

## ENTREVISTA

### Pluralismo agonista: la teoría ante la política

(Entrevista con Chantal Mouffe)

ANTONELLA ATTILI

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Chantal Mouffe es investigadora del Center for the Study of Democracy de la Universidad de Westminster en Londres y miembro del Collège International de Philosophie en París. Recientemente estuvo en México, invitada por el Centro de Estudios Sociológicos del Colegio de México, para impartir el Seminario «Controversias centrales en la teoría

democrática» (25-29 de marzo de 1996). En el marco de ese seminario se realizó la entrevista de la que presentamos una parte. Entre sus publicaciones, destacan *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (en colaboración con E. Laclau), Verso, 1985, y *The Return of the Political*, Verso, 1993.

*Pregunta.* Ante una modernidad cuestionada desde distintos ángulos y puntos de vista teóricos, ¿cuáles te parecen las aportaciones más relevantes y sugerentes que sería oportuno tener en cuenta para avanzar en una reflexión sobre política a la altura de las exigencias que los tiempos plantean? ¿Qué propondrías, como condiciones o conceptos o puntos críticos, para pensar lo político hoy?

*Respuesta.* Más que hablar de modernidad prefiero hablar de la Ilustración, porque el concepto de modernidad se ha empleado de distintas maneras. Por ejemplo, se ubica el inicio de la modernidad en distintas épocas, mientras que si hablamos de la Ilustración por lo menos se puede ser un poco más precisos al respecto.

Personalmente me inscribo como una defensora del aspecto democrático, del aspecto político de la Ilustración. Mi crítica está dirigida a lo que llamo el aspecto epistemológico, es decir, al racionalismo y al universalismo. Contrariamente a lo que sostiene Habermas, yo creo que se puede separar perfectamente el aspecto político del aspecto epistemológico. En este sentido, sigo la posición defendida por Hans Blumenberg en su libro *La legitimidad de la era moderna*, donde afirma que hay que distinguir dos lógicas en la Ilustración que, si bien se han articulado históricamente, pueden ser separadas: una es la lógica de la *self assertion*, a la que llamo la lógica política, y la otra es la lógica de la *self grounding*, que llamo la problemática epistemológica, del racionalismo y del

universalismo. Además, la posición de Blumenberg me parece particularmente interesante porque muestra que en realidad el aspecto epistemológico, el racionalismo, no representa algo específicamente moderno sino la reocupación de una posición premoderna. Es decir, se trata de una manera de dar una respuesta distinta, nueva, a una pregunta que sigue siendo una pregunta premoderna.

Todo ello nos permite pensar, entonces, cómo en realidad para llegar a ser completamente moderno hay que poner en cuestión el racionalismo. Blumenberg ofrece una manera muy interesante para mostrar que Habermas no tiene absolutamente razón, cuando afirma que no se puede defender hoy en día la postura democrática si se pone en cuestión el racionalismo y el universalismo. En efecto, la posición de Blumenberg nos permite pensar que es exactamente lo contrario. Una de mis tesis principales para pensar la política moderna, la política *democrática* moderna, y las tareas que se plantean para nosotros hoy en día, señala que es preciso poner en cuestión el lazo que ha sido establecido entre el racionalismo-universalismo y el proyecto democrático.

\* \* \*

P. A esta recuperación de la lógica de la autoafirmación, desligada del proyecto racional-universalista *strictu sensu*, está íntimamente ligada tu propia interpretación de lo político. Desde tu perspectiva, ¿qué es *enfáticamente* político? ¿Desde cuáles nudos problemáticos (decisión y/o su crisis, lo común, cálculo, poder, conflicto, previsión-consecuencias) caracterizarías la política en sus rasgos más generales?

R. Parto de la distinción entre lo que llamo lo político y la política. No soy la primera en hacer esa distinción, pero me parece que yo la uso de una manera distinta. En general los que hacen esta distinción —pienso en Claude Lefort, Hanna Arendt en cierto aspecto, en Sheldon Wolin— entienden *lo* político en el sentido noble, mientras *la* política es para ellos la politiquería de los compromisos. Por mi parte, soy más bien schmittiana en el sentido de proponer, de reservar la palabra *lo político* para determinar la dimensión reprimida de la hostilidad, la dimensión del antagonismo que es propia de las relaciones humanas y es una dimensión inerradicable. *La* política es todo el conjunto de prácticas que intentan establecer un orden, organizar la coexistencia humana en condiciones que están atravesadas siempre por esa dimensión de lo político, y entonces por eso la política siempre tiene como virtud la capacidad de crear la unidad en condiciones de división y conflicto.

