

**LA DEMOCRACIA RADICAL DE MOUFFE Y LACLAU, COMO REALIZACION
DEL ESPÍRITU ESENCIAL DE LA POLITICA.**

Por:
Carlos Medina Gómez

Presentado al profesor Pedro Pablo Serna S,
Para optar al título de maestría en filosofía:



Universidad del Norte.
Marzo 8 de 2019

INDICE

	pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. ALGUNOS ANTECEDENTES DEL EJERCICIO DEMOCRÁTICO	4
2. EL EJERCICIO DEMOCRÁTICO DESDE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA	12
3. LA ALTERNATIVA DE LA DEMOCRACIA RADICAL	18
4. LA DEMOCRACIA RADICAL DE MOUFFE Y LACLAU, COMO REALIZACIÓN DEL ESPÍRITU ESENCIAL DE LA POLÍTICA	28
CONCLUSIÓN GENERAL	41
BIBLIOGRAFÍA	49

INTRODUCCION

Desde la teoría platónica, el objetivo de la política es el bien de la polis. Este es el sentido de todo gobierno; ¿pero cómo garantizar que ese sentido de la política sea el que oriente a un gobierno determinado? Ya Aristóteles en la política nos hablaba de la importancia del dominio de la ley y no de los hombres; porque las pasiones pervierten y la ley es razón; por ello es preferible el gobierno de la ley que el gobierno de los hombres, porque “la ley debe gobernarlo todo, y los magistrados y la república deben decidir en los casos particulares” (par. 234). Ésta es la posibilidad de realizar la búsqueda del bien para el pueblo en general. Pero esto sólo es posible mediante la independencia de cada uno de los poderes. Este es uno de las características centrales de la democracia. El que tanto el legislativo, el ejecutivo y el judicial obedezcan al interés del Estado y no a un grupo determinado o a un particular y sus concepciones particulares de vida buena.

Fundamentados en el desarrollo de la filosofía política moderna, podemos concebir con Habermas que la sociedad, como conjunto de personas se centra en el Estado como posibilidad de organizar su convivencia y su vida futura. A través de la voluntad colectiva de los ciudadanos opera y se organiza ese Estado. “La democracia es sinónimo de autoorganización política de la sociedad” (Habermas, 2005, p. 10). Decir, creer, hacer, crear, son expresiones de una vida democrática que permiten la autodeterminación de las personas y, con ellas, de la misma sociedad y el Estado.

Podríamos plantear el deber ser de la democracia como la realización de la voluntad de los ciudadanos, pero esta voluntad debe estar limitada o encuadrada en los términos de la ley para que podamos poner a convivir todas estas voluntades (Ferrajoli, 2003); esta democracia que puede ser concebida con como el peor de todos los sistemas de gobierno, excepto todos los demás. Es decir, por muy malo que sea el sistema es el único que nos permitiría realizar la voluntad social de mejorarlo. Es el modelo perfectible, no necesariamente perfecto; es decir “es la única forma de organización política de las sociedades con capacidad de aprender y transformarse a sí misma sin perder sus atributos fundamentales” (O’donnell, 2004, p. 7).

Ahora bien, en ese proceso de autoorganización ha habido falencias, ya que en muchas de las naciones donde tradicionalmente se ha dicho que rige la democracia, encontramos altos índices de pobreza, desnutrición, intolerancia étnica, racial y violencia. Los países más afectados en el continente americano son las naciones suramericanas que no han podido desembarazarse de estos problemas que permean todas las esferas sociales.

Pero ¿cómo son afectados los procesos democráticos por la situación que se vive en estos países? Varios autores abordan este tipo de problemáticas con las que se enfrentan algunos Estados democráticos y lo han hecho otros muchos a lo largo de la historia de la filosofía, la política y el derecho. Nuestra propuesta es abordar a algunos, muy representativos, de distintas tendencias, que proponen, así mismo, una idea propia de los procesos democráticos.

Nuestro planteamiento es que la democracia radical es el modelo político más adecuado para cumplir el objetivo de la política que hemos planteado al comienzo de este texto, tratando de responder a las distintas miradas que existen sobre este modelo político. Partimos de la visión roussoniana de república en la que se es el mismo pueblo el que instituye sus propias leyes para garantizar ciertas condiciones de libertad que de otra manera no conseguiría. Este sentido de la república es el que se recupera en las nociones que tanto Mouffe como Laclau presentan a lo largo de su trabajo. En sus textos, estos autores dejan entrever la importancia que tendrían los nuevos antagonismos étnicos, raciales, culturales y políticos a los que se enfrenta el Estado de hoy, que demandan mayor participación ciudadana y espacios de reconocimiento y poder.

Para Laclau y Mouffe existe un complemento básico entre inclusión social y participación ciudadana. Esto no sólo le da sentido a la democracia sino que redefine las fronteras de lo político como la discusión sobre cómo superar los nuevos antagonismos emergentes. Para lograr este objetivo someteré toda la propuesta de Laclau y Mouffe a las postulaciones de filósofos modernos y contemporáneos preocupados por construir una sociedad más justa y así demostrar su viabilidad ética y moral.

La finalidad de este trabajo es demostrar que la democracia es el único modelo político viable para los países que se han esforzado por construir una nación integracionista y justa. La democracia en el mundo es un modelo socio-político inacabado que sólo encuentra la conclusión en la plenitud de las capacidades humanas donde van surgiendo de

imprevisto elementos importantes que van cambiando la mentalidad y modo de vivir de los seres humanos. Con estos nuevos elementos vienen los cambios y con los cambios cambian las instituciones y con el cambio de las instituciones la democracia va introduciendo raíces de justicia en la vida de los seres humanos. Nuestra atención estará en esos elementos de carácter político y social que son un indicio de dicha evolución.

Para la realización de nuestra propuesta haremos un acercamiento tanto a la evolución de los modelos teóricos políticos que han propiciado el desarrollo de la democracia así como a las propuestas que algunos autores contemporáneos nos van a hacer sobre la democracia y que complementan nuestra visión, tales como Habermas y Amartya Sen.

El trabajo lo hemos dividido en tres partes fundamentales. En la primera abordamos algunos antecedentes teóricos que apuntalan la concepción que tenemos de nuestro modelo político. Allí acudimos a algunos autores de la antigüedad y de la modernidad que nos ilustran con sus textos y fundamentan el debate contemporáneo sobre la democracia, entre ellos cabe resaltar el aporte que hace Locke con su propuesta de un Estado laico que va a sustentar el nuevo proyecto de un Estado liberal que propende por la defensa de los derechos individuales y que tendrá eco en la segunda parte, con los autores posteriores y que permitirá la discusión franca y abierta con ese modelo liberal y sus nuevas características que establecen estos autores contemporáneos y de manera específica Mouffe y Laclau sobre las condiciones de posibilidad de una mejor democracia, tema que será presentado en la tercera parte de este texto.

1. ALGUNOS ANTECEDENTES DEL EJERCICIO DEMOCRÁTICO

La Política, texto de Aristóteles, nos hace un recorrido sobre los diferentes tipos de regímenes, “entendida la expresión ‘régimen político’ como cierta ordenación de los habitantes de la ciudad” (Aristóteles, 1989, 1274b), entre los distintos tipos de regímenes nos enfocaremos en el régimen democrático que es en donde es posible la reciprocidad. En este trabajo no haremos el recorrido que hace Aristóteles, sólo nos enfocaremos en la manera como Aristóteles utiliza la expresión “naturaleza humana, ciudadano y Estado” en su texto para establecer las características que concibe como propias de la vivencia democrática y las posibilidades de un Estado justo

El avance más importante de la sociedad es cuando el ser humano se da cuenta que existen otros y que la vida de ellos es fundamental para mantener la propia y que se hace necesario establecer proyectos conjuntos. Allí comienza a verse como un ser político. En los tiempos de Aristóteles se pensaba que el “ser político” era lo que nos distanciaba de los animales, el ser humano es político por definición. La palabra político viene del mundo griego y está ligado al concepto de ciudad-estado o polis, es la discusión en la ciudad –la política- de las cosas comunes, de las cosas públicas. Y si somos políticos tenemos que reflexionar sobre qué acontece con la política. Los griegos tenían subvalorado el tema de lo privado.

El mundo democrático griego era un mundo de hombres libres, no obstante también de esclavos, y la discusión de esos hombres libres en el Ágora era lo que llamaban la política. Ellos consideraban que la libertad, eso que entendían como lo diferente a los esclavos era precisamente la capacidad de discutir lo público.

Aristóteles, algunas veces, utiliza la palabra comunidad como una “asociación” (de seres humanos) en el cual están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo. Estos tres elementos le dan vida a dicha asociación, es decir, a la comunidad, y ésta a su vez, en retroalimentación, crea las condiciones de una “vida buena o vivir bien”. Ésta es la finalidad de toda comunidad: “vivir bien”, Es el “ethos” que impulsa a la comunidad a mejorar las condiciones políticas y sociales de la polis. No obstante todo radica, según, Aristóteles en “la capacidad del hombre para decir el sentido del bien y del

mal, de lo justo y lo injusto, y demás valores que hacen posible vivir en comunidad” (Aristóteles, 1989, 1253).

En la filosofía, el “ethos” tiene que ver con asuntos de la moral, ya que este se constituye en la conciencia colectiva que permite la cooperación al tener ciertos valores comunes. Esta visión, sumada a lo que Aristóteles concibe como el telos de la naturaleza humana en el que se tiene claro que el fin es la eudaimonía como plena realización de la vida y que está ha sido signada por nuestro carácter social, comprenderemos entonces la felicidad es un imposible en términos individuales y que nuestra felicidad está determinada por los procesos en los que la polis tiene las condiciones de posibilidad para que realicemos nuestras propias aspiraciones o ideas de bien. La condición previa es que la Polis esté bien; que sus leyes estén bien formuladas y sean respetadas. Por ello lo primero que se debe buscar es el bien de la polis.

La función social, es decir, el papel social del hombre es el bien de la comunidad. El bien individual está implícito en el bien social. El individuo sólo puede verse como individuo cuando tiene en frente un conjunto de iguales que son los que hacen que éste se vea a sí mismo como individuo. Sólo confrontándose con eso que llamamos sociedad se reconoce como individuo, porque si no existiera la sociedad no podría verse a sí mismo, no podría saber quién es y qué clase de individuo es. Somos distintos como seres sociales, como individuos sociales, por consiguiente al tener cada quien la obligación de funcionar en el seno de la comunidad como un actor social. Su finalidad no puede ser el logro de su plena realización como individuo, sino el logro de su plena realización como parte de un grupo, por consiguiente, cada cual se ve a sí mismo como si estuviera encarnado en la comunidad. ¿Pero por ello somos homogéneos? En medio de estas características comunes que nos permiten ser seres sociales, nos encontramos con la posibilidad de que cada individuo busque su realización individual; pero no por ello somos iguales. Ahí se reconoce la posibilidad de la diferencia y la pluralidad que evitaría que todos seamos un solo individuo (Aristóteles, 1989, 1261a). A la Polis se le presta un mejor servicio en la diferencia, ya que la igualdad en la diferencia puede verse como una buena manera de reciprocidad entre individuos y en términos de justicia; es de hecho, la finalidad de la polis, como lo plantea Aristóteles “la reciprocidad que se plantea en términos de justicia es la salvaguardia de la polis o ciudad Estado” (Aristóteles, 1261a).

Porque ningún ser humano está por encima de otro, ninguna clase o raza está por encima de otra, por eso entre seres humanos todo debe darse en reciprocidad, el gobernante por ejemplo, “debe gobernar como si al zapatero le tocara gobernar un día no muy lejano” (Aristóteles, 1261^a) y a esto es a lo que llamamos *igualdad en términos de justicia*. Las normas deben crearse en reciprocidad, de hecho la ley es reciprocidad.

En este proceso histórico cabe resaltar la importancia que han tenido los Estoicos cuando logran empalmar su propuesta filosófica con el derecho romano, a finales del siglo II. De alguna manera se convierte en el puente entre la antigüedad y la teoría política moderna y contemporánea. Así lo demuestra su teoría sobre un estado ajustado al derecho, que descansa sobre una profunda preocupación de lo que debería ser una verdadera justicia, en teoría, y qué repercusiones debe tener este concepto en la vida política. Aunque Antonio Gramsci no basa su filosofía en el estoicismo, esta es consecuente con el hecho de que la filosofía estoica, en “su planteamiento sobre la ciudad universal, está abierta a todos, ya que se basaba en la razón que es un rasgo común” (Sabine, 1965, p. 135). En la filosofía política de Chantal Mouffe Y Ernesto Laclau encontramos igualmente la idea estoica de una ciudad universal, pero sobre esto hablaremos más adelante.

En la modernidad, la reciprocidad que veíamos en Aristóteles, reciprocidad, manifestación de la igualdad de los ciudadanos, se va a manifestar de una manera distinta. Ninguna clase, raza, religión o credo, está por encima de otra y esto debe contribuir al bienestar del Estado. John Locke, el padre del liberalismo, en el siglo XVII, en su libro “ensayo y carta sobre la tolerancia” (Locke, 1999) , particularmente el capítulo titulado “Ensayo sobre la tolerancia” Expone la importancia del respeto que se debe a toda opinión religiosa, mientras no perjudique los intereses fundamentales de la otra persona, de la sociedad y del Estado. El propósito de Locke, en este capítulo es, ensanchar suficientemente el Estado, para que cada ciudadano pueda creer en lo que desee en el ámbito de lo privado, pero sin afectar los intereses del Estado; de esta manera se establece la diferenciación entre el Estado y la religión o la iglesia, la cual es el hilo conductor y propósito del siguiente capítulo titulado “carta sobre la tolerancia”.

