

La singularidad de la política, lo político y la democracia: Jacques Rancière y Chantal Mouffe

Fecha de recepción: 30-05-2018

Fecha de aceptación: 22-09-2018

Cecilia Lesgart*

¿Posee la democracia contemporánea alguna característica distintiva? ¿Puede ella diferenciarse del modelo teórico político liberal y capitalista que se habría ido afirmando desde la caída del Muro de Berlín y bajo el cual habría quedado subsumida? ¿Es posible que la política democrática se construya como pensamiento crítico frente a la pérdida de sentido del comunismo?

Algunas reflexiones de la *Teoría Política actual* identificadas con el *postmarxismo* han entablado una interlocución argumentativa que se dirige en múltiples direcciones. Por un lado, dialogan con su propia tradición, con la memoria legada por las sociedades de tipo soviético, la violencia totalitaria y la burocratización de la vida política. Por otro, discuten con quienes invitan a abandonar la democracia por su carácter formal, porque se ha reducido al acto de votar o por la brecha entre sus ideales y su realización. Seguidamente, entablan una fuerte controversia con quienes diluyen la democracia en el liberalismo político. Buscan distinguirla del reinado del individuo como máquina sufragante que luego de emitido el voto retorna al mundo privado del goce, del énfasis en los Derechos Humanos invocados para resaltar el régimen humanitario de una comunidad internacional que administra esos derechos mediante el suministro de medicamentos, víveres o misiones “democratizadoras”, de la suposición de que la sociedad es el resultado de una agregación de partes. Por lo que, restituyendo lo que consideran especificidades de la democracia, la proponen *como un horizonte emancipatorio*.

Este escrito se propone considerar a dos teóricos de la política que, a pesar de sus diferencias, piensan el *agotamiento del modelo teórico de la democracia liberal* o del consensualismo democrático liberal, al mismo tiempo que lo convierten en una *interrogación sobre la extenuación de lo político* y sobre la crisis de un modo específico de definir aquello que en Mouffe se contornea como político y en Rancière como política. En este sentido, reponen una pregunta teórico política sobre *cómo entender la política en relación con el poder*: como lucha constitutiva y no eliminable del espacio público-político, como consenso libre de trabas en el que el conflicto es admitido, pero puede y debe ser encauzado racionalmente, o como contigüidad humana en la esfera pública en donde el poder cesa donde emerge la violencia y callan las palabras.

Mouffe considera que el consenso surgido de la posguerra ha llegado a su fin, por lo que estarían corroídos los significados con los que la democracia se construyó desde mediados del siglo veinte y en crisis la manera en que se articularon contingentemente la democracia y el liberalismo político. Su

* UNR, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Cátedra Teoría Política III, CONICET. celesgart@hotmail.com.

interés consiste en reconstruir un pensamiento de izquierda no socialdemócrata, y distinto de esa idea de Tercera Vía resemantizada en los años '90. Por esto, se propone hacer una reflexión sobre *lo político entendido como un marco de sentido constitutivo de la vida entre los hombres*, aunque su propuesta se contornea más como una radicalización de la tradición democrática abierta en 1789 en la que se recupere su especificidad en tiempos en que ésta se ha disuelto en el individualismo liberal. En definitiva, más que la construcción de una visión de lo político, la tarea culmina en un llamado a *democratizar la democracia*. Esto se traduce en una propuesta normativa de democracia agonial y plural que restituya una participación pública vibrante a la ciudadanía, y a la comunidad un horizonte artificialmente instituido por los hombres que se presente como marco de significados sobre lo compartible y lo participable, aunque sin despojarse de su carácter partisano.

Rancière también considera que la democracia ha perdido el consenso del que disfrutó cuando se opuso eficazmente a los totalitarismos. Fue éste el que permitió que se opusieran una buena y una mala democracia —la de los derechos humanos y las libertades contra una colectivista o tendiente al igualitarismo homogeneizante—. Pero una vez desaparecidas las sociedades de tipo soviético, los diversos enunciados sobre la crisis de la democracia se amalgamaron con una vieja animadversión contra ella, que en realidad es parte de una antigua crítica y odio por la política, si por ella se entiende la igualdad de cualquiera con cualquiera, la ausencia de cualificaciones especiales, filiaciones, o títulos para gobernar. Es por ello que Rancière caracteriza el mundo actual como Estados de Derecho oligárquicos, solamente limitados por la soberanía popular y las libertades individuales. Podría definirse como una *democracia liberal representativa*, cuyo problema reside precisamente en los significados de este término: la democracia aparece como una forma de gobierno en el que los muchos son gobernados por unos pocos, éstos son quienes se arrogan el poder político en la supuesta posesión de títulos para ocuparse de los asuntos comunes, y justifican su ejercicio en la representación de algo (intereses, posesiones). Mientras, el liberalismo —identificado con el reinado de un consumidor narcisista— des-problematiza la asociación de la política con la mercantilización de las relaciones comunes. Por lo tanto, y en términos de Rancière, *vive la policía, pero progresivamente muere la política*, reducida a una técnica de gobierno tendiente a administrar los asuntos comunes. Así, *restituir la especificidad de la política democrática*, que instaura la igualdad de los cualesquiera desde la antigua *polis* ateniense surcando la modernidad, implica reponer el litigio dentro del espacio público, que por esto es un lugar común no armónico. Para Rancière, recuperar el sentido de un pensamiento de izquierda implica romper con una post-democracia que simplifica la pregunta por la constitución de la comunidad y del demos para ligarlo a la práctica de la emancipación. Esta tiene menos que ver con un régimen de gobierno adaptado a vastos espacios y al crecimiento poblacional que hay que gestionar estatalmente en pro de su inclusión, y más con una “hipótesis comunista” entendida como idea reguladora tendiente a la eliminación de la desigualdad que nunca se resuelve como correspondencia de cada parte con el todo.