De alguna manera, se podría definir mi posición como una posición hobbesiano-democrática. Hace un momento me referí a Schmitt, pero habría podido remitirme a Hobbes; parto de una problemática hobbesiana, sólo que la reformularía de manera distinta. Por ejemplo, hablaría más bien de *lucha entre grupos* (en este sentido soy más schmittiana) y no entre individuos; pero esa dimensión de la guerra de todos contra todos, es aquello a lo que quiero referirme cuando hablo de *lo político*. Mi posición, sin embargo, diverge de la de Hobbes en que, aun cuando reconozco la dimensión del conflicto, no concluyo que «por lo tanto» sólo puede haber orden mediante un régimen autoritario. A partir de estas premisas Schmitt y Hobbes llegan a una posición autoritaria, mientras que yo, partiendo de premisas muy similares, trato de pensar la democracia.

Recurrir a un poder autoritario no es la única manera de crear orden. La democracia es precisamente imaginar cuáles son las instituciones, los mecanismos que permiten crear orden en una situación, que es siempre una situación conflictiva.

En general, los que parten de esa visión que yo propongo de lo político siempre terminan defendiendo una posición autoritaria conservadora; yo por mi parte estoy tratando justamente de pensar la democracia a partir de esa visión, porque creo que es una visión acertada. Para poder pensar la democracia no hay que negar la dimensión del conflicto y del antagonismo, porque justo por ello no nos ponemos en condiciones de pensar la democracia; hay que aceptar el desafío que nos proponen Hobbes y Schmitt y mostrar que ellos se equivocaron al pensar que solamente puede haber un orden autoritario y, por el contrario, mostrar que hay posibilidad de pensar la democracia aun partiendo de esa visión conflictiva de *lo político*.

\* \* \*

P. En Hobbes está presente la pretensión de superar los «poderes indirectos»; por su parte, Schmitt quiere superar los efectos disgregadores, los intereses particulares, partidistas, de la democracia de masas; ambos pretenden si no anular por lo menos controlar el pluralismo y dar una solución centralizada y autoritaria, «absolutista» en el caso de Hobbes, «totalitaria» en el caso de Schmitt. En tu caso, ¿el pluralismo permitiría que lo político-antagónico no tuviera necesariamente una solución conservadora, antimoderna, y que hiciera posible desembocar en una propuesta teórica de democracia pluralista contemporánea?

R. Sí, tienes razón, el concepto clave de diferencia es el concepto de pluralismo, porque lo cierto es que Schmitt habla de pluralismo, pero se trata de un pluralismo que se limita a la pluralidad de los Estados y de los sistemas políticos. Evidentemente para él no puede haber pluralismo en el interior de una sociedad porque o existe un orden y entonces el Estado tiene que reprimir el pluralismo o bien, si hay pluralismo, no puede haber orden. Por este motivo Schmitt es incapaz de reconocer la especificidad de la democracia liberal pluralista, en tanto régimen nuevo y, en consecuencia, lo considera únicamente como un régimen inviable, contradictorio, ya que para él la democracia niega el liberalismo, y viceversa.

Yo por el contrario trato de pensar la especificidad de la democracia moderna, en tanto articulación de dos tradiciones: la tradición de la democracia y la tradición del liberalismo. Creo que es muy importante concebir la democracia moderna como articulación de estas tradiciones, porque quienes hacen hincapié exclusivamente en el elemento democrático, aun añadiendo el elemento moderno, no son capaces de pensar la centralidad del pluralismo. Y ello se debe a que la idea del pluralismo no proviene de la concepción democrática. Podemos darle vuelta a la vía democrática por todos lados y de ahí no se deduce la idea pluralista. En este sentido, creo que Schmitt tiene razón cuando dice que la democracia es compatible con un régimen autoritario, bolchevismo o nazismo, pero que no es compatible con el liberalismo. Evidentemente él entiende «democracia» en un sentido distinto al nuestro, pero etimológicamente tiene todo el derecho de entenderla así. Nosotros vivimos una forma de vida en la cual ya se han articulado esas dos tradiciones y no podemos pensar la democracia fuera del liberalismo.

Pero la idea misma del pluralismo fue introducida en la tradición democrática a través del liberalismo, si bien en mi trabajo soy bastante crítica de muchos aspectos de esta corriente, creo que es muy importante reconocer que hay una enorme contribución del liberalismo a la democracia moderna, precisamente la idea de pluralismo.

En este sentido, cuando hoy en día se habla de «liberalismo político» personalmente prefiero hablar de «liberalismo ético-político»: en parte para diferenciar mi posición de la de Hobbes y, en parte, para enfatizar el elemento normativo, de esa visión del liberalismo. Esto es, no se trata de un liberalismo neutro. Es un liberalismo en el que el valor del pluralismo constituye realmente un valor central. Creo que justamente es lo que permitiría la aparición de un régimen (en el sentido de *politeia*) nuevo: la democracia moderna. Desde luego, ni Schmitt ni Hobbes pueden reconocerlo, precisamente porque son incapaces de pensar el pluralismo.