Locke plantea la separación entre la iglesia y el Estado, para darle vía libre a la pacífica convivencia, al buen funcionamiento y la seguridad del Estado y, a partir de allí, a la estabilidad social la cual debe estar por encima de todo. Esta permite proteger los

derechos individuales, como son, el derecho a la propiedad privada, a tener un sustento, a la libertad de ser y de pensar, y todo lo que está en el orden de la intimidad personal y en el orden de la actividad privada, las cuales no comprometen ni los intereses del prójimo ni la estabilidad del Estado. En otros términos Locke establece una diferencia entre los deberes estrictamente privados y aquellos otros que tienen repercusión en el Estado, es decir, la diferenciación entre lo privado y lo público.

En el ámbito privado todos los hombres tienen derecho a practicar la religión que deseen, así como también tienen derecho a casarse con la ideología que más les guste, pero sin afectar al Estado, es decir, sin coaccionar al otro a adoptar ideas, que desde su uso de la razón se resiste a aceptar, ningún hombre puede imponer por la fuerza lo que él considera que es lo bueno.

Cuando se privatiza de manera arbitraria lo que es común a todos, lo que debe estar en manos de todos, se viola automáticamente el pacto, se pone en peligro el Estado, porque el bien del Estado es la norma de todas las leyes humanas, ya que, según parece, hasta limita y altera las leyes de Dios, y cambia la naturaleza del vicio y la libertad. Todos los hombres tienen derecho a ser y pensar como quieran, siempre y cuando no interfieran con los intereses del Estado o con lo que nosotros consideramos hoy en día como el bien público.

El contrato social puede catalogarse como una moderna obligación política donde encontramos contradicciones enmarcadas dentro de una dicotomía de individualidad/bien general, emancipación/regulación social, voluntad individual/voluntad general, interés particular/bien común. Las reflexiones que llevaron a la idea de contrato social nace precisamente de ésta dicotomía de individualidad y bien general. Esto terminó tomando la forma de una contraposición entre sociedad civil y Estado de naturaleza o estado natural. En donde la sociedad civil, como Estado, paradójicamente se alimenta y fortalece de la idea de volver al Estado de naturaleza. El temor de volver al Estado natura hace que cualquier sociedad civil prefiera cualquier tipo de Estado con tal de no volver a este Estado primitivo. Siendo consecuente con lo anterior dice De Sousa que “sólo los intereses que pueden expresarse en la sociedad civil son objeto del Contrato. La vida privada, los intereses personales propios de la intimidad y del espacio domestico quedan, por lo tanto, excluido

del Contrato” (De Sousa, 2003, p.272) es decir, todos los asuntos que afectan a los individuos en el ámbito de lo público y la vida en sociedad puede entrar en el contrato.

Hobbes, antes de Locke, buscaba una explicación naturalista del comportamiento humano. Hobbes buscó establecer una explicación naturalista que obligue a los hombres a participar de un pacto o un acuerdo político que satisfaga sus naturales instintos egoístas, los cuales pudo percibir observando a los hombres y mujeres de su época, llevándolo a la conclusión de que toda sociedad se forma por utilidad o por vanidad, a causa del amor de los hombres hacía sí mismos y no hacía sus semejantes. Este tipo de sentimientos morales son fruto de antecedentes históricos que definen las actitudes morales de los seres humanos, así lo que para Hobbes era un “hecho natural” constitutivo del ser humano, propio del comportamiento calculador, para Rousseau es el resultado de transformaciones históricas y culturales que es necesario explicar.

La filosofía de Rousseau, ante todo, es una confrontación a la filosofía de Hobbes, pues mientras que Hobbes dice que el hombre es egoísta por naturaleza, Rousseau dice que éste por naturaleza es bueno, que ya en el contacto con los demás éste se corrompe. Éste egoísmo en el hombre, desde el pensamiento de Tomas Hobbes, lo lleva a un estado de inseguridad que lo obliga a hacer un pacto en donde se le entrega la soberanía a un solo hombre con el propósito de superar dicha inseguridad, esto le abre paso a la monarquía y con la monarquía la ley del soberano, lo cual es absoluta e incuestionable. Con éste sometimiento a la ley del soberano no sólo se supera el egoísmo, sino también la inseguridad y sobre todo la inseguridad jurídica. Mientras que en Rousseau el hombre es bueno al inicio del estado de naturaleza, pero ya con el contacto con los demás se crean los bienes privados o propiedad privada, y con la propiedad privada los conflictos, la inseguridad, dicho conflicto e inseguridad se supera en el pensamiento de Rousseau a través de la asociación entre los hombres para llegar a un pacto en donde la soberanía, a diferencia de Hobbes, no la tiene un solo hombre –la monarquía- sino que la tienen todos los hombres a través de lo que se conoce hoy en día como *la voluntad general*. Esta nos hace iguales frente al nuevo Estado, frente a las nuevas leyes producto igualitario, incluyente, pensado en primera instancia por los antiguos griegos.

Las teorías políticas de Rousseau, como vemos, están concebidas con base en tres conceptos: el estado de naturaleza, el pacto y la soberanía; mientras Tomas Hobbes sostiene

la necesidad de un pacto de sujeción o de sometimiento para el establecimiento de un gobierno o soberanía absoluta. Rousseau por su parte rechaza tal pacto porque, según él, el contrato fundamental es de asociación, es decir, antes de pensar en el acto mediante el cual o las razones mediante el cual un pueblo elige a un soberano (rey), hay que pensar primero en las razones mediante las cuales un grupo de personas decide llamarse “pueblo”, pues este acto es anterior al otro, por tanto el verdadero fundamento de la sociedad.

Rousseau destaca esos otros motivos sin caer en el reduccionismo, no obstante el problema central de ambos consiste en encontrar en los hombres modernos, hombres extremadamente individualistas, los motivos más significativos y valederos para el acatamiento y el respeto a la autoridad política; tales motivos constituyen la filosofía moral en Rousseau, sin embargo en Hobbes resulta extraño que un hombre asocial pueda verdaderamente estar dispuesto a reconocer el valor de la autoridad y de la ley, si se parte de la base de que le resultan imposiciones a su deseo egoísta, que es, en últimas, lo que lo define.

En Rousseau el interés común define lo público, es mediante la discusión de las cosas comunes en condiciones de libertad como se va construyendo lo público. De esta manera la deliberación se convierte en una deliberación pública en el sentido de que mediante ésta el pueblo puede elegir a sus gobernantes y establecer sus leyes; de esta manera la deliberación pública constituye la soberanía democrática, porque esta se expresa en el ejercicio de la voluntad general y en la ley, en cuya creación participan los ciudadanos con el propósito de ocuparse de asuntos u objetos de interés común. Este interés es el que debe guiar las deliberaciones y la participación para resolver las diferencias, pero para dilucidar las diferencias es preciso contar con un juicio más cultivado que el simple entusiasmo popular, y es aquí precisamente donde se hace necesario la figura del legislador, cuya función consiste en informar e ilustrar la opinión pública sobre los temas que se discuten o que se someten a las deliberaciones, no buscando un equilibrio entre los diferentes intereses particulares, pues en definitiva la filosofía política de Rousseau no busca un sistema de equilibrio entre los diferentes intereses particulares. Tampoco aprueba sin reserva el sistema representativo por considerarlo corrupto por principio. En su concepción de la democracia la soberanía es un derecho inalienable que el pueblo, aunque quiera, no puede delegar; es la expresión pública del derecho de cada individuo a la

libertad, el cual también es inalienable. Un individuo que cede su libertad no es un sujeto moral, sino un instrumento en manos de otro. Esto mismo sucede con el sistema político representativo que históricamente poco ha tenido de democrático por ser un gran generador de desigualdad y de pobreza, que se gesta cuando los seres humanos anteponen el interés particular al interés común.

Rousseau desde el principio entendió que el liberalismo no era suficiente para sostener una república estable, que permita el control del poder, desde las posibilidades que se le brinden al pueblo soberano de orientar al gobierno.

En Rousseau el interés común está en un sistema de legislación en donde la libertad e igualdad están reunidas no separadas, y sólo pueden estar unidas cuando la libertad es entendida como la dependencia de las leyes y no de los hombres, entonces es cuando en el razonamiento de Rousseau el contrato social se convierte en la única alternativa que tenían los hombres de lograr las mínimas condiciones de libertad. Se requiere entonces la necesidad de que los gobernantes tengan en cuenta la voluntad general para realizar un buen gobierno.

Lo que exige el Estado republicano de Rousseau es que como ciudadanos busquemos algo más que la realización individual y es el bien social, así como también una vida en común autónoma en igualdad de derechos y basada en el respeto recíproco. Es la finalidad de las leyes, la cuales son fruto de la voluntad de todos en la búsqueda del bien común y este a su vez depende del éxito de las leyes frente a las necesidades y costumbres de los ciudadanos.

Las condiciones de libertad ciudadana, permite darle a la razón una función pública, es decir, en condiciones de libertad, todo sujeto se siente en libertad de hacer un uso real de la razón, el individuo expone libremente sus ideas que muchas veces terminan en una “franca crítica” a las políticas públicas de las naciones occidentales frente a la pobreza o desnutrición en el mundo, desde una postura razonable y racional, por el bienestar de todos y las futuras generaciones.

Pero hay algo muy importante que no debemos pasar por alto y es, que el uso público de la razón encuentra sus límites dentro del espacio de lo que es privado. Sólo en el espacio de lo público el sujeto puede darle a la razón una función pública; dentro del espacio o ámbito de lo privado, el uso público de la razón pierde legitimidad, así como

también en el espacio público nadie puede privatizar el libre derecho de hacer uso de la razón.

Kant al igual que Locke, propone de manera directa -en qué es la ilustración- una primera noción de una “democracia desde la raíz” cuando nos habla de la libertad de hacer uso público de la razón. Hacer pleno uso de la razón debe estar permitido a todo el mundo, si queremos una sociedad en constante mejoramiento. La libertad de hacer uso público de la razón es lo que lleva a la configuración de los movimientos políticos, las llamadas luchas políticas que surgen en el momento en que nos damos cuenta, como personas razonables y racionales, de la ineficacia de las instituciones, de las leyes, de las normas. El uso de la razón, como la plantea Kant (Cfr. (KANT, 1981), convoca el espacio de lo público, sin el cual no sería posible pensar bajo condiciones de libertad en un Estado justo.

Las condiciones de libertad ciudadana, permite darle a la razón una función pública, es decir, en condiciones de libertad, todo sujeto se siente en libertad de hacer un uso real de la razón, el individuo expone libremente sus ideas que muchas veces terminan en una “franca crítica” a las políticas públicas de las naciones occidentales frente a la pobreza o desnutrición en el mundo, desde una postura razonable y racional, por el bienestar de todos y las futuras generaciones.

Hemos visto pues que, al igual que Kant, los otros autores de la modernidad que hemos presentado abren un espacio adecuado para la deliberación política en los asuntos que tienen que ver con lo público. La posibilidad de razonar y concertar ciertas decisiones que al incidir en lo público, afectan la vida privada, obliga a que todos participemos activamente en las decisiones del Estado. Es lo que nos muestran los contractualistas y los autores que desde la antigüedad han insistido en la importancia de la democracia y los espacios públicos de debate que la fortalecen y le dan sentido.

En el aparte que viene mostraremos una visión más contemporánea de la vida democrática en la que se abren nuevos espacios de debate de lo público.

2. EL EJERCICIO DEMOCRÁTICO DESDE UNA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA.

En la teoría de la acción comunicativa, Jürgen Habermas (1981) nos plantea que “las interacciones sociales son más o menos cooperativas o estables” (P.138), a la hora de coordinar ideas opuestas entre dos personas que buscan entenderse. No obstante los seres humanos tenemos la capacidad de superar estos problemas, pues aprendemos a hacerlo durante nuestro recorrido por la vida, y es en este sentido que Habermas nos plantea su teoría como *la situación en que dos o más actores aceptan coordinar sus planes, objetivos, mediante la negociación para poder alcanzar un acuerdo*, pero esto sólo se logra a través del dialogo o la acción comunicativa.

Los procesos de entendimiento siempre buscan a través de la aseveración, la argumentación, la aprobación racionalmente establecida, el acuerdo. Este acuerdo, de ninguna manera se impone; sólo es aceptado -en un sentido kantiano- a través del uso de la razón. No puede contar como acuerdo todo aquello que es impuesto o que es fruto de la manipulación, sino todo aquello que es resultado de un proceso que lleva a una convicción conjunta, la interpretación conjunta de una situación, dado por entendido que una situación es un aspecto concreto del mundo problemático de la vida frente al tema que se está tratando entre dos o más personas. Un tema es algo que está íntimamente vinculado con los intereses y objetivos de los participantes del dialogo y que está así mismo relacionado con la situación concreta del mundo de la vida del cual es sustraído por la intencionalidad individual que es la que determina la necesidad real de entendimiento.

El acto del habla es común a todos los seres humanos, se da de manera natural en los seres humanos lo que es muy importante, porque son los actos del habla lo que genera los procesos de entendimiento, así como la estructura de la acción comunicativa sobre el cual descansa. Desde estos esquemas de comunicación generados por el acto del acto del habla se tiene la posibilidad de reconocernos como seres humanos, reconocer que nuestras debilidades provienen precisamente del hecho de ser humanos. Negar éste acto del habla es negar lo que nosotros consideramos es una necesidad para vivir en comunidad, como por ejemplo, la verdad, la sinceridad, la justicia.

