouffe, pero creo que es la decisiva para fijar la idea de lo que significaría hoy una tradición republicana. Su base es que ningún Estado puede cerrar el fortín de proyección sobre la sociedad civil. Esto determina, lo quiera el Estado o no, que la movilidad social que crece en sus márgenes es inevitable. Por supuesto, este exceso de la sociedad respecto del Estado ha de tener que ver con la comprensión de que las raíces de la adopción de una identidad política no están a disposición completa de la hegemonía en acto. La pluralidad política no puede ser eliminada por la hegemonía en acto justo porque esta no instituye la totalidad de lo social. Y no puede hacerlo porque esa pluralidad es un requisito de formación de la subjetividad de sus ciudadanos. La autonomía no es un atributo que los individuos llevan consigo desde su origen, sino una conquista de los mismos en su propio proceso vital, algo que no puede lograrse sin una adecuada inserción en instancias supraindividuales todavía no plegadas por completo a la forma hegemónica. Mouffe dice que “eso requiere instituciones y prácticas específicas”<sup>56</sup> y tiene razón. Creo que esa vinculación de republicanismo y formación de la subjetividad es decisiva para ver los límites de la acción

---

<sup>54</sup> *Retorno de lo político*, 165.

<sup>55</sup> *Retorno de lo Político*, 174.

<sup>56</sup> *Retorno de lo Político*, 174.

---

del Estado sin necesidad de introducir la neutralización. El Estado no puede ni ser neutral ni destruir las formas de adquisición de subjetividad por inserción en instancias supraindividuales, sin destruirse todo espacio simbólico común y si negar la posibilidad de servir a una forma contrahegemónica.

En suma, mientras que *La Razón Populista* da como terminadas las relaciones tradicionales que enmarcan la subjetividad, y la entregan a la inserción en cadena equivalenciales nuevas, *El retorno de lo político* ha reivindicado una subjetividad que no se enfrenta al Estado a través de meras demandas separadas, sino desde opciones plurales existencialmente vinculantes, dotadas de fuerza mítica afectiva, que conciernen a la formación de la subjetividad autónoma. Si en otros sitios he defendido que Laclau tiene premisas liberales, me parece que Mouffe tiene premisas republicanas: “Este valor –dice Mouffe- es básico para nosotros porque es constitutivo de nuestra tradición democrática liberal”<sup>57</sup>, donde liberal califica a la sociedad, en el sentido de disponer de ciertos procesos autónomos. Y la clave de su tesis es que estas tradiciones no se pueden entender sin antagonismo. El núcleo común simbólico sería para ella la adhesión a los principios del régimen o constitución democrático-liberal, a una relación *societas civilis sive res publica* en tanto espacio de pluralidad. Se trata, por supuesto, de la imposibilidad de interpretación unitaria de los principios de libertad e igualdad, pero también del instituto del Estado, pero de la adhesión a esta dinámica que vincula en la unidad la sociedad civil y la república. Ésta es toda la homogeneidad que se necesita para la democracia, una homogeneidad no sustancial que reclama un procedimiento democrático agonial para dilucidar la vigencia de una interpretación de esa igualdad e libertad. Y esto implica que esta diversa interpretación de los principios homogéneos ideales sirve para construir una política de poder. Éste es el sentido de la retórica que aspira a que hegemonía y contrahegemonía puedan ofrecerse con la suficiente densidad como para integrar lo que Gramsci llamaba principios civilizatorios. De este modo, Mouffe ofrece razones para mediar entre Schmitt, Kelsen y Gramsci, desencuentro que fue la verdadera tragedia intelectual en la disolución de las democracias europeas de los años 20 y 30 del siglo pasado. Y me parece que esta capacidad de Chantal Mouffe para repensar la historia de los problemas centrales de nuestra tradición democrática radical, eso que se ha llamado la tradición nacional-popular, es decisiva para entender su potencialidad para iluminar los problemas políticos del presente. Que esa tradición nacional-popular siga siendo contra-

---

<sup>57</sup> *Retorno de lo Político*, 174.

---

hegemónica en España significa algo muy concreto para nosotros; a saber, que todavía entre nosotros es dominante la tradición nacional-católica. Y que ahí está el antagonismo verdadero.

### **Bibilografía**

Blumenberg, H. (2017) *Der Rigorismus der Wahrheit*, Suhrkamp: Fráncfort.

Heller, H. (1971) «Politische Demokratie und soziale Homogenität», *Gesammelte Schriften*. Vol. 2, Brill: Leiden.

Laclau, E: Mouffe, Ch (1987) *Hegemonía y Estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI

Laleff, Ricardo ( 2019), *Lo político y la derrota, Un contrapunto entre Antonio Gramsci y Carl Schmitt*. Escolar: Madrid.

Lefort, C. (1986) *The political forms of the Modern Society*. Oxford.

Lezra, J. (2012) *Materialismo salvaje, La ética del terror y la república moderna*. Biblioteca Nueva: Madrid.

Mouffe, Ch (1999) “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy”, en Chantal Mouffe, (ed), *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso: Londres.

Mouffe, Ch. (1999) *El retorno de lo político, Comunidad, Ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Paidós: Barcelona.

Mouffe, Ch. (2007) *En torno a lo político*. FCE: México.

Portantiero, Juan Carlos (1982) *Los usos de Gramsci*. Folio ediciones: México.