Mi propuesta es ver cómo la democracia moderna tiene que ser entendida esencialmente como democracia pluralista. Por eso es muy importante ser capaces de conceptualizar bien el pluralismo: no verlo meramente como un hecho, sino como un principio axiológico.

\* \* \*

P. Para una adecuada percepción de la política contemporánea, según tu propuesta, sería necesario aceptar sin ambages el conflicto como dato, como horizonte siempre posible y razón de ser de la política, considerando los elementos que posibiliten su solución en el marco pacífico y procedimental de la democracia. En este contexto, ¿qué tipo de conflicto o de antagonismo reconocerías como específicamente político (a partir de qué elementos o características) y qué debe ser resuelto políticamente en el marco de la política democrática?

R. Con respecto al conflicto, creo que la especificidad de la democracia moderna radica en el reconocimiento y la legitimación del conflicto. Evidentemente el conflicto ha existido en todas las sociedades, pero antes se trataba de erradicar completamente; la democracia liberal pluralista es la primera sociedad (en este sentido Maquiavelo es el *grand-father* de esa visión) que considerará el conflicto como una cosa buena, como una cosa sana y como algo que no debe erradicarse, sino que se va a legitimar. En la medida en que se legitima el conflicto, es necesario crear las instituciones que permiten precisamente la legitimación y a la vez la resolución de esos conflictos.

Con respecto al problema de qué es lo político, para mí no se trata de responder esa cuestión definiendo una esencia. No creo que exista ningún tipo de relaciones que sea esencialmente político. Sin embargo, lo político —en tanto antagonismo— emerge, puede emerger a partir de cualquier tipo de relaciones sociales en el momento en que esas relaciones son construidas bajo la forma del antagonismo, bajo la forma amigo-enemigo. En ese sentido lo político puede emerger a partir de las relaciones entre hombres y mujeres, entre las relaciones sociales de tipo religioso, de tipo étnico, económico, de cualquier tipo. No hay ninguna área que sea, podríamos decir, 'inmune' a una politización, pero tampoco hay área privilegiada.

Por ejemplo, un área privilegiada en principio fue la de las relaciones entre clases sociales, actualmente en muchos países éstas han dejado de ser *políticas*, porque ya no

se construyen sobre la base amigo-enemigo y ni siquiera amigo-adversario; mientras que otras relaciones que no eran consideradas en absoluto como políticas, como es el caso de las relaciones religiosas, se han politizado. Esta es una manera de demostrar que el antagonismo nunca desaparece, porque el antagonismo puede desaparecer o por lo menos perder su importancia en un campo, pero aparecer en otro. Este es uno de los grandes problemas que vivimos hoy en día tras el colapso de los países del Este y la crisis del marxismo: se piensa que el antagonismo ha desaparecido porque las relaciones de clases no son en general, en la mayoría de los países, relaciones antagónicas. Se pensó en el «fin de la historia» y en la desaparición del antagonismo. Pero ahora estamos viviendo el antagonismo que se manifiesta a partir de relaciones étnicas, de relaciones religiosas, etc. Así, lo político es algo que emerge de muchas formas, y es muy importante reconocerlo para imaginar cómo se puede actuar para prevenir esas manifestaciones del antagonismo y, por otra parte, para intentar resolverlas en el momento en que emergen.

Acabo de hacer referencia a dos términos que para mí son muy importantes: el enemigo y el adversario. Y son importantes porque la tarea principal de una democracia moderna consiste en intentar transformar el antagonismo en agonismo. Reconocer esa presencia, esa inerradicabilidad del antagonismo en las relaciones sociales, no es de ninguna manera celebrarlo. El antagonismo es algo negativo para la política democrática. Al afirmar que hay que legitimar el conflicto, que el conflicto es algo sano, no se quiere decir que cualquier tipo de conflicto sea bueno para una sociedad o que tenga que ser fomentado.

Para mí, la gran tarea en una democracia moderna pluralista es tratar de encontrar las instituciones, las prácticas o los discursos que permitan transformar el antagonismo en agonismo, y es ahí donde la distinción entre amigo y adversario juega un papel importante, porque yo defino como antagonismo una relación amigo-enemigo y como agonismo una relación entre adversarios. Al interior de una democracia pluralista es importante que haya lucha entre adversarios y no entre enemigos.