Desde la perspectiva liberal la construcción de la estructura social sólo es posible cuando esta descansa sobre la posibilidad de hablarnos o comunicarnos en términos de igualdad y justicia. En estas condiciones se crean las instituciones, las leyes o las normas y estas adquieren validez cuando todos en condiciones de igualdad y con elementos de juicio deciden reconocerla como ley universal o como ley que debe ser aceptada por todos en el ejercicio regulador de la conducta en el diario vivir, en la búsqueda de la vida buena, un ejemplo de ello es el principio moral de John Rawls sobre el planteamiento de la teoría de la posición original en términos de justicia. Este autor considera asegurada la atención imparcial de todos los intereses afectados por el hecho de que quien formula el juicio moral se sitúa en una posición original ficticia que excluye las diferencias de poder, garantiza la igualdad de libertades para todos y permite que cada uno ignore las posiciones que abra de tener cada uno en un orden social futuro, esté organizado como esté. De esta manera se operativiza el punto de vista de la imparcialidad de tal forma que cada cual de manera autónoma puede justificar las normas, pero no basta con que todos los individuos hagan esta reflexión cada uno para sí mismo y luego depositen su voto, antes bien, lo necesario es una argumentación real en la que participan de modo cooperativo los afectados. Desde una perspectiva liberal Rawls crea un esquema dialógico reflexivo en donde se reconoce todo aquello que es común a todos a través –en términos más elementales- del acto del habla y el acuerdo, de ésta manera se crean desde el liberalismo contemporáneo los parámetros de justicia.

En un proceso en donde prevalezca el dialogo y se reconozca aquello que es válido para toda persona, podremos conducirnos a un acuerdo que sea de carácter reflexivo. Sólo entonces, en éstas condiciones podrán saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo. Sólo con la participación real de cada afectado se puede evitar la interpretación errónea de los intereses propios por parte de los demás y es en este sentido que cada uno constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses de cada quien.

No obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses, tiene que estar abierto a la crítica de los demás. Entonces, en este proceso cada uno de los cooperantes expondrá a los otros las razones por las cuales quiere que se haga obligatoria, en una sociedad, una forma de conducta y toda persona afectada debe poder convencerse de que en tales

circunstancias dadas, la norma o la ley propuesta es *igualmente buena para todos*. De esta manera una norma entra en vigor, cuando está plenamente justificada para todos, pues la decisión que se ha tomado ha sido a través del acto del habla mediante el cual todos podemos explicarnos o a través de la argumentación de todos y por esta indiscutible razón merece ser reconocida como *igualmente buena para todos*.

El modelo discursivo habermasiano provee las condiciones de una participación igualitaria en el espacio público desde la pluralidad en términos étnicos, raciales, históricos, ideológicos, etcétera, partiendo de una teoría comunicativa que genera dichas condiciones en un esquema de comunicación en donde todos participan o comunican sus opiniones, reflexiones, en términos de igualdad y reconocimiento a la diferencia, con el propósito de crear conceptos universales de conducta en el sentido de ser considerados igualmente bueno para todos. Un esquema de comunicación que genere y promueva estos principios, tiene los ingredientes necesarios para la elaboración de un modelo sociopolítico incluyente y abierto hacia nuevas formas de justicia en términos culturales, políticos y jurídicos.

En Habermas el modelo discursivo que busca la propuesta de conceptos universales a través de la argumentación, parte del trasfondo cultural de cada quien, así como también de las condiciones de vida material. Este trasfondo cultural se encuentra determinado por la tradición ya sea que esta tenga una naturaleza cristiano-católica o laica. En el caso de la religión hay algo que hay que tener en cuenta y es que un individuo cuyo trasfondo cultural ha sido permeado a través del tiempo con preceptos dogmáticos o de carácter religioso, jamás podrá compartir aquellas ideas –así sean progresistas o modernas- que vayan en contra de su propia religiosidad o convenciones dogmáticas, en otros términos un sujeto de cincuenta años cuya vida ha sido influenciada con ideas cristianas, jamás podrá aceptar que hay un mundo distinto a ese mundo en el que ha vivido durante toda su vida, un ejemplo de ello, son aquellos que han vivido en el catolicismo durante toda su existencia.

Habermas plantea que sólo mediante la acción comunicativa o mediante los actos del habla entre dos o más personas es posible construir valores o elementos de validez sobre los cuales descansa lo que hemos construido dentro de todo el tejido social, lo que hemos construido dentro del ámbito de la cultura, la economía, la política, como por ejemplo, instituciones, leyes, normas, las cuales crean las condiciones para que cada quien vaya en búsqueda de lo considera es lo bueno.

Sólo a través de un diseño epistémico concreto que integre la acción comunicativa o actos del hablar, escuchar y el uso de la razón, podemos hacer que estas instituciones mejoren en términos de justicia, se conviertan en una garantía de lo que nosotros consideramos es lo justo, como por ejemplo, el respeto a la diversidad cultural, respeto a pensar distinto, en un sentido amplio el respeto a todo lo que hace posible el ejercicio democrático.

En Habermas el status de ciudadano dentro de la concepción republicana sólo puede ser determinado por los derechos cívicos de participación y comunicación abierta. Estos a su vez son considerados libertades positivas en el sentido de no permitir ninguna clase de coacción externa. Sólo la participación en prácticas comunes y como ciudadanos podemos llegar a realizar lo que cada uno considera es su propio bien, lo que es ampliamente aristotélico y cabe agregar, en términos de libertad e igualdad. Esto es precisamente en lo que consiste el poder democrático, en tener la posibilidad o la libertad de participar en asuntos que nos concierne a todos como ciudadanos, esto es hacer uso de la razón en el ejercicio democrático, así adquiere el ciudadano el poder democrático, pero este poder sólo se origina o se adquiere a través de la comunicación abierta entre ciudadanos, en términos de igualdad y de libertad.

En Habermas la razón de ser del Estado no radica sólo en la protección en términos de igualdad y libertad, derechos y deberes, sino también en garantizar un esquema político y social incluyente en donde todos hagamos parte de un proceso inclusivo de la formación de la opinión y de la voluntad común, para que entre todos tracemos metas de interés común para todos y el Estado debe garantizar esto en términos de libertad e igualdad.

El modelo deliberativo es el espíritu de la democracia porque incita a todos a tener en cuenta las razones de todos los demás para verificar si una norma puede ser deseada por todos o conveniente desde el punto de vista de cada cooperante. Lo que obliga a cada quien y de manera racional colocarse en el lugar del otro. Éste ejercicio sólo puede realizarse en condiciones comunicativas donde podamos ampliar la estrechez de nuestras consideraciones, examinarlas en términos de aceptabilidad y aplicabilidad como una norma universal.

La igualdad también debe entenderse como el trato que se dan los desiguales totalmente conscientes de su reciproca humanidad, lo que es fundamental si queremos vivir

como seres humanos, pues si pensáramos de igual manera en las mismas cosas jamás sabríamos lo que nos hace falta, tampoco conoceríamos lo que nos impide vivir en condiciones más justas. Habermas (1999) afirma que “el respeto recíproco e igual para todos exigido por el universalismo sensible a las diferencias quiere una inclusión no niveladora y no confiscadora del otro en su alteridad” (P.72). De lo que se trata es de enriquecer esas concepciones universales con concepciones fruto de la deliberación entre personas culturalmente distintas para ir más allá o abarcar mucho más de lo que abarcan las convenciones universales tradicionales con el objeto de que haya más presencia institucional en la vida de los hombres con historias y creencias definidas.

Para Habermas el uso de la práctica deliberativa nos debe llevar hacia la ampliación de esquemas de comunicación definidas por la tradición, es decir, que sobrepasen los límites de la concepción universal-occidental de familia, ciudad, nación, etcétera, para incluir relaciones sociales distintas y consolidadas en los juicios imparciales, abiertos a revisiones mediante prácticas deliberativas entre seres humanos culturalmente distintos. La argumentación definida por prácticas deliberativas, abre el espacio al reconocimiento del otro en términos de igualdad y justicia, los cuales son fundamentales en la construcción del Estado. Este modelo dialógico deliberativo abre los caminos para que haya mayor justicia en los problemas sociales que pueden llegar a ser verdaderos obstáculos para sacar adelante la vida que cada quien considera valiosa. Desde el modelo deliberativo se crean las condiciones políticas para la superación de problemas sociales que van en detrimento de lo que se conoce como “una buena calidad de vida”, por ejemplo, la desigualdad, la ausencia de verdadero desarrollo, la pobreza, en suma “injusticia social”, llegando así a presentar una nueva mirada muy distinta de aquella que cuantifica a los seres humanos en términos de medios de producción o fuerza laboral barata que causa pobreza e indignidad; los indicadores del PIB (producto interno bruto) ha sido el esquema con que se ha medido de manera equívoca el desarrollo social de una nación.

La idea de nación y la idea de dignidad nos lleva a completar la fórmula “sociedad civil”, así lo plantea Habermas (1999) cuando afirma que “este proceso conduce a una doble codificación de la noción de ciudadanía, de forma que el Status definido por medio de los derechos civiles significa al mismo tiempo la pertenencia a un pueblo definido culturalmente” (P.90). Sólo podemos entender el concepto de nación cuando descansa

sobre la base de la integración y el respeto, es decir, la integración de personas que comparten una historia, creencia y rituales culturales, así como también comparten el respeto hacia otras formas “distintas” de vivir en sociedad. Todo esto sólo es posible bajo criterios morales definidos por los principios de igualdad y libertad en términos de justicia, que promueven la integración en asuntos fundamentales que permite que haya más justicia en la vida de las personas. Ésta integración entre el concepto de nación y los criterios morales que promueve la justicia y la restauración de la dignidad entre los ciudadanos es lo que hace posible la sociedad civil. Y que la justicia sea el factor común que les permita vivir como seres humanos los convierte en una nación que vive en democracia. En estas condiciones el Estado nacional puede cumplir una función integradora, vinculando los lineamientos jurídicos en que viven los ciudadanos con la pertenencia cultural de cada ciudadano como perteneciente ya sea a una minoría, por ejemplo, racial o étnica.

3. LA ALTERNATIVA DE LA DEMOCRACIA RADICAL

Lo que prima en la política no son las personas, son las instituciones. Las instituciones son lugares en donde convergen los individuos y la política. Estas son las reguladoras de la vida pública y es en ellas donde se realizan todos los principios políticos definidos por la sociedad civil, participante de la política. Es esta sociedad la que va construyendo los pasos comunicantes entre los individuos y va resolviendo los vacíos que la sociedad va presentando o lo que podríamos llamar los límites de la democracia; que no son propios de la democracia sino de la vida política. La democracia así se convierte entonces en la herramienta efectiva para ir llenando esos vacíos.

Que puedan ser las normas revisadas y aceptadas por todos en un modelo deliberativo, objetivo e imparcial, definido por un esquema de comunicación racional y abierta, nos señala la ruta hacia un modelo moral, político y democrático donde todas las personas, sin excepción, son fundamentales y aportan en el crecimiento continuo de esta democracia. En el modelo deliberativo está el espíritu de la democracia, porque incita a todos a tener en cuenta las razones de todos los demás para verificar si una norma puede ser deseada por todos desde el punto de vista de cada cooperante. De lo que se trata es de enriquecer esas concepciones universales con concepciones fruto de la deliberación entre personas culturalmente distintas para ir más allá o abarcar mucho más de lo que abarcan las convenciones universales tradicionales, con el objeto de que haya más presencia institucional en la vida de los hombres con historias y creencias definidas. El modelo deliberativo abre el camino para que haya mayor justicia en los problemas sociales que son obstáculos para sacar adelante la vida que cada quien considera es valiosa; el dialogo deliberativo posibilita en el espectro público las funciones del estado moderno, es decir, se ocupa de las condiciones en que debe operar el actual sistema económico, por estas y otras razones que hemos mencionado, el aparato estatal está por encima de la lógica del mercado. Mouffe y Laclau proponen el concepto de “hegemonía”(Laclau & Moffeu, 2004) como todo aquello que se impone como un desafío en el sentido amplio del espacio político; como aquello que está inmerso y se impone en el funcionamiento de toda la estructura social, desde la familia hasta las instituciones políticas del Estado. Hegemonía es la

formación de identidades que hace posible la articulación y marcha de toda la estructura social que algunas veces puede tornarse conflictiva por la naturaleza de la lógica de formación de dichas identidades, a esta lógica Laclau la llamó “razón populista”(Laclau, 2005); por tanto, la razón populista la encontramos en todas las formas que adopta la política, por ejemplo, la política liberal, neoliberal, socialista, comunista, democrática, integracionista; de corte religioso, cultural y económico; como un movimiento dominante.

Laclau y Mouffe, desde el marxismo clásico, es decir, por razones filosóficas e históricas, nos presenta el concepto hegemonía como una lógica dominante que crea las condiciones de un absolutismo político y todo lo que le es implícito, como la discriminación, la inequidad, la pobreza, entre la clase más vulnerable y el bienestar entre los más privilegiados. Todas las clases conforman un Estado en donde los que ostentan el poder impone las condiciones socio-políticas en que todos están obligados a vivir como es el caso del comunismo en la práctica: este produce tanta injusticia como el capitalismo, aunque haya nacido potencialmente de las contradicciones objetivas del mismo.

Mouffe y Laclau, superan los límites del marxismo clásico; lo que los lleva a una visión de un modelo político y moral, más justo, y aceptado por la voluntad moral de los hombres.