Sigue habiendo siempre enemigos y éstos son los que ponen en cuestión las bases, los principios mismos de la democracia liberal. No se pueden legitimar sus demandas; no se les va a hacer miembros participantes del debate, de la confrontación. Pero al interior del debate de la comunidad de ciudadanos es muy importante que haya la posibilidad de que el conflicto se manifieste. Que se manifieste no bajo la forma del antagonismo, sino bajo la forma de lo que llamo el *agonismo*; es decir, que los grupos que se enfrentan tienen que respetarse mutuamente. Evidentemente es importante luchar para afirmar la propia visión; por ejemplo, si luchamos contra un grupo de sexistas o de racistas evidentemente queremos transformarlos y acabar con esas relaciones. Pero, en una democracia pluralista, ello se hace de manera que no impida a los adversarios ejercer el derecho legítimo de expresar su posición. Por el contrario, al enemigo uno no le da la legitimidad, el enemigo no es considerado como una diferencia legítima. El adversario, sí, es una diferencia legítima al interior de la comunidad y por ello decía que es muy importante hacer esa distinción.

Distinción que Schmitt evidentemente era incapaz de hacer, porque habla únicamente en términos de amigos y enemigos. Para él, no existe la posibilidad del adversario y, en consecuencia, del pluralismo. Para que haya pluralismo debe haber, justamente, la posición de adversario porque es lo propio al interior del estado pluralista.

Al no reconocer la posibilidad de transformar el antagonismo en agonismo, al enemigo en adversario, Schmitt es incapaz de pensar la especificidad de la democracia pluralista.

\* \* \*

P. Tu postura caracteriza la política como conflicto, como lucha, como antagonismo así como la posibilidad de su superación; reconoce entonces la política también como composición, como producción de orden, de paz, de instituciones en el marco de una democracia liberal y pluralista. Todo esto plantea sin duda tensiones al tratar de pensar la relación entre conflicto y orden, entre confrontación y vida en común. ¿Cómo la ilustrarías?

R. La política tiene como objetivo la creación de un orden. Pero un orden puede ser conflictivo, el consenso puede ser de tipo conflictivo. «Orden» no implica algo estático. Sin embargo, para que un orden dé espacio al conflicto y para que haya «adversarios» y no enemigos, es muy importante que también haya consenso; una sociedad democrática pluralista necesita consenso.

Se es adversario en la medida en la que se tienen interpretaciones distintas, conflictivas de los principios ético-políticos que se comparten. El consenso es importante para crear el marco en el que se desarrolla el enfrentamiento. Ese marco común es la adhesión a los principios ético-políticos del régimen liberal democrático que son libertad e igualdad para todos. En torno a eso debe existir consenso.

Pero evidentemente los principios no existen sino a través de sus interpretaciones. Puede haber muchísimas interpretaciones de los principios ético-políticos y hay que reconocer que son legítimas: puede haber, por ejemplo, una interpretación neoliberal, una interpretación socialdemócrata, una interpretación radicaldemócrata —como la que propongo. Nunca quisiera presentar «mi» interpretación de los principios como «la única», verdadera y correcta. Los neoliberales también tienen derecho a defender legítimamente su interpretación, y aquella que se vuelve hegemónica, será capaz de ganar para su visión a otros; aunque no a todos, pero una parte suficiente para que se cree un consenso, un sentido común sobre la interpretación de esos valores. Y justo porque es importante el consenso sobre los principios y el disenso sobre la interpretación, he propuesto volver a pensar la cuestión de la ciudadanía.

En los años recientes se ha puesto mucho énfasis en la importancia de recuperar la dimensión de la ciudadanía, postura con la cual estoy de acuerdo. Pero cuando se dice que en tanto ciudadanos debemos tener la misma visión del bien común, me parece que la tendencia predominante es pensar que «tenemos que ser ciudadanos», lo que se quiere decir es que debemos ser todos ciudadanos de la misma manera y, en consecuencia, debemos aceptar la misma interpretación de los principios ético-políticos. Ésta no es en absoluto una posición que sea compatible con la democracia pluralista: cada grupo va a producir ciudadanos en forma distinta, tendremos una concepción radicaldemocrática de la ciudadanía en la cual los grupos que se organizan a partir de una interpretación radicaldemocrática; habrá una forma neoliberal de la ciudadanía, una forma socialdemócrata de la ciudadanía. Todas ellas son justamente maneras distintas de confrontarse en torno a la idea del bien común. En efecto, la idea del bien común es una idea importante

a condición de reconocer que es únicamente un *horizonte* de la política, es algo que nunca es alcanzable.

Los grupos se organizan con miras al bien común pero habrá siempre —y debe haber siempre— ideas plurales del bien común, varias interpretaciones del bien común. Esa es la lucha en torno a la idea del bien común, que me parece constituye aquel *enjeux* de la lucha de los ciudadanos.

\* \* \*

P. A partir de esta lucha o competencia por la afirmación agonística de valores no sólo se explica lo político como conflicto, sino también se sugiere la clave —pluralista— a través de la cual la política crea instituciones y promueve maneras de convivencia. ¿Cómo entender concretamente el conflicto agonístico en tanto valor?

R. Aquí, hay dos puntos sobre los que quisiera detenerme. Por una parte, yo ligo la dimensión del conflicto en la sociedad al pluralismo de los valores; es decir, al hecho de que justamente habrá siempre interpretaciones distintas hasta de un mismo valor. En ese aspecto, me parece que, por ejemplo, Isaiah Berlin se equivoca al considerar que el conflicto del pluralismo de los valores solamente debe ser reconocido ante la presencia de distintos valores. Pero de la libertad y de la igualdad existen múltiples interpretaciones.

El pluralismo de valores es también interno a cada valor y no hay *una* solución correcta; digamos, nadie va a poder definir cuál es el *verdadero* sentido de la libertad. Esto es justo lo que los filósofos políticos han pretendido hacer, pero es absolutamente imposible. Además pensar que se pueda dar «la verdad» sobre lo que es la libertad o lo que es la igualdad, es precisamente lo más negativo en cierto tipo de filosofía política. Hay evidentemente un papel importante para la filosofía política que consiste en proporcionar varios vocabularios, proveer varias redescpciones —como diría Rorty— de lo que son libertad e igualdad. Ese vocabulario es importante a condición de comprender que el papel de filósofo político en ese sentido es el de permitir articular de ciertas maneras los valores, pero nunca el de decir la «verdad» sobre los valores.

Dicho pluralismo de valores es importante porque explica la permanencia del conflicto, pero también —para tocar el otro punto al que tú querías hacer referencia— hay que subrayar que los conflictos en la sociedad son positivos para la sociedad misma cuando se plantean como luchas respecto de la interpretación de los valores. Esto es, discutíamos anteriormente cuáles son los conflictos buenos y cuáles los malos; creo que los malos son los conflictos que se plantean como cuestión de facciones, como diría Maquiavelo. Siempre me ha interesado tratar por qué Maquiavelo, por una parte, en *Los discursos* dice que el conflicto es una cosa muy importante en Roma entre *i grandi* (los poderosos) y el *popolo*, pero por otra parte en *La historia de Florencia* habla de lo negativo de la lucha de las facciones. La diferencia consiste en que era distinta la manera en la que se articulaban los conflictos. Las facciones suponen simplemente un conflicto a partir de la defensa de intereses particulares, sin que haya referencia al bien común, a una visión común. Esos conflictos evidentemente no son positivos para la sociedad, pero cuando éstos se plantean a otro nivel, a nivel de una interpretación del bien común, éstos sí son conflictos muy vitales, sanos (aunque no me gusta la palabra

sano): eso lleva a una verdadera vida democrática, a un verdadero pluralismo, pero es porque va más allá de una mera cuestión de intereses. Esto es en realidad lo que Gramsci entiende en términos de hegemonía, que implica justamente una especie de tendencia a la universalización, una visión hacia algo que va a buscar defender no solamente mis intereses, sino una articulación más amplia de los intereses de un grupo organizado en torno de una visión del bien común.

\* \* \*

P. Acerca de la dificultad de la filosofía, específicamente de gran parte de las filosofías políticas contemporáneas, por lograr una aceptación siempre más amplia de este carácter conflictivo, inestable, precario de las relaciones y de las construcciones políticas que pueda dar lugar a un pensamiento teórico político, realmente *político* (no de otro tipo), y junto con ello está la necesidad de conceptualizar categorías y criterios generalizables y promovibles para pensar las *posibilidades* de la política (en el sentido de pensar la política así *como de hecho es* pero, a la vez, como *lo que puede llegar a ser*, lo que puede ofrecer la política a pesar de ser conflictiva, precaria, etc). En ese sentido ¿cómo plantearías pensar la relación entre una aceptación, digamos, reconciliada de la contingencia política: que se sienta 'cómoda' con la presencia de estos factores contingentes, pero que a la vez pueda dar espacio a las categorías propiamente filosóficas? Es una preocupación, digamos, de tipo 'análisis de la técnica filosófica': ¿cómo crees que se pueda intentar conciliar de manera fructífera esta oportuna aceptación de la contingencia a nivel teórico con las características y las pretensiones que tiene el análisis filosófico-político?