Es fácil pensar en una democracia radical desde el socialismo con clara tendencia hacia el marxismo clásico, pero esto sólo nos llevaría a lo que nos lleva siempre la teoría marxista desde la historia: a los fundamentos de una dictadura del proletariado y cualquier dictadura es inconveniente.

Por otro lado, también sería fácil pensar en el liberalismo político desde el derecho a la propiedad privada dentro de un esquema de libertad que con el tiempo se convertiría en la práctica en un neoliberalismo con clara tendencia hacia una economía de mercado que convierte a los seres humanos en medios de producción de bienes manufacturados.

La razón central por la cual Laclau y Mouffe se oponen tanto al neoliberalismo como a los gobiernos con clara tendencia hacia el marxismo clásico, es porque, ambas formas comparten una modalidad básica de hacer política. Mientras la primera es la plataforma de la dictadura del capitalismo, la segunda es la plataforma de la dictadura del proletariado.

El neoliberalismo plataforma del capitalismo a través del tiempo no sólo se ha vinculado a la burguesía, sino que ha convertido en un instrumento de la economía al resto de la sociedad civil convirtiendo a ese Estado liberal generador de democracia y una democracia generadora justicia y paz, en una dictadura del capital. Esto ha puesto en alerta desde hace más de cuarenta años a todas esas corrientes de pensamiento vinculadas con el pensamiento liberal. Como es el caso del socialismo autodeterminado postmarxista el cual ya no cree en teorías esencialistas, historicistas, que fundamentan desde la otra orilla la dictadura del proletariado.

El socialismo de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, desde antes de la caída de muro de Berlín, le apuestan a la democracia, pero no a la democracia entendida por el liberalismo político –el cual descansa sobre la base de la propiedad privada-, sino a esa democracia que con el tiempo se ha ido redefiniendo hasta entenderla en *términos populares* y que a su vez sea capaz de superar los desafíos de nuestra contemporaneidad. Que es lo que no ha podido hacer la democracia liberal proveniente de Locke y Rousseau.

Al alejarnos de las dictaduras o de la política desde arriba, revitalizamos la participación de los *ciudadanos ordinarios*. El Estado no debería ser una instancia de opresión de derecha (o ultraderecha) o izquierda. Este puede ser un actor esencial en la defensa no sólo de la sociedad civil y de aquellas poblaciones históricamente marginadas del Estado, como por ejemplo, las etnias, las negritudes, los pobres del mundo los cuales también hacen parte de la sociedad civil en general, de la república, desde el momento en que comenzó la revolución francesa.

Entonces son *las relaciones sociales*, definidas por el estado de las fuerzas productivas las que trazan el rumbo del desarrollo político de una nación (cfr. Plejánov, 2007, p. 61) (es decir, sólo cuando las multitudes se organizan bajo el rotulo de “pueblo”, sobre una base social solida –clase obrera-, podría el pueblo, ya organizado como un movimiento político, alcanzar la madurez que le permita enfrentar a largo plazo las clases dominante (61). Esta tesis tiene mucha coherencia, no obstante Mouffe y Laclau, plantea el interrogante ¿cómo desde las relaciones sociales se construye el concepto de pueblo, y como este concepto sobrevive a la individualidad de las luchas en general? Bueno, Laclau lo explicó muy bien en la razón populista en donde nos dice que si es posible la construcción del concepto de “pueblo” bajo una determinada ideología unificadora, no

obstante, también nos dice, que este concepto de pueblo no sobrevive, porque en los seres humanos siempre encontraremos una necesidad natural de darle una solución, de manera individual, a los problemas, esto termina imponiéndose por encima de las cadenas ideológicas. Somos seres egoístas, dice Hobbes, pero este egoísmo obedece a la necesidad de sobrevivir, ésta necesidad natural termina imponiéndose por encima de cualquier ideología, en “hegemonía” esta individualidad también “termina imponiéndose”, en una natural y constante búsqueda de “libertad”, así lo plantea Rousseau en “el Contrato Social”, también Locke en su libro “Ensayo Sobre el Gobierno Civil”, también Kant en “Qué es la Ilustración”, y Hobbes en el segundo tomo “Leviatán”.

Laclau propone *la inestabilidad esencial de los espacios políticos en la Razón Populista* (Laclau, 2005), en la que la identidad de las fuerzas en lucha está sometida a un constante desplazamiento, lo que contradice los deseos del marxismo clásico, y es: *no hay una identificación universal con la lucha de la clase obrera*, lo que nos lleva a entender los constantes cambios en las alianzas en la búsqueda de intereses comunes, esto es *el sometimiento de las luchas a los constantes desplazamientos o a la constante búsqueda de intereses comunes*. Surge la pregunta ¿Qué tiene que ver los objetivos de la ideología marxista con los objetivos de las luchas feministas, las luchas por la recuperación y protección de las etnias, las luchas de los extranjeros que buscan igualdad de oportunidades en países lejanos o, los que luchan para que los artistas y deportistas tengan una vida digna? Responde Mouffe y Laclau, en “hegemonía”, diciendo: “Marx en sus reflexiones fue incapaz de construir una visión de lo político que rescatara la complejidad y pluralidad propias de lo social, Laclau y Mouffe” (P.249).

Afirma Laclau y Mouffe (1987) que “el nuevo principio se ve socavado desde un comienzo, sin embargo, por una radical insuficiencia proveniente del hecho de que la opción de clases era incapaz de dividir a la totalidad del cuerpo social en dos campos antagónicos, de reproducirse automáticamente como línea demarcatoria en la esfera política” (P. 249).

Laclau y Mouffe, plantean que hay que partir del hecho de que no existe “la necesidad histórica” en los procesos sociales o en las distintas luchas contra el poder, si es cierto que donde hay poder hay resistencia, pero las formas de resistencia pueden ser variadas como ya lo hemos presentado, así como también puede ser variado o incierto el

futuro de las luchas, sea la de la clase obrera o la lucha feminista, tomemos el caso de las luchas feministas por la igualdad entre hombre y mujeres, sólo se da en ciertas condiciones y formas específicas que se van configurando a través de los siglos, por supuesto no es producto de una necesidad histórica inevitable que busca reivindicación política; Mouffe y Laclau, reconocen la lucha por la reivindicación política, pero no es el único objetivo del feminismo, pues además de igualdad jurídica, también buscan reestructurar “el lenguaje”, en el sentido amplio del término, el cual sitúa a la mujer como “una eterna subordinada” al sexo masculino en un estado natural de las cosas, por tanto lo que busca en primera instancia –la lucha feminista- es, cambiar ese estado de subordinación, por una igualdad justa entre hombres y mujeres “desde el lenguaje” oral-corporal; igualdad en la mentalidad y costumbres, en las cuales ha tenido predominio la figura masculina, hasta llegar a la reivindicación política.

Como vemos la búsqueda de reivindicación política, es uno de los tantos caminos que recorren los movimientos sociales, hablo de reivindicación política en términos de derechos jurídicos, los cuales han de cambiar o corregir muchas cosas, no obstante no es suficiente, debido a que a través de los siglos se ha fundamentado la idea, por ejemplo, de que la mujer debe estar en situación de subordinación –siguiendo con el ejemplo del feminismo- la cual es insoportable para las feministas en su búsqueda por la igualdad tanto en el lenguaje como en nuestras costumbres, y el hecho de que sea insoportable, convierte la interacción entre mujeres y hombres, en una relación antagónica.

La búsqueda de la igualdad, es lo que comúnmente encontramos en los fines de los movimientos sociales que históricamente se han sentido en estado de subordinación. Igualdad tanto en el ámbito privado como en el ámbito de lo público. Es imposible que haya mayor participación en condiciones de igualdad en el ámbito privado, pues en lo privado quien manda y recibe la mayor parte de los recursos en el sentido amplio del término, es el dueño del espacio privado comprendido como propiedad privada, pero en “lo público o en el espacio de lo público”, es posible un lenguaje democrático que posibilite una mayor participación y valoración de las luchas sociales, así como también permite la articulación de las distintas formas de resistencia ante la subordinación. El discurso democrático es lo que hace posible la revolución en Francia, crean las condiciones que llevan al nacimiento del feminismo, así como también a las diversas formas de resistencia

frente a la subordinación; incluyendo la lucha anticapitalista de la clase trabajadora, es lo que nos propone Mouffe y Laclau: “sólo cuando está disponible el discurso democrático, es posible el espacio en donde habrá mayor participación, así como también la articulación de las diversas luchas como resistencia a la subordinación, política, cultural, social, religiosa, etcétera”. En otros términos, el discurso democrático es lo que posibilita el espacio de lo político, entendido como el espacio de lo social, el espacio de lo público que es en donde se definen y articulan las relaciones sociales como resistencia frente a la subordinación, entendida más como opresión.

Entonces nos son las fuerzas productivas, según Plejanov, las que definen las relaciones sociales o el antagonismo; es la posibilidad de un discurso democrático lo que lleva a una primera experiencia democrática. Sucedió en Francia en 1789 y sucedió en Rusia en 1917, sin que la histórica clase trabajadora se diera cuenta; bueno, que después esto terminó en una dictadura del proletariado no justifica el principio de las fuerzas productivas, debido a que la opresión histórica sufrida por la clase trabajadora en Rusia, sólo se cristaliza en una relación antagónica entre la monarquía y los trabajadores en las fábricas. Solo cuando surge la necesidad de una mayor participación política, de la cual se tiene conciencia cuando aparece el discurso democrático, surge la primera experiencia democrática. Ahora, que esa primera experiencia democrática de la clase trabajadora por la igualdad frente a la opresión, se convierte después en una dictadura, enriquecida por las malas interpretaciones de las obras de Marx, se debe al destino incierto de todas las naciones, el cual es la única ley natural que gobierna el desarrollo político de las naciones. Y es también la posibilidad de un discurso democrático, como resultado de la eterna búsqueda de la libertad de los hombres, el que crea las condiciones que llevan al derrumbamiento de cualquier dictadura por muy ilustrada que esté su elite gobernante.

El debilitamiento del Estado democrático, como lo conocemos hoy en día es una de las aspiraciones del marxismo. Para el marxismo, los regímenes democráticos, son una especie de caldo de cultivo donde nacen las clases dominantes, la dictaduras, es decir, gobiernos opresivos e injustos, no obstante, la historia demuestra que los intentos de instaurar una sociedad sin clases por los Estados mal llamados comunistas, lo que ha dado como resultado son precisamente dictaduras o gobiernos opresivos. La sociedad sin clases se ha convertido históricamente en una utopía, en un sueño muy difícil de alcanzar, pues se

aspira a la ausencia de un régimen democrático, a una sociedad sin clases o sin clase dominante, sin embargo, los ideólogos de este esquema, los ilustrados, en este tipo de Estado, son una clase política dominante y privilegiada. Entonces, una sociedad sin clase dominante, una sociedad sin clases, en donde se fortalezcan las relaciones de las fuerzas productivas, quienes liberados del yugo del capital, le darán un nuevo sentido, un nuevo rumbo a la economía o a la vida económica de los seres humanos, quienes como hombres libres decidirán el rumbo del nuevo Estado de manera conjunta. Esta no es la democracia radical pensada por Laclau y Mouffe desde “el socialismo” que superará los vacíos de nuestro actual régimen democrático.

Lo que propone Mouffe y Laclau desde el socialismo es, un discurso democrático que posibilite la recuperación del espacio político, del espacio de lo social, del espacio de lo público. Para Kant y Rawls el espacio de lo público, son las instituciones del Estado que hacen parte de las ramas del poder público, para una total reivindicación de la sociedad civil en términos populares, desde lo moral, desde lo ético, lo político, económico, social, religioso, etcétera. En otros términos, desde el socialismo, construir un lenguaje democrático y crítico a toda lógica de subordinación, que posibilite el espacio democrático, el espacio de lo social, en donde todas las personas, los gremios, organizaciones, etcétera., se encuentren representadas, para una mayor participación política y para que todas las instancias del poder público valoren y protejan lo que demanda la sociedad civil, en definitiva lo que propone Mouffe y Laclau es una “democracia radical”, que es la superación de la democracia representativa, es la superación de la democracia como la entiende el liberalismo político.

¿Qué debemos entender cuando escuchamos la expresión una democracia que toca la raíz?

Una democracia que toca la raíz debe defender en su totalidad a la comunidad, en términos políticos su derecho a pesar distinto como feminista, ambientalista, como etnia, como una cultura diferente a las demás pero que encuentra en la ley democrática su derecho a existir en condiciones de igualdad por tanto de libertad democrática, este debe ser el principio que nos lleve a construir una tesis que nos diga qué se entiende por una “auténtica democracia” y qué relación tiene con la democracia radical.

La revolución francesa significó el triunfo de la burguesía. Después de éste episodio los ideales de la república basados en los derechos del hombre, causa de la alianza entre la población iracunda y los intelectuales republicanos o la burguesía, con el tiempo va quedando atrás para darle paso a los intereses individuales de la burguesía los cuales crean las condiciones -con la ayuda de los partidos- políticas y sociales de un sistema economicista que convierte a los seres humanos históricamente marginados por el Estado en medios de producción; por otro lado tenemos en esos tiempos de revolución en Francia a una turba iracunda que no sólo fue utilizada por la burguesía, sino que también se ha convertido en el material de trabajo que dieron origen a teorías historicistas, esencialistas, que fundamenta la dictadura del proletariado. Esto es precisamente lo que supera Laclau y Mouffe en su propuesta sobre una democracia radical: una dictadura economicista, así como también una dictadura del proletariado, en otros términos, Una dictadura de derecha o de izquierda. Laclau y Mouffe toma esos momentos de la historia en donde la población francesa y la burguesía unidas como sociedad civil republicana con una filosofía común basada en los derechos universales del hombre que fundamenta una política común y progresista.