R. De alguna manera puede decirse que «filosofía política» es una reunión de términos contradictorios. Desde mi planteamiento de lo político, en el que se indican los límites de lo racional y con ello va implícita la imposibilidad de un dominio total de la razón, pensar el proyecto filosófico —que por muchas razones se puede identificar como un proyecto de *maîtrise*, de dominio—, pensar que uno pueda hacer una «filosofía política» es una imposibilidad. Esa es una de las razones por las que tal vez Arendt nunca se quiso reconocer como filósofa política, porque estaba conciente de que había algo que no andaba bien, que había demasiada contradicción. Por eso, cuando hablo de filosofía política (y de algun manera me defino como «filósofa política»), siempre insisto en que lo que estoy tratando de hacer es una filosofía posmetafísica. También podría llamarla una filosofía política «*debole*», para retomar la expresión de Vattimo. Es justamente pensar qué queda del proyecto de la filosofía política una vez que se acepta realmente la contingencia, cuando se acepta situarse en un campo posmetafísico.

Algunos autores, por ejemplo Rorty, dicen que no queda nada del proyecto de la filosofía política: realmente la filosofía simplemente puede tener, de pronto, un papel profílico, pero no puede contribuir con nada positivo. Al respecto estoy en desacuerdo con Rorty y creo que es una de las razones por las que al hablar de política tiene una posición tan poco interesante y tan blanda, *wishy-washy*, banal. Me explico.

Él piensa que lo que queda de dicho proyecto es el pragmatismo, entendido a su manera. Piensa que se puede hablar de política en términos familiares, banales; que la



política es una cuestión de saber cómo es que se puede hacer que la gente sea más amable en las relaciones con los demás. Creo que esa incapacidad de Rorty de aprender la dimensión antagónica de lo político es causada por el rechazo de todo tipo de análisis teórico del dominio de lo político.

Pienso que hay que distinguir entre dos aspectos. Estoy de acuerdo con Rorty acerca de que la democracia liberal no necesita de fundamentos filosóficos, que no se le pueden dar; que no se trata de proporcionar argumentos filosóficos para justificar que es la forma de vida que corresponde a la racionalidad o a la esencia del hombre. Estoy en contra de este tipo de filosofía política porque me parece que es inútil y realmente una pérdida de tiempo. Pero ello no quiere decir que la democracia no se pueda alimentar de una reflexión que podemos llamar teórica y que se puede llamar filosofía sobre la política.

Personalmente intento esta reflexión sobre el antagonismo a partir de la obra de Derrida, mostrando la relevancia de las concepciones derridianas como la de indecidibilidad y decisión para una visión de lo político. Un concepto que juega un papel muy importante en toda mi reflexión es el concepto de «exterior constitutivo». No es un término empleado por Derrida sino por otros. Algunos autores como Henry Steton han empleado «exterior constitutivo» para referirse a un rasgo común de todo un conjunto de nociones en Derrida como «*supplément*», «*différence*».

Toda esa reflexión filosófica me parece que es muy importante para entender por qué el antagonismo es inerradicable y que en ese nivel tiene una importancia fundamental. Es una reflexión que bien se puede llamar de filosofía política, pues nos ayuda a aprehender la naturaleza de la democracia pluralista y a formular algunas preguntas fundamentales. Y justamente éste es un primer aspecto en el que una filosofía posmetafísica puede existir.

Un segundo aspecto atañe a la filosofía en su función de formular vocabularios, interpretaciones; como por ejemplo elaboraciones de nociones como «igualdad», «libertad», o reformulaciones de la idea de justicia. Entendida, desde este punto de vista, se puede considerar la concepción de Rawls de una manera completamente distinta, ya no como proveyendo la solución a cuáles son los principios de la justicia, sino aportando un vocabulario para articular una visión de la justicia. Y desde ese punto de vista, me parece que se trata de un vocabulario bastante progresista. ¡Ojalá fuera el vocabulario dominante en Estados Unidos, por ejemplo! Cuando uno ve conflictos entre ideas de la justicia como la de Nozick, la de Hayeck, la de Rawls, evidentemente yo estaría en favor de la hegemonía de la visión rawlsiana.

Donde Rawls se equivoca es en pensar que va a proporcionar *la* solución. La lucha de Rawls es una lucha que se juega a nivel de la hegemonía, o por lo menos, si la visión de Rawls se convertirá en dominante, es porque se volverá hegemónica.

Una filosofía política posmetafísica como la que propongo consiste en formular argumentos, formular vocabularios que van a permitir argumentar en torno a la libertad, en torno a la igualdad, en torno a la justicia. Repito, me parece que la filosofía política es necesaria e importante; pero, nuevamente, ésta es una visión que reconoce también sus límites. Lo que debe ser abandonado completamente es la problemática de Leo Strauss acerca de la definición del buen régimen; eso es el tipo de pregunta que una filosofía posmetafísica rechaza. Pero también creo que la filosofía política sigue teniendo un papel bastante importante hoy en día en la lucha democrática. Por una parte

—diría— el ejercicio filosófico-político sirve para entender las condiciones de esa lucha y, por otra parte, ayuda a intervenir en ella para contribuir a la creación y a la transformación de las identidades democráticas.

\* \* \*

P. En el marco de la filosofía occidental se persiguió el objetivo de racionalizar la política ocupándose de las pasiones, de los deseos, con la tendencia predominante a resolver la cuestión en términos de «control», «dominio» por parte de la razón. Casi pretendiendo domesticar el conflicto aniquilándolo, eliminándolo; una estrategia que afirmaba la racionalidad a expensas de lo irracional, términos entre los que se planteaba una oposición diametral. Para contribuir a pensar la racionalización política y de la política procurando avanzar en el campo de la comprensión o 'traducción' de las pasiones, pero sin que dicho acercamiento implique necesariamente la avanzada triunfal del racionalismo sino, en forma spinozista, procurando transformar ese efecto pasivo e impotente de las pasiones en el efecto más bien positivo, activo, potencializador de la energía humana en la acción política, ¿cómo sugieres pensar tal ampliación del campo de lo razonable en política con relación a las pasiones?

R. Hoy en día me parece que éste es el problema fundamental. Si uno habla realmente en términos de política —y eso es lo que me preocupa fundamentalmente— hay que darse cuenta de la relevancia de este tema. Creo, en efecto, que hay una cierta urgencia política, ligada a la importancia cada vez mayor que ciertos partidos de extrema derecha tienen en Europa. Esto se debe al hecho de que los partidos que podemos llamar «democráticos» —e incluyo la derecha democrática y los partidos socialistas en general—, en la mayoría de los países europeos han convergido hacia una especie de *centro* y se ha establecido un tipo de política, en la que el consenso es considerado como un estadio más maduro de la democracia.

Todos los partidos quieren aparecer como los partidos más al centro. Ningún partido, tomemos por ejemplo el socialista, es capaz hoy en día de presentarse como un partido de ruptura, ni siquiera como de ruptura de reformismo radical; siempre quieren ubicarse más al centro. El PDS italiano es uno de los casos más interesantes de partidos que se quieren partido 'de centro'. Pero pasa lo mismo con los socialistas franceses y con el partido laborista de Tony Blair en Inglaterra. Lo anterior ha llevado a una confusión de las fronteras entre derecha e izquierda, cosa que en muchas partes se celebra como un gran avance de la democracia. Ésta me parece una de las razones por las cuales hoy en día no hay ninguna participación democrática real porque justamente no hay posibilidad para que las pasiones políticas se movilicen en torno a objetivos democráticos. Me explico: creo que no puede haber un interés real de participación política si no hay ninguna elección real entre los partidos que están compitiendo, que es lo que realmente está pasando en la mayor parte de esos países.

En estos contextos los partidos de extrema derecha son los únicos en ofrecer una alternativa que se plantea como tal. Ello está ligado al hecho de que, con el colapso del comunismo y con la desaparición de la frontera política que había dominado desde la segunda guerra mundial entre comunismo y democracia, las fronteras políticas se han desdibujado. La idea de política como confrontación entre enemigos ha desaparecido y,

a la vez, no prevalece aún esa idea de la política en tanto relación entre adversarios. En estas condiciones, la extrema derecha es una alternativa que define todavía a un enemigo, entonces los partidos de derecha son lo únicos que ofrecen un proyecto en términos de una lucha radical. De este modo, movilizan muchas pasiones que no pueden movilizarse hacia objetivos democráticos.

Una primera urgencia sería, entonces, reformular las fronteras políticas democráticas. Por ejemplo, hay que redefinir la cuestión de la izquierda y la derecha. No estoy diciendo obviamente que se deba reformular o revivir las viejas distinciones, porque hoy en día la derecha y la izquierda tienen que definirse de manera distinta. Pero hay que reformular un proyecto de izquierda que sea un proyecto *realmente* de izquierda, bien diferenciado del de la derecha para que exista la posibilidad de que las pasiones se movilicen hacia ese objetivo. Si no se hace eso, si sigue esa política de consenso al interior de los partidos democráticos, creo que veremos crecer la presencia de los partidos de extrema derecha.

Y también van a crecer los fundamentalismos, pues son una manera de movilización de las pasiones que no se pueden movilizar en el campo político y que se orientan hacia objetivos religiosos; se movilizan para la confrontación entre valores morales no negociables. Hay que ver la importancia que posee la lucha contra el aborto en Estados Unidos o todas esas movilizaciones políticas de grupos religiosos; su fuerza se debe a que no hay posibilidad de movilizar pasiones hacia objetivos democráticos.