Una filosofía basada en los derechos universales del hombre y la posibilidad de un discurso democrático son el fundamento moral y ético que conduce a una sociedad moderna entendida como una sociedad donde es posible la diversidad cultural y la integración. Esta es la única vía que desaparece la frontera entre lo político y el pluralismo popular, cultural, es decir, lo social. Éste sería el inicio o el fundamento de lo que Laclau y Mouffe se propone en una democracia radical.

Chantal Mouffe cree en una democracia que transforme la idea de antagonismo político en agonismo político, es decir, ya no sería un enfrentamiento entre enemigos, sino una relación entre adversarios en donde se mantiene posiciones dialécticas contrarias sin sentimientos de odio. En condiciones de igualdad y en términos de justicia se establece las reglas en el juego político para evitar la supremacía política de ideologías o de clase. El dialogo entre posiciones políticas o dialécticas contrarias propiciara el surgimiento de instituciones, leyes y sanciones, que reivindique a la ciudadanía en términos populares, evite las visiones totalizantes, esencialistas, que llevan al odio en contra del otro y son la semilla de regímenes totalitarios por un lado; por otro lado, evite la corrupción y todo lo

que provoca, como por ejemplo, la pobreza, el desempleo, la violencia, etc. Construir instituciones democráticas soberanas, generadoras de paz y justicia, es decir, que establezca lo que es justo para todos es para que el ciudadano encuentre las mínimas condiciones de vida y así pueda participar de manera libre y decidida en la construcción de lo público.

El fortalecimiento de los organismos de control de la cosa pública evita que la economía, desde el sector privado, termine apoderándose de lo público. Las instituciones democráticas se pueden construir dentro de las ya existentes para ir corrigiendo los problemas históricos de éstas últimas, es decir, problemas de corrupción, etc. Con el fin de que se conviertan en verdaderas instituciones democráticas, que genere democracia real, es decir, leyes y sanciones que garanticen lo social, lo público, como algo que sólo le concierne al ciudadano en términos populares. Sólo en lo público el ciudadano puede participar en decisiones fundamentales como por ejemplo, sobre la riqueza del Estado, sobre políticas públicas que combatan de manera agresiva la corrupción y todo lo que genera como por ejemplo, pobreza, violencia, falta de educación, los cuales también atentan contra la libertad.

Laclau y Mouffe, plantean que hay que partir del hecho de que no existe “la necesidad histórica” en los procesos sociales o en las distintas luchas contra el poder, si es cierto que donde hay poder hay resistencia, pero las formas de resistencia pueden ser variadas como ya lo hemos presentado, así como también puede ser variado o incierto el futuro de los movimientos políticos en constante lucha por la reivindicación.

La búsqueda de reivindicación política, es uno de los tantos caminos que recorren los movimientos sociales, hablo de reivindicación política en términos de derechos jurídicos, los cuales han de cambiar o corregir muchas cosas, no obstante no es suficiente, debido a que a través de los siglos se ha fundamentado la idea, por ejemplo, de que la mujer debe estar en situación de subordinación –siguiendo con el ejemplo del feminismo- la cual es insoportable para las feministas en su búsqueda por la igualdad tanto en el lenguaje como en nuestras costumbres, y el hecho de que sea insoportable, convierte la interacción entre mujeres y hombres, en una relación antagónica.

Lo que propone Mouffe y Laclau desde el socialismo es, un modelo socio-político democrático que dignifique a la sociedad civil en términos populares. Es decir, un Estado democrático en donde el ciudadano cuente con las condiciones políticas y sociales para

vivir con dignidad, para participar en política sin distinciones de sexo, raza, cultura, etnia. Etc.

Propone recuperar la idea de república en Rousseau y abrirla a nuevas fronteras en el ámbito de lo moral y lo público, es decir, recuperar el gran espectro de lo público en donde podamos ver una conjunción de razas, sexos, culturas, etnias, reconociéndose como iguales desde la diferencia.

Propone la soberanía de la sociedad civil, la soberanía del ciudadano, la soberanía de la política en términos populares. Respaldada o legitimada a su vez no por el derecho divino, ni por la historia, sino por las instituciones. Esas instituciones generadoras de democracia, de paz y justicia para todos, es decir, para cada uno de los ciudadanos de la república. Esto es a lo que apunta la visión de Laclau y Mouffe cuando nos hablan de una democracia radical, es decir, justicia y paz para todos, lo que lo convierte en un modelo moral, ético y político abierto a la reestructuración del buen razonamiento que nos permita convivir con el otro que es diferente a mí, pero que es esencial para la construcción del estado justo.

El socialismo, desde la moral y la ética propone construir una conducta democrática, un lenguaje democrático y crítico a toda lógica de subordinación, discriminación, lógica que genere desigualdad, pobreza y guerras. Un Estado en donde podamos vivir como seres humanos, en donde sea posible el reconocimiento del otro desde lo político, lo social y lo cultural, en términos populares. Un espacio democrático, en donde todos podamos participar en política, pues sólo entre todos se construye el Estado justo. Cuando todos tenemos la posibilidad de participar con nuestros recursos, nuestras ideas, se construye un Estado incluyente, un estado fundamentalmente democrático, es decir, un Estado con raíces democráticas profundas.

Mouffe y Laclau, en *Hegemonía*, sostienen que Marx en sus reflexiones fue incapaz de construir una visión de lo político que rescatara la complejidad y pluralidad propias de lo social, sin embargo hay que aclarar que Mouffe y Laclau no están en contra del marxismo, ellos no niegan la científicidad de una parte del marxismo, pero si niegan el extender esa científicidad hasta el punto de constituir un sistema cerrado, que abarque tanto los aspectos científicos como la predicción política; eso lo critica también Antonio Gramsci, quien es muy importante en la visión de Mouffe y Laclau sobre una democracia Radical (Capel, 2017).

4. LA DEMOCRACIA RADICAL DE MOUFFE Y LACLAU, COMO REALIZACION DEL ESPÍRITU ESENCIAL DE LA POLITICA

Ernesto Laclau en su artículo “representación y movimientos sociales (Laclau, 2013a) afirma: “que la construcción política procede por medio de relaciones equivalenciales entre demandas heterogéneas que en el momento de la articulación pasan a ser esenciales” (P.223). ¿Cómo es esto? Laclau parte de la relación que debería existir entre el representado y el representante en el ámbito político. En sentido estricto el representante debe propender por los intereses del representado; buscar el cumplimiento de lo que el representado demanda, pero como en cualquier corporación política, sea el consejo, cámara de representantes o congreso, el representante sólo representa una localidad de todo el mapa político nacional, por lo tanto un representante es un solo voto, por lo que el representante debe articular los intereses de la comunidad a la que representa a los intereses de la nación; por lo tanto tenía el representante qué reestructurar las palabras del representado.

Como vemos el problema de la representación está íntimamente vinculado al problema de la universalidad. Laclau nos explica paso a paso, en *La razón populista* cómo se universaliza la voluntad de un sector. Esta es una de las tareas fundamentales del representante cuando los gobiernos cuentan con un líder populista. Esto es, articular todas las demandas bajo un discurso que logra engranar cada una de las demandas, pero para lograr este efecto lingüístico el discurso debe ser vacío, es decir no debe abordar ningún problema específico. La especificidad, la particularidad debe estar ausente para que todos se sientan representados e identificados con el discurso así como también con el líder carismático. El líder carismático encuentra las razones, que cada persona necesita, para engranar su necesidad particular a un objetivo común que le da sentido. De esta manera las razones establecidas por el líder carismático son aceptadas por todos con el anhelo de que todas las demandas sean reivindicadas. Así nace, se fortalece y sostiene la ideología, como por ejemplo, la ideología marxista promete la liberación del pueblo del sistema capitalista y el aparato burocrático estatal que tradicionalmente ha estado al servicio del sector privado capitalista, con esto desaparecerían las clases sociales para que pueda surgir una clase universal que representa la reivindicación de todas las demás. Es la clase trabajadora, una

clase universal a la que todos pertenecerán para poder olvidar sus diferencias y abrir caminos a la reconciliación, la unidad, sostenida por una ideología que promete una sociedad sin clases y libre del aparato burocrático represivo.

Gramsci (Gramsci & Paggi, 1981) se da cuenta que la clase trabajadora no es la única que toma la iniciativa como movimiento social, que aspira a la realización de sus demandas. También hay otros grupos que ven en el activismo político una forma de vida y es a lo que Gramsci llamó “voluntades colectivas” entendida como la agrupación de una pluralidad de movimientos heterogéneos, la clase trabajadora, sólo es una más. Con Gramsci, la izquierda abandona la teoría economicista que coloca al proletariado como fundamento último de la revolución, por una teoría política socialista con un enfoque democrático que articula voluntades o fuerzas de una manera distinta a lo que había planteado el marxismo clásico; es decir, voluntades que se agrupan para lograr la constitucionalidad política. La articulación y dominio de estas fuerzas es a lo que Laclau llama “hegemonía” que a su vez es la base de la acción política. Este término tomado de Gramsci, va a plantear el tema de la contingencia dentro de la historia y de esa manera abordar más claramente la compleja realidad (cfr. (Giacaglia, 2002. p.151), proponiendo una idea que va más allá de la alianza de clases, evidenciando un modelo distinto de poder que dominaba a las clases populares sin requerir mucha represión. Este poder ha estado representado en distintos ...”mecanismos de control para asegurarse ese consenso residían en una red ramificada de instituciones culturales (escuelas, iglesia, partidos, asociaciones, etc.) que manipulaban a las masas explotadas a través de un conjunto de ideologías transmitidas por los intelectuales, generando una subordinación pasiva”(Giacaglia, 2002, p. 153). Se define entonces la hegemonía como la “dirección, política, intelectual y moral” (Ibídem); de ahí que cobra importancia el concepto de “contingencia”, porque con la hegemonía, la contingencia se amplía en el ámbito de “las relaciones sociales, en tanto los distintos “elementos” o “tareas” sociales pierden la conexión esencial que los caracterizaba en la concepción etapista, y su sentido va a depender ahora de articulaciones desprovistas de la garantía que otorgan las leyes de la historia, careciendo así de toda identidad al margen de su relación con la fuerza que los hegemoniza”(Giacaglia, 2002, p. 154).

Frente al racionalismo del marxismo clásico y su concepción del desarrollo necesario de la historia de acuerdo a leyes, la categoría de hegemonía plantea el tema de la contingencia dentro de la historia, constituyendo de esta manera un aporte fundamental para reflexionar acerca de nuestra compleja realidad. Ahora de lo que se trata es de erigir políticamente los intereses de estos grupos o voluntades colectivas. Quien tiene esta tarea es el líder político o representante, aunque esta es la misma lógica estructural que encontramos en los movimientos populares. Este es el lugar o el locus donde la sociedad alcanza su identidad política, porque lo político, como lo vio Platón, es la respuesta, a la inmoralidad, a la corrupción o perdición del alma y que se refleja en los estados, es una respuesta en su empresa de recuperarlo para construir una vida buena para la ciudad-estado. Esto es lo que hace posible la constitución política de los movimientos sociales, el que todos trabajen articulados, movidos por una causa común (un estado que reivindique todas las causas) para liberar a la polis de la corrupción que la corroe por el bien de todos. En Colombia tenemos el caso más reciente, la huelga de los maestros por los bajos salarios e inhumanas condiciones de trabajo, tanto para los maestros como para el aprendizaje de los estudiantes. La respuesta del Estado fue la represión. Estos acontecimientos hicieron ver al Estado como una maquinaria violenta y represiva, lo que despertó la empatía de sindicatos y de otros gremios que acompañaron a los maestros en su huelga. La demanda de los maestros es una demanda específica o particular; el carácter represivo del Estado, visto por todos es lo universal. Este sentimiento de empatía que surge del hecho de compartir una constitución y una ciudadanía, nos articula en una cadena equivalencial para defender lo que es común a todos, lo universal, de esta manera pasamos de lo particular a lo universal, de esta manera los movimientos sociales pasan de lo particular a lo universal, o de lo particular a “la articulación de equivalencias para redundar en la universalidad” (Laclau, 2013, P. 220).

Volviendo al concepto de hegemonía, siempre que un sector particular transforma sus demandas en las demandas de toda la comunidad, esto es a lo que Laclau llama “hegemonía”, pero este proceso hegemónico que va de la particularidad a la universalidad nunca es completo; prueba de ello es que se condensa en un discurso que carece de especificidad, particularidad, es decir, un discurso universal que se refiere a todas las demandas pero a ninguna al mismo tiempo; un discurso vacío. Este comienza a deteriorarse debido a que la particularidad de la demanda nunca desaparece. Este es un fenómeno que

sucede tanto en la ideología de izquierda como de derecha, porque la lógica estructural del proceso hegemónico *es* el mismo, porque es lo que antecede a la forma de hacer política, y por esta razón los significantes vacíos es central en la forma de hacer política. Al romperse la cadena, todas las demandas, buscan institucionalizarse en términos políticos apelando a las instituciones, organizaciones o corporaciones políticas, exigiendo a los representantes eficacia y celeridad procesal de lo que demanda la comunidad. Como hemos visto, es en este sentido que la institucionalidad se opone al populismo. Todos buscan la institucionalidad; pero cuando la institucionalidad se convierte en institucionalismo, es decir, se corrompe, ya no genera justicia, entonces es cuando los movimientos adoctrinados por líderes populistas aprovechan la rotura institucional para ganar adeptos. De la misma manera la institucionalidad se fortalece cuando la cadena, ideológica se rompe dando paso a la heterogeneidad que vemos en la marginalidad social que surge, no sólo cuando un régimen populista se cae, sino también cuando la institucionalidad se rompe, porque no genera justicia a los distintos sectores de la sociedad civil. Comienzan así a darse ciertos antagonismos entre estos sectores y las instituciones del Estado.

También encontramos antagonismos en los diferentes sectores económicos, por ejemplo, cuando en las fábricas un obrero no gana lo suficiente para mandar a los hijos a la escuela, ni para la salud. La realidad del obrero hace que se generen antagonismos entre este y el dueño de la fábrica, sin embargo, este antagonismo no puede solucionarse renunciando el obrero a su trabajo, pues en el mundo capitalista las oportunidades de trabajo escasean mientras crece el mercado de fuerza laboral; lo que lleva al trabajador de la fábrica a acudir al sindicato para darle solución a su problema estrictamente laboral. Los sindicatos pueden ser muy activos cuando las instituciones no hacen nada para que los capitalistas proporcionen mejores sueldos y condiciones de trabajo. El antagonismo surge entonces a través de toda la heterogeneidad que vemos en la marginalidad social en general. Se aplica en los casos planteados como en las luchas por el medio ambiente y preservación de los animales; la reivindicación de las comunidades indígenas, las minorías, etc.

Mouffe problematiza lo político cuando separa de este el racionalismo y el universalismo, es decir, la parte epistemológica de la política, el fundamento teórico de la política, y lo político entendido como la actividad, la praxis. Esta última es definida por una lógica cuyo fundamento es lo que revisa Mouffe, como el problema epistemológico de la

lógica política. En términos más simples, no podemos casarnos con la idea de igualdad, libertad y dignidad, como lógica que define lo político desde una visión ilustrada cuando esta no responde a los problemas multiculturales de nuestra contemporaneidad. De hecho hoy en día nuestra concepción de igualdad y libertad puede ser distinta a la concepción de igualdad y libertad concebida en esa etapa pre-moderna de la ilustración. En otros términos, es poner en cuestión el racionalismo de esta época debido a que es lo que le da sentido a los sistemas democráticos occidentales.

Los contractualistas como John Locke y Rousseau proponen el pacto social o contrato, que lleva a la definición de un nuevo Estado y supera la hostilidad entre los seres humanos; hostilidad, que en términos de Mouffe es inerradicable, porque es inherente a las relaciones sociales. Y esto es precisamente lo que hace posible lo político, la necesidad de dar solución a la hostilidad fruto, ya sea, de la inequidad o la pobreza, o simplemente a la disparidad de concepciones frente a la vida, la política, la religión, etc. Cuando hablamos del conjunto de prácticas humanas que quiere establecer un orden y, por lo tanto, solución a conflictos que afecta a todas las personas, estamos hablando de lo político. Como ya lo hemos dicho, en lo que se refiere a la hostilidad, debemos dejar por sentado que Mouffe se refiere a estos términos con el nombre de “antagonismos”.

Mouffe se define a sí misma como hobbesiana, pero sólo parcialmente, en el sentido de que reconoce la hostilidad entre seres humanos, pero ella hace énfasis en los antagonismos entre grupos. Tanto en Locke como en Hobbes, el antagonismo es fundamentalmente entre privados, pues según ellos el hombre va al pacto pensando en sus intereses particulares. Entonces se da el pacto por motivos egoístas, pero también por necesidad, para poder salir del estado de hostilidad y lo opuesto a ese estado de hostilidad es el pacto, y con el pacto nace lo público y lo público nace para solucionar los problemas que crean las condiciones del estado de naturaleza. Sólo de esa manera los individuos podrán disfrutar de lo que les pertenece.

El conflicto en nuestra contemporaneidad no es sólo fruto del egoísmo que es natural en el ser humano en su afán de conservar la vida, también es el resultado de su deseo de construir para los demás y para las futuras generaciones, un mundo mejor en lo ético, político, económico, ecológico y cultural. El problema es que todos tenemos una visión distinta de mundo; entonces nos reunimos con aquellos con quienes compartimos esa

visión de mundo y nos diferenciamos de quienes tienen pero nos diferenciamos de manera parcial. Es así como puede surgir un régimen autoritario que lleve a superar los antagonismos; pero si pensamos en democracia, tal como lo propone Mouffe, deberíamos partir de la necesaria existencia del conflicto en el mundo político. El conflicto hace posible lo político; de hecho, la corrupción -en Atenas- como generadora de conflictos fue lo que llevó a Platón a pensar en una política distinta a como la estaban proponiendo los sofistas, llena de corrupción y manipulación. De esta manera Platón introduce lo político como lo opuesto a prácticas inmorales, degeneradas que pervierten el alma e impiden el buen vivir en la polis.

Los antagonismos, como generadores de conflictos, hacen posible lo político; nos hace pensar lo político como el camino que nos lleva a dar orden y solución a todos los problemas que nos impiden vivir en comunidad. Se comienza a pensar en instituciones de carácter político, social, etcétera, que puedan generar justicia en la vida de los hombres.

La vida en comunidad debemos entenderla como la manera en que los hombres que viven en sociedad le dan solución de manera constante a los antagonismos que van emergiendo. Esto quiere decir que Mouffe piensa en un tipo específico de sociedad, una sociedad que viva en democracia, una democracia moderna y pluralista que legitima, al igual que lo hace Laclau, el antagonismo, pero no para celebrarlo, sino porque lo ve como una oportunidad de generar justicia; fortalecer las instituciones políticas para todos.

Dentro de la democracia es necesario que se generen los espacios necesarios para que el antagonismo se vuelva agonismo. El agón, como término griego que indica, la contienda o la disputa, pero en un espacio propicio como el ágora: la plaza pública como lugar de encuentro de los ciudadanos. En este sentido. El agonismo es el encuentro entre adversarios, no entre enemigos. Adversarios que tienen como preocupación fundamental el bien común. Esto es lo propio de una democracia pluralista en donde emerge constantemente el conflicto. Esto no sucede dentro de una relación antagónica sino bajo la forma de lo que Mouffe llama agonismo, es decir, una relación basada en el respeto al derecho de pensar distinto dándole legitimidad de esta manera a la diferencia; pero la diferencia de posiciones entre adversarios que bajo condiciones de reconocimiento y respeto siempre están en búsqueda del bien común, es decir, el consenso y que no tienen problema con el disenso. En una sociedad pluralista se necesita el consenso, que sólo es

posible en un contexto definido por la igualdad y la libertad para todos que propone el pensamiento liberal para los regímenes democráticos.

La propuesta de Mouffe sobre una democracia pluralista y radical ve la idea de ciudadanía como una identidad que descansa sobre los principios políticos del pensamiento liberal. El problema que resuelve Mouffe es cómo hacer que la identidad política, en este caso la idea de ciudadanía, no homogenice todos los movimientos sociales acabando con la diferencia entre ellos. Cada uno de estos movimientos trabaja por una causa distinta, al articularse todas por medio de una identidad política, habría que evitar que se borre la diferencia entre ellas; de hecho, un solo movimiento, puede perseguir varias causas o exigir varios propósitos, pero al convertirse en un movimiento con una identidad política, cómo hacer para que en el proceso no se borre tal diferencia. Chantal Mouffe toma el ejemplo del feminismo basado en la unión de las mujeres bajo su noción de “mismidad y causa común como mujeres”(Magallón, 2005, P.115).¿Quién protagoniza la política femenina? Esta pregunta voy a responderla de la siguiente manera: debido a que no hay claridad en la política femenina, puesto que no hay unidad, Mouffe niega la unidad en la identidad, sin embargo sostiene Mouffe, en términos de Carmen Magallón en su artículo Identidad y Conflicto, desde el pensamiento de Mouffe: “la ausencia de una identidad esencial femenina y de una unidad previa, no impide la construcción de múltiples formas de unidad y acción común” (P.116).

La principal preocupación de Mouffe y Laclau, así como del resto de los estudiosos de la filosofía social, es la violencia que consume, no sólo a los seres humanos sino la vida en general. Lo que Mouffe y Laclau responden, es que esto solo es posible desarticulando el conflicto que lo causa. Aunque no hay ninguna relación natural o racional entre conflicto y violencia, se impone como primer paso, separar la violencia del conflicto para luego transformar este último. No tapanlo, disfrazarlo o ignorarlo, porque esto puede hacer estallar el conflicto en forma de violencia. Como ya habíamos establecido, el conflicto hace parte de la vida en comunidad, por eso es imposible erradicarlo; por esta razón Mouffe propone tomar los “antagonismos” que causan la violencia, transformar estas relaciones antagónicas, en “relaciones agónicas”, de esta manera, no solamente, ahogamos la violencia, sino también, fortalecemos la política, pues la violencia es expresión de la impotencia política.

La violencia tiene muchas formas, tenemos la violencia entre partidos por un lado; la violencia que se da a través de la discriminación a las minorías. La discriminación es una forma de violencia pasiva, que puede convertirse o estallar en cualquier momento como violencia activa, violencia que destruye la vida de manera inmediata. Esto sucede porque como sostiene Laclau en la razón populista:

El pueblo siempre va a ser algo más que el opuesto puro del poder. Existe una realidad del pueblo que resiste a la integración simbólica. En segundo lugar la heterogeneidad siempre está presente en el particularismo de las demandas equivalenciales -un particularismo que, como sabemos, no puede ser eliminado porque es el fundamento mismo de la relación equivalencial-. En tercer lugar, el particularismo (la heterogeneidad) es también lo que impide a algunas demandas incorporarse a la cadena equivalencial. La consecuencia de esta presencia múltiple de lo heterogéneo en la construcción del campo popular es que tiene una complejidad interna que resiste a cualquier tipo de homogenización dialéctica. La heterogeneidad habita en el corazón mismo de un espacio homogéneo (Laclau, 2012, p. 191).

Por esta razón para Mouffe y Laclau no existen identidades naturales que hagan posible la unidad cerrada como la clase obrera o el feminismo. La particularidad de la demanda no permite que haya una identidad cerrada, pero esta misma particularidad en la demanda, exige, anhela, reivindicación, lo que permite que esta demanda se articule a la cadena equivalencial. Esta oscilación entre lo homogéneo y lo heterogéneo es lo que le da lugar al juego político y el hecho de que la particularidad en la demanda persista es lo que hace posible la contingencia y el desplazamiento hacía otras identidades o que se produzca una diversidad de discursos en la misma identidad o como diría Mouffe la construcción de múltiples formas de unidad o de acción común, esto es la posibilidad de la contingencia, así como también la posibilidad de la contingencia como un elemento incluyente.

No hay una identidad pura sino una especie de mestizaje producido por la contingencia, dinamismo o desplazamiento de las demandas en búsqueda de afinidad con otras demandas totalmente distintas, pero que las une su relación antagónica con un agente externo que le da sentido, como por ejemplo, en el marxismo encontramos una variedad de corrientes de pensamientos que corresponde con el movimiento campesino, sindicatos de la

clase trabajadora, comercio informal, artistas, feministas, etcétera, pero que los une su relación antagónica con el sistema capitalista y el neoliberalismo que lo sostiene. El particularismo o la heterogeneidad en los discursos se mantiene, cuya búsqueda de reivindicación a través del marxismo es lo que les provee la identidad como movimiento, pero con una diversidad de discursos fruto de diversas posiciones del sujeto, pues el exterior es múltiple y contradictorio, lo que lleva a las mujeres, dentro del feminismo a múltiples discursos o posiciones, dando como resultado un mestizaje –concepto enriquecido por García Canclini en su libro *culturas híbridas* (García, 2012)- o mezcla de posiciones de sujeto con lo que muchos podemos identificarnos, lo que las convierte en identidades inestables y abiertas a la contingencia o nuevos desplazamientos o formación de otras identidades que buscan la universalidad.

Una identidad definida por un discurso también vacío que mantiene la articulación de cada una de las diferentes demandas, que no superan la particularidad, pero que si busca la realización política, no obstante, la heterogeneidad se mantiene, esto es lo que hace que la identidad se mantenga abierta a la contingencia, así como al mestizaje debido a las diferentes posiciones de sujeto en las identidades, pues puede suceder que algunas demandas feministas o discursos feministas encuentren afinidad en algunos aspectos del pensamiento marxista, lo que hace posible el mestizaje en la identidad, ya sea marxista o feminista, ecologista, etcétera., y con la identidad la universalidad o el dinamismo político. Como vemos la dinámica y la contingencia, la relación y la diferencia es lo que constituye la identidad. Las demandas y los discursos que le dan sentido están desplazándose según su relación antagónica con elementos externos. Esta relación entre un nosotros y un ellos es una relación antagónica que puede tomar la forma de una relación amigo/enemigo, porque ese elemento exterior que define mi identidad niega mi existencia; esta negación forja mi identidad interna como movimiento, cómo un nosotros universal mediante el cual podemos hacer política; lo que quiere decir que en una identidad democrática definida por la libertad e igualdad, encontramos una heterogeneidad de pensamientos que se relacionan, discursos que se relacionan y construyen para la misma heterogeneidad; para la reivindicación de la diferencia y por lo tanto, para el bien de todos en la diferencia. Esto es lo que Mouffe y Laclau llamaron una democracia radical pluralista: la heterogeneidad en cuanto a la raza, la etnia, condición sexual, religiosa y cultural; esto es asumir el compromiso del

reconocimiento de la irreductibilidad de la diferencia, la cual es un elemento crucial en la convivencia, pero que puede llevar también al conflicto.