Según mi concepción de antropología filosófica, los seres humanos son seres de necesidades, pero también son seres fundamentalmente de pasiones; es éste otro punto en el cual yo encuentro que Schmitt tiene una percepción que lamentablemente los liberales no tienen. Y por este motivo está en contra del liberalismo —y de un cierto pluralismo— justo porque lo entiende en términos de «neutralización». Esto es, él piensa que el pluralismo es posible únicamente en la medida en que hay indiferencia ante valores y no estamos identificados con ninguno de ellos.

Pienso que la gran dificultad para la democracia pluralista es poder tener una sociedad tolerante y pluralista, pero que esa tolerancia no sea consecuencia de la falta de identificación con valores. La tolerancia en realidad debe ser entendida como la identificación que hay que crear con los valores del pluralismo, y no como una especie de tolerancia negativa, en la que finalmente no importa lo que hacen los otros.

Por ende, prefiero hablar de pluralismo como principio axiológico, como algo que consideramos como un valor. Un pluralismo en el que exista identificación con nuestros valores o —mejor dicho— que el pluralismo no sea el desencantamiento ante los valores, sino que exprese la afirmación positiva de valores.

Es un problema complejo. Movilizar pasiones hacia objetivos democráticos para dar lugar a una verdadera identificación con valores, al mismo tiempo que se acepte que otros tengan valores distintos, es evidentemente un objetivo difícil de alcanzar. Pero creo que ésa es la condición de existencia para una democracia pluralista. La democracia pluralista entendida a la manera liberal neutral es lo que hoy en día está empezando a ser socavado por los fundamentalismos y por la extrema derecha, porque en la democracia no se puede hacer economía con la movilización de las pasiones.

\* \* \*

P. Para contribuir a pensar en la difusión del pluralismo, ¿cómo propondrías que, a partir del reconocimiento del pluralismo como *hecho*, la filosofía política pueda proporcionar aquellas categorías y criterios que permitan la argumentación del pluralismo como *principio axiológico, normativo*? ¿A través de qué tipo de argumentos es posible dicho paso, sin duda complejo e insoluble de una vez por todas, pero que quizá posea algunos puntos históricamente sólidos, válidos?

R. Justamente eso se puede plantear a partir de una perspectiva contextualista. Una *approche* racionalista a esa cuestión creo que sería equivocada. Más bien, sobre este punto seguiría a Rorty, con su idea de una redescripción de la naturaleza de la democracia liberal, que tiene relación fundamentalmente con la puesta en cuestión de leyes del Estado neutro (del que hablaba arriba). Me interesa mostrar que en realidad el liberalismo no ha sido capaz de representar de manera correcta la naturaleza misma de la democracia: al presentar el Estado liberal como el Estado neutro, los liberales han dejado de lado el elemento más fundamental que ha aportado el liberalismo a la democracia moderna y que es justamente la cuestión del pluralismo como principio axiológico, la del reconocimiento de la libertad individual. Los liberales han sido incapaces de describir su propia práctica.

Yo creo que es muy importante mostrar que el liberalismo no es esto. El liberalismo es una serie de valores éticos y por eso encuentro mucho más defendibles a los liberales perfeccionistas, que dicen que no debemos fingir que todos somos liberales: el liberalismo es una visión de la vida buena, es una visión con la cual queremos que la gente se identifique y no vamos a ganarles por pretender que no nos metemos en absoluto con lo que piensan. Aquí de nuevo es una cuestión de movilizar las pasiones, no afirmar que somos neutrales, sino movilizar las pasiones hacia los valores liberales. Pero ésa es una cuestión de redescripción, de persuasión, de retórica y no de empezar a hacer tratados para mostrar que eso es el verdadero sentido del pluralismo.

También lo que se puede hacer, claro, es reconstruir algunos argumentos neutrales a la manera de Rawls, mostrando que si uno simplemente parte del *hecho* del pluralismo no se deriva estrictamente nada a nivel político. En efecto, del hecho del pluralismo se puede perfectamente concluir que es una cosa que debe ser reprimida y que es necesario imponer un régimen autoritario. El hecho de que exista una multiplicidad de consideraciones del bien en la sociedad, no quiere decir que por eso el Estado deba considerarlo como algo positivo. Existen muchas cosas en el mundo como hechos, pero no son cosas que por eso deban valorarse.

Pienso, entonces, que es muy importante demostrar que no se puede defender el principio de libertad individual si uno parte simplemente de una constatación empírica del hecho del pluralismo, como lo entienden muchos.