El conflicto debe reconocerse buscando causas para su transformación, es decir, para convertir los antagonismos en relaciones agonísticas orientadas a la acción política es el camino que puede llevarnos a la construcción de una cultura de paz. Esta puede lograrse a través de la acción política que no ve el consenso en términos habermasianos –eliminando la diferencia que ocasiona el conflicto-, sino que reconozca la diferencia mediante relaciones agonísticas que puedan contemplar y absorber constantemente el conflicto. Así se construye una democracia pluralista que reconoce la irreductibilidad de la diferencia. Este hecho convierte a la identidad en una identidad incluyente porque depende del dialogo constante entre las diversas corrientes cuyo objeto no es establecer aseveraciones descriptivas ni la búsqueda de la verdad indiscutible y excluyente, sino un mundo en donde todos quepamos con nuestras diferencias. Esto último convierte la identidad incluyente en una herramienta contra la violencia; una violencia que se ha ido convirtiendo en un problema público real, sobre todo en estas democracias emergentes.

La batalla que se libra por la libertad y la igualdad tiene matices que nos reconcilian con el buen uso de la razón y con la construcción de una democracia pluralista compuesta por la articulación de distintos movimientos, como por ejemplo, las mujeres, la comunidad LGTB, los trabajadores, etc., que dan legitimidad al dinamismo político o desplazamiento de distintas vertientes en la búsqueda de la universalidad.

Aristóteles, como ya lo habíamos establecido, utiliza la palabra comunidad como una “asociación” de seres humanos en el cual están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo; estos tres elementos le dan vida a dicha asociación, es decir, a la comunidad y ésta a su vez, en retroalimentación, crea las condiciones de una vida buena, el vivir bien es la finalidad de toda comunidad en el imaginario; es el “ethos” que impulsa a la comunidad a mejorar las condiciones políticas y sociales de la polis. Sin embargo, para algunos críticos de la comunidad, entre ellos, Laclau y Mouffe, este ethos que hace posible una comunidad, es irrealizable, es decir, la comunidad existe como un conjunto de intentos de hacer posible la vida buena para todos. El vivir bien, en cambio, es un proceso constante, una construcción constante, que no llega a su realización plena. El vivir bien sería como un ethos o impulso, es lo que la mantiene en

construcción. La comunidad, como posibilidad, es su manera de existir, siempre en construcción desde distintas razas, credos, etnias, con diferentes demandas y discursos que le dan sentido a la política. Estas demandas se articulan en una cadena equivalencial que está en constante desplazamiento; por tanto, en constante cambio con el fin de cumplir con ese ideal aristotélico y platónico, el vivir bien, que es irrealizable, pero que mantiene viva la identidad comunitaria.

Es bien sabido que *en La razón Populista* de Laclau no se habla de comunidad o comunidades en términos políticos, idea introducida por los antiguos griegos. Laclau nos explica paso a paso cómo se conforman grupos cuya unidad se mantiene debido a una identidad con un carácter absoluto que le da sentido a la unidad. La identidad es fruto de un discurso universal vacío construido por un líder carismático con un propósito aparentemente político, pues con dicho discurso universal y vacío logra la universalización de cada una de las demandas. La universalización de lo que es realmente particular y concreto, que desafía constantemente una identidad totalitaria hasta llevarla al desplazamiento, conformando así nuevas identidades, nuevos movimientos, bajo nuevos y heterogéneos discursos, que impiden la fijación de una comunidad con una identidad a largo plazo. De esta manera se construye una nueva lógica que constituye lo social o una constitución de lo social que nos muestra cómo las identidades colectivas, heterogéneas, desafían el Statu Quo; a regímenes absolutos; a modelos económicos que convierten al ser humano y la vida en general en mercancías

El punto de Laclau frente a los autores contemporáneos es que toda demanda puede articularse recíprocamente con otros grupos para alcanzar el orden comunitario. Pueden articularse de un modo diferencial o equivalencial. En Laclau, según sea el contexto histórico dado, tradicionalmente se privilegia un modo diferencial de articulación que siempre da como resultado un orden comunitario que absorbe la demanda, movimiento y comunidad. Este orden comunitario da un sentido de plenitud y satisfacción, constituyendo la comunidad bajo un sistema cerrado y estable. Laclau sostiene que la identidad de una comunidad es posible como el resultado de una expansión y articulación equivalencial de un conjunto de discursos y posiciones sociales fijadas que convergen para dar consistencia y sentido de pertenencia al orden amenazado por un elemento exterior o externo (enemigo)

que obstaculiza su plena realización. Para Laclau, Mouffe, Nancy y Esposito, la palabra comunidad es la imposibilidad de la plena realización.

Queda claro que lo que muchos llamaron “comunidad” basado en los antiguos griegos, contractualistas o modernos como Locke, Hobbes Y Rousseau dista de lo que es en realidad. En cuanto a Aristóteles: la comunidad como una asociación de seres humanos en el cual hay presentes elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo; en Locke y Rousseau, siguiendo a Aristóteles: personas que deciden asociarse como comunidad para superar definitivamente los antagonismos. Esto sólo demuestra que la idea de comunidad es sólo una construcción hipotética, es decir, sólo un nombre porque no hay un origen histórico esencial que defina lo que es una comunidad. De hecho Laclau nos pide que echemos un vistazo al presente, como por ejemplo, el caso de los Estados Unidos, esta es una nación de inmigrantes, no hay una raza, un credo o un pensamiento puro o esencial que defina al norteamericano por excelencia porque este es el producto de múltiples posiciones del sujeto, creencias, discursos, que están en constante desplazamiento, lo cual es un obstáculo para la constitución de una identidad pura. Aquí la idea de comunidad es producto de antagonismos, conflictos, etcétera, que llevaron a las migraciones de culturas que conformaron lo que se conoce como comunidad norteamericana; una comunidad pluricultural en donde lo que domina son los antagonismos, el conflicto, una comunidad dislocada, bajo la cual no hay posibilidad de una identidad comunitaria como una identidad univoca; por lo tanto, la idea de comunidad es sólo un nombre sin un origen, no hay un principio natural de organización que demuestre que la comunidad es una superación dialéctica del conflicto, ya sea racial, étnica, de credo, etc., sino que es, en términos de Laclau: la inscripción de las diferencias dentro de una cadena equivalencial. Aunque esté en constante desplazamiento, muestra algo o alguna presencia.

Para Laclau la comunidad es producto del carácter plural y multifacético de grupos o movimientos sociales que buscan reivindicación política, de una manera más simple, es el producto de un tipo específico de interacción política llamado “hegemonía” o intento de construir un símbolo que mejore a plenitud sus condiciones de vida. La comunidad que históricamente concebimos es irrealizable; sin embargo, mediante un discurso universal y vacío lo hacemos posible, es decir, lo creamos de la nada y lo encarnamos en el colectivo bajo un sistema que funcione bajo la idea de asociación, reciprocidad y común acuerdo. Un

enunciado sobre la idea de comunidad que crea lo que el enunciado dice que es la comunidad, lo que a su vez le da vía libre al discurso político para constatar lo que se dice de la comunidad; de esta manera asume la representación de la comunidad como algo real, pues aparece como un discurso preconcebido que explica lo que la comunidad es, su origen puro, esencial y en lo que planea convertirse para mejorar, aunque sólo esté en el imaginario. No obstante, es lo que constata el discurso político como algo real. Quien proclama el discurso por lo general es el líder carismático o el político quien se auto-constituye como representante de la comunidad y quien está constantemente mirando hacía el supuesto pasado puro y esencial que dice representar, así como también –el representante- mira hacia el futuro en donde todos tenemos cabida y prosperidad bajo el símbolo de comunidad.

CONCLUSIÓN GENERAL

Como lo hemos establecido al inicio de este trabajo, el objeto que nos hemos propuesto es establecer el modelo político más adecuado para cumplir el objetivo de la política como lo había planteado Platón y Aristóteles. Sin embargo en los tiempos de los antiguos el camino de la filosofía era muy distinto al camino de la política. Pero el natural impulso del hombre a pensar en todo lo que existe, no sólo en el origen y sentido de la existencia sino en todos los aspectos de la vida diaria del hombre, logró enlazar la vida contemplativa del filósofo con la vida predominantemente operativa del hombre de acción o del político. Este es el anhelo platónico, unir el poder político y la filosofía como lo podemos apreciar en la República.

Sin embargo en este texto también podemos apreciar que a pesar de que platón sigue la vida contemplativa, también podemos ver que lucha por establecer una vida política activa que es el tipo ideal de vida que debe llevar el filósofo. En otros términos, platón es un filósofo, pero también es un político que va a proponer para la polis la forma adecuada de gobierno, la justicia, el bien común etc., temas que se convirtieron desde entonces en problemas filosóficos permanentes.

En Platón encontramos la oscilación entre la vida contemplativa del filósofo y la activa del político, que comienza a manifestarse en “la apología de Sócrates”, en la cual se enfrenta como filósofo con los políticos atenienses que habían condenado a muerte a su maestro, poniendo en boca de Sócrates discursos que giran en torno al ser del filósofo y la justificación de la existencia filosófica dentro de la polis. Este es el legado que nos deja Sócrates y su discípulo Platón cuya verdad es la incesante búsqueda de modelos de excelencia que iluminen el camino del bien. El bien, tal como lo plantean varios autores, se constituye en el fundamento último de la justicia y por consiguiente de la búsqueda de un estado justo que permitiría a sus ciudadanos construir su propia concepción de bien.

Somos distintos como seres sociales, como individuos sociales, pero al tener cada quien la obligación de funcionar en el seno de la comunidad como un actor social, nuestra finalidad es la realización como parte de un grupo, por lo tanto, la plena realización como individuo es la realización como parte de la comunidad.

El problema como lo hemos establecido es que las democracias liberales se constituyeron históricamente mediante estados nacionales que negaron la diversidad cultural a través de un ejercicio antidemocrático que niega el pluralismo, institucionaliza la exclusión y construye así un modelo de comunidad política homogeneizante. Desde la introducción hemos afirmado que las democracias liberales son antidemocráticas hacia su propio interior y las clases sociales son un ejemplo de ello. ¿Qué pasa con la democracia frente a los grupos que no están integrados a estas clases sociales? Las democracias liberales se construyeron para darle satisfacción a las necesidades de la sociedad liberal, y estos grupos o minorías, no responden a los criterios con que los seres humanos han venido organizado su manera de vivir. Sólo los intereses que pueden expresarse en la sociedad son objeto del contrato. Tenemos entonces la tensión entre la sociedad y otros intereses de carácter privado y particular, pero esa tensión epistémica que se ve reflejada en esa lucha histórica entre lo universal y lo particular, entre lo privado y lo público, se van redefiniendo los criterios del contrato. Los que están excluidos del contrato con el tiempo ya harán parte del mismo abriéndose espacio

La tesis de Kant y Habermas sobre un uso real de la razón y del dialogo especializado se complementa con la construcción epistemológica que hace Laclau sobre la contingencia para pensar en la posibilidad de un conocimiento o mentalidad política basada en la contingencia como elemento incluyente que nos induce a vivir como comunidad, respetando y valorando, como una gran aporte para el Estado, toda esa sabiduría, filosofía y saberes, que viene de todas esas diferentes culturas que nos muestra un mundo pluriétnico, heterogéneo, que deciden asociarse para proponer soluciones en condiciones de libertad, mediante normas, leyes, que defiendan la diversidad política, cultural, religiosa, étnica. Rousseau va a proponer un contrato social que permitiría una asociación entre seres humanos distintos en lo cultural, lo social, que deciden reunirse, asociarse, para iniciar un dialogo racional y abierto a la contingencia como un elemento incluyente con el objeto de construir lo más cercano posible a las características de libertad y bondad que se tenían en el estado de naturaleza y una igualdad que mejore las condiciones sociales de todos los ciudadanos que les permita ser sujetos políticos y constructores adecuados de la ley al interior de la república.

Para Kant entre las cualidades morales, es la más sublime la que está movida por los principios generales, la virtud verdadera es la que está movida por principios universales. De esta manera se podrá pensar en criterios morales elevados que le dé sentido aun modelo político a los ojos o el entendimiento de todos. Que sea justo, no porque aspira a un modelo político supremo, definido e inquebrantable, sino porque aspira a un modelo político abierto a la posibilidad y el desafío.

Cualquiera que sea el camino que nos lleve a construir un modelo político justo, tiene que ser incluyente y protector del medio ambiente. Un modelo incluyente mantiene abierta la posibilidad y el desafío para darle una forma y un contenido más justo a las instituciones reguladoras de la justicia, es decir, la posibilidad de reconstituirlas para que pueda reivindicar la diferencia o todas esas particularidades que hoy en día encontramos en esos movimientos sociales que buscan reivindicación política; estas particularidades por otro lado, terminaron rompiendo con lo que Laclau llamo “la cadena equivalencial”, la cual es totalizante o que termina rompiendo con esos elementos ideológicos totalizantes que sostienen esa cadena ideológica. Laclau y Mouffe utilizan la palabra “contingencia” para que la posibilidad y el desafío tengan un espacio político que los reivindique, como sostiene en hegemonía:

En Sorel encontramos no sólo la postulación de un área de contingencia y libertad, que viene a remplazar a los eslabones rotos de la cadena de la necesidad, sino también un esfuerzo por pensar en la especificidad de esa “lógica de la contingencia”, de ese nuevo terreno en que un campo de efectos totalizantes se reconstituye (Laclau & Mouffe, 1987, p. 71).

Laclau y Mouffe llaman contingencia a lo que Amartya Sen llama “imparcialidad abierta” en oposición a la “imparcialidad cerrada”. Esta última, como ya lo hemos desarrollado, el procedimiento para hacer juicios imparciales invoca sólo a miembros de una sociedad o nación determinada, lo que Rawls llama “pueblo dado”, para quienes se hacen los juicios, por lo tanto se crea un modelo específico que elige un tipo de sociedad. El problema es que cuando se elige también se excluye a otros tipos de sociedades con culturas distintas y una posible gran contribución a un mundo cada vez más justo con el ser humano y a miradas distintas. En oposición, Sen nos presenta “la imparcialidad abierta” como el procedimiento para hacer evaluaciones imparciales que tiene necesariamente que

invocar juicios de afuera del grupo focal para evitar el prejuicio, la discriminación y la exclusión.

En el mundo occidental encontramos un modelo político democrático basado en la igualdad, la libertad, sin embargo, si queremos hablar de igualdad y libertad, necesariamente no sólo debemos, sino que tenemos que hablar de inclusión. Un modelo político que proteja, conserve y genere escenarios en donde se pueda llevar a cabo el dialogo entre diferentes culturas, movimientos sociales, bajo el esquema de una relación entre adversarios o una relación agonística, con una visión distinta del mundo moral. Esta discusión o dialogo le abre el camino a la posibilidad y el desafío, que se expresa o toma la forma de fuerzas o voluntades distintas, cuya articulación y dominio de estas fuerzas es lo que Laclau denomina “hegemonía”, concepto que debe ser entendido como la base de la acción política.

Frente al racionalismo del marxismo clásico y su concepción del desarrollo necesario de la historia de acuerdo a leyes, la categoría de hegemonía plantea el tema de la contingencia dentro de la historia, constituyendo de esta manera un aporte fundamental para reflexionar acerca de nuestra compleja realidad.(Giacaglia, 2002, p. 151)

Ante este desafío se erigirá políticamente los intereses de esos grupos o voluntades colectivas mediante la inclusión y la discusión en condiciones de igualdad y libertad para llevar estos intereses al plano político, que incluye, reivindica o hace justicia, para que la idea de una buena vida sea posible para todos. De esta manera se construye el camino que lleva a la contingencia, es decir, la lógica estructural que encontramos en los movimientos sociales o la manera como estos se articulan para alcanzar un objetivo, pluralista, heterogéneo, incluyente por lo tanto común que desafía los dogmas, la privatización de la verdad, las propuestas esencialistas; una visión del mundo unifocal. Romper con todos estos esquemas le abre la posibilidad a la contingencia, lugar o locus donde la sociedad alcanza su identidad política. Es la base de la acción política, lo que Laclau y Mouffe llama hegemonía y el único camino que lleva al Estado justo.

Ernesto Laclau Y Chantal Mouffe, tanto *El Retorno de lo Político* como en *Hegemonía*, hacen una reflexión sobre lo político y la inerradicabilidad tanto de los antagonismos como del conflicto en las relaciones sociales. Se termina haciendo una

crítica al universalismo abstracto de la ilustración, al discurso liberal individualista y racionalista, así como a la concepción esencialista de la totalidad social y se hace una reformulación del proyecto de la izquierda en términos de “democracia radical”, es decir, elaborar una forma verdaderamente política de liberalismo que sin dejar de postular la defensa de los derechos el principio de libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión, presentando así una idea verdaderamente revolucionaria sobre la democracia y el ejercicio político.

En realidad todos somos sujetos múltiples y contradictorios –argumenta Mouffe y Laclau-, habitantes de una diversidad de comunidades, en la que está implícito muchas relaciones sociales en las que participamos desde posiciones subjetivas diversas. Comunidades construidas por una variedad de discursos saturados temporalmente de intersecciones de las diferentes posiciones de subjetivas. De aquí la importancia de la crítica postmoderna de Mouffe y Laclau para desarrollar una filosofía política que haga posible una nueva forma de individualidad verdaderamente plural y democrática.

Una filosofía de esta clase no supone un fundamento racional de la democracia, ni da respuesta a las preguntas relativas a la naturaleza de los asuntos políticos y del mejor régimen como se ha hecho desde los antiguos como Platón, Aristóteles; modernos como Maquiavelo y Hobbes; hasta contemporáneos como Rawls Y Habermas.

A diferencia de lo que Platón dice en el mito de la caverna, hay que permanecer en la caverna e interpretar para los conciudadanos el mundo de los sentidos que compartamos y la estrategia entre otras como sugerencia, es la política de una democracia radical. Nada garantiza el éxito de la política de la democracia radical, sin embargo, esto no impide que la democracia radical sea un proyecto que persiga la profundización del proyecto democrático de modernidad, catalogado por Mouffe y Laclau como un proyecto inconcluso de la ilustración.

Esta estrategia del ejercicio político que Mouffe y Laclau han llamado democracia radical, obliga a los estados a abandonar el universalismo abstracto de la ilustración, la concepción esencialista de la totalidad social y el mito de un sujeto unitario propio del comunitarismo.

El proyecto político de la Ilustración descansa sobre un esquema netamente individualista. Este individualismo no debemos superarlo, tratando de establecer una alianza entre intereses dados, sino modificando realmente la identidad misma de estas fuerzas para que la defensa de los intereses de los de unos no se persiga a expensas de los derechos de los otros, como por ejemplo, el derecho de los trabajadores no se persiga a expensas de los derechos de las mujeres, los inmigrantes o los consumidores; Las relaciones agonísticas son fundamentales en la elaboración de este ejercicio político. De esta manera se logra establecer equivalencia entre las luchas diferentes. Para Mouffe y Laclau es necesario establecer una equivalencia entre las luchas diferentes, pues sólo en estas circunstancias las luchas contra el poder se convierte en verdad en luchas democráticas.

La creación de las nuevas posiciones subjetivas –Antonio Gramsci fue el único marxista que lo entendió- moldearan la definición de realidad que suministrara la forma de la experiencia política y servirá como matriz para la construcción de una cierta clase de sujeto. Algunos de los conceptos claves del liberalismo como libertad, igualdad, son netamente individualistas, el liberalismo descansa sobre un esquema netamente individualista, lo cual impide el establecimiento de una “cadena equivalencial democrática”, pues este individualismo sólo adquiere forma política mediante el consenso racional que elimina los antagonismo y crea condiciones totalitarias que causa su propia destrucción, esto es lo que aparentemente –sostiene Mouffe- el proyecto de la ilustración, retomado nuevamente por Rawls y Habermas no pudieron contemplar. Laclau y Mouffe sostiene que es necesario crear las condiciones de una cadena equivalencial mediante la convergencia de diferentes posiciones subjetivas –es fundamental en este ejercicio político las relaciones agonísticas- que moldearan, como ya lo hemos señalado, la definición de realidad, un nuevo sentido común, que suministrara la forma de la experiencia política y servirá como matriz para la construcción de una cierta clase de sujeto. Esto es central en el campo de los derechos y el pluralismo político.

Debido a la importancia que se le otorga a lo particular, a las diferentes formas de racionalidad, el camino a la democracia radical coincide paradójicamente con algunas de las corrientes principales del pensamiento conservador. Uno de los puntos

en que el pensamiento conservador insiste con más énfasis es su crítica al racionalismo y al universalismo de la Ilustración, crítica que comparte con el pensamiento postmodernista. Esta proximidad explicaría por qué Habermas ha tildado de conservadores a ciertos postmodernistas.

En realidad las afinidades entre democracia radical y el pensamiento conservador no se encuentran en el plano de lo político, sino en el hecho de que a diferencia del liberalismo y el marxismo, ambas doctrinas de reconciliación y dominio, la filosofía conservadora se basa en la finitud, la imperfección y los límites del ser humano. Esto no lleva inevitablemente a la defensa del statu quo ni a una visión antidemocrática, pues se presta a diversos tipos de articulación como ya lo hemos planteado desde Mouffe y Laclau.

Mouffe, en el retorno de lo político, (Mouffe, 1999) nos presenta la concepción política de Michael Oakeshott, que atribuye un papel central a las “tradiciones de conducta” existentes y que ve en la acción política “la persecución de una sugerencia” muy útil y productiva para la formulación de la democracia radical. Si uno considera que la tradición liberal democrática es la principal tradición de conducta de nuestras sociedades, esto también puede concebir –ya como actividad política basada en el dialogo o en la intersección de posiciones subjetivas- la extensión de la revolución democrática y el desarrollo de las luchas por la igualdad y la libertad en todos los terrenos de la vida social como persecución de estas sugerencias o insinuaciones presentes en el discurso democrático liberal.

Mouffe nos deja claro que este intelectual conservador, filósofo británico, interesado en la filosofía política, no es consciente de la potencialidad radical de sus argumentos, sin embargo, nos da un buen ejemplo de ello al discutir el status legal de las mujeres, “declara que los ordenamientos que constituyen una sociedad capaz de actividad política, ya se trate de costumbres, instituciones, leyes o decisiones diplomáticas, son al mismo tiempo coherentes e incoherente; forman un dibujo y al mismo tiempo sugiere simpatía por lo que no aparece del todo en este dibujo”(Chantal Mouffe, 1999,P. 36). La actividad política es la exploración de esa simpatía y en consecuencia, el razonamiento político pertinente será exposición convincente de una simpatía presente, pero aún sin seguimiento y demostración convincente de que este es

el momento adecuado para reconocerlo. Precisamente de esta manera es uno capaz de reconocer la igualdad legal de las mujeres e inmediatamente se advierte la utilidad de este tipo de razonamiento para la justificación de la extensión de los principios democráticos.

En el lenguaje racional abierto, indeterminado, de la tradición democrática siempre tiene a mano varias estrategias posible, no sólo en el sentido de las diferentes interpretaciones que se pueden hacer del mismo elemento, sino también el modo en que es posible poner unas contra otras algunas partes o aspectos de la tradición, así comprendió Gramsci lo político, creando así nuevas posiciones subjetivas que moldearan la definición de realidad, esto generara un nuevo sentido común, este es el verdadero papel de la tradición en su ejercicio de crear un lenguaje compuesto, heterogéneo, abierto y en última instancia indeterminado. Así iluminada la democracia radical, estaremos en condiciones de pensar la política de la democracia radical a través de la noción de tradición, en donde lo más importante o fundamental es cargar el acento en el carácter compuesto, heterogéneo, abierto y en última instancia indeterminado del lenguaje en el ejercicio político. Esto nos obliga a abandonar el universalismo, las concepciones esencialistas de la totalidad social, la concepción liberal del “yo sin trabas”, la idea comunitarista de un “yo situado”, pues no pertenecemos a una sola comunidad definida empírica o incluso geográficamente, así mismo esta comunidad tampoco podría ser unificada por una sola idea del bien común.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles. (1989). *Política*. (M. Briceño, Ed.). Bogotá: Instituto Caro Y Cuervo.
- Capel, P. (2017). De Gramsci a Laclau, claves del discurso político y la fractura social. Retrieved from <https://beersandpolitics.com/gramsci-laclau-claves-del-discurso-politico-la-fractura-social/>
- De Sousa, B. (2003). Reinventar La Democracia. In *La caída del Angelus novus: Ensayos para una nueva teoría social*. (Colección e, pp. 271–305). Bogotá: ILSA. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>
- Ferrajoli, L. (2003). Sobre la definición de " democracia": Una discusión con Michelangelo Bovero. *Isonomia*, (19), 227–241.
- García, N. (2012). *Culturas híbridas*. Debolsillo.
- Giacaglia, M. (2002). Hegemonía, concepto clave para pensar la política. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 10, 171–159. Retrieved from <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28801009>
- Gramsci, A., & Paggi, L. (1981). *Escritos políticos 1917-1933*. México: CAM.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del Otro. Estudios de Teoría política*. (G. Velasco, Juan; Vilar, Ed.). Barcelona: paidós.
- Habermas, J. (2005). Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa. *Polis. Revista Latinoamericana*, 10(1–8), 18–21. <https://doi.org/10.4000/polis.7473>
- KANT, E. (1981). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2005). *La razón Populista*. Buenos Aires: FCE.
- Laclau, E. (2012). *La razón populista*. Fondo de cultura Económica.
- Laclau, E. (2013a). Representación y Movimientos Sociales. *Izquierdas*, (15), 214–223.
- Laclau, E. (2013b). Representación y Movimientos Sociales. *Izquierdas*, 15, 214–223.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Economica USA.
- Laclau, E., & Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI. Retrieved from <http://www.inabima.org/BibliotecaInabima2/L/Laclau, Ernesto y>

- Chantal Mouffe - Hegemon%EDa y estrategia socialista/Laclau, Ernesto y Mouffe,
Chantal - Hegemonia y estrategia socialista.pdf
- Locke, J. (1999). *Ensayo y carta sobre la tolerancia*. (C. Mellizo, Ed.). Alianza.
- Magallón, p. C. (2005). Identidad y conflicto desde el pensamiento de Chantal Mouffe. *Riff-Raff. Revista de Pensamiento y Cultura*, 27(Segunda época), 96–119.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós.
- O'donnell, G. (2004). *Notas sobre la democracia en América Latina. La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. El debate conceptual sobre la democracia*.
- Plejánov, J. (2007). *El papel del individuo en la historia (1898)*. Editorial Grijalbo, Colección (Colección 7). Grijalbo.
- Sabine, G. H. (1965). *Historia de la teoría política*.