En ambos autores, la democracia como horizonte de expectativas diferente a los liberalismos democráticos reenvía a una pregunta fundamental, en donde la política misma aparece como un conflicto acerca de la existencia, construcción, y distribución de lo común a todos. ¿Qué sería la democracia si no se pregunta por la constitución del cuerpo político, si no se cuestiona la construcción de un espacio público entendido como lugar que vincula a los hombres y como gobierno de la ciudad, y si no interpela si es posible y cómo la distribución de lo común?

1. Jacques Rancière. Lo común a todos como espacio de división y de polémica

En Rancière, es el presupuesto de la *igualdad* el que da vida a la *política como un espacio común* que es a la vez un *lugar de división*. Este núcleo de sentido principal deja abierto un *problema de la política* en todos los tiempos: aquel que en los antiguos se presenta como *litigio* y en los modernos como *desacuerdo*.

Así sucede cuando en la *polis* ateniense el demos —esa “parte” de la sociedad que no tiene parte en nada— penetra el espacio público reclamando “la igualdad de cualquiera con cualquiera”, y rompe con un orden dispuesto según la jerarquización de los hombres y la división funcional de tareas. Este cuestionamiento por parte del demos de la naturalidad del lugar que le ha sido asignado por otros produce la *distorsión constitutiva de la política*: siendo un *espacio común a todos, es también una reunión polémica*.

Este desfase de la política nacida como un terreno de lo común no armónico y en donde cada parte no tiene un lugar regido por la lógica del cosmos, no cesa de pretender ser eliminado. Ocurre cuando se tratan de conciliar intereses sociales con dispositivos estatales (por ejemplo, en el Estado de Bienestar), cuando se negocian derechos individuales y se obtienen obligaciones (por ejemplo, con surgimiento del Estado moderno), cuando se armonizan las costumbres sociales con el espíritu de las leyes (por ejemplo, en la República), o cuando se insiste en la fuerza unificadora no coercitiva de lo compartido (por ejemplo, el consensualismo en la era post-democrática).

Entendida desde el prisma de la igualdad, la política constitutivamente litigiosa está permanentemente en tensión con la construcción de un orden que disuelve el conflicto. También está amenazada por la edificación de un orden que se suscita en el reconocimiento del daño original, y en el que se intentan hacer coincidir “partes” de la sociedad con títulos, órdenes, posesiones, saberes o más contemporáneamente, derechos e intereses¹. En definitiva, la política que desplaza los cuerpos del lugar que le son asignados *siempre corre el riesgo de convertirse en la lógica policial* que organiza la reunión de los hombres en comunidad determinado partes, ordenando lugares, distribuyendo funciones. Esa lógica policial que puede presentarse como administración, como curso ininterrumpido de los actos de gobierno, *define por oposición a la política* y es un basamento que nace en los antiguos y se prolonga en los modernos organizando gran parte de una batería conceptual que opone la lógica de la igualdad a la de la repartición de títulos para gobernar, y que hace de la *emancipación un momento fugaz de la política*.

Como momento de emancipación, la igualdad es una propiedad no esencialmente política, pero que estaría llamada a convertirse en un posible universal político. Y está situada más allá de lo social o del reclamo por una nivelación económica porque es precisamente la separación entre lo social y lo político, entre lo público y lo privado, lo que las luchas por la igualdad ponen en cuestión. Tampoco está especificada por su inscripción jurídico-política del moderno “todos somos iguales ante la ley”, que habrá que someter a la práctica de la verificación. Así, a lo largo de los escritos de Rancière, la igualdad adquiere distintas inflexiones, siempre en oposición a la “desigual consideración del otro”. En los antiguos, como veremos a continuación, es con otros en calidad de seres parlantes y hombres libres. Pero volverá a presentarse como la suposición de que toda relación se cementa en la igualdad de inteligencias o de saberes, tanto en relación a la educación igualadora y emancipatoria del maestro Josep Jacotot, como en la crítica al marxismo posterior a Marx y sobre todo en Althusser sobre cómo una ciencia venida de afuera permitiría crear conciencia sobre la situación de dominación².

¹ Para Rancière, esto reproduce la consideración y tratamiento desigual hacia los otros: la política como culpa que exige una reparación.

² Para la distinción antiguos/modernos consultar Rancière, 2002, 2010a, 2010d, 2013.

1.1. La igualdad “de cualquiera con cualquiera” y la libertad

La hipótesis de Rancière es que la política en la antigua polis ateniense nace teniendo como *supuesto la igualdad*. Y se presenta de dos maneras: como la común capacidad de hablar y como la posesión común de la libertad. En tanto esto, la igualdad traza una especial relación con la libertad, cobrando sólo existencia en acto. Esto es, cuando una vez abolida la esclavitud por deudas, *el demos*, un agrupamiento fáctico de hombres que no poseen cualidades especiales y que no tenían parte en nada, se apropia de aquello que tiene en común con otros hombres –logos y libertad–, reclamándolas y haciéndolas propias. ¿Qué es lo que iguala a los hombres? Primero, la *posesión de la palabra* como algo diferente a la articulación de sonidos fónicos. El logos permite la inscripción simbólica en la ciudad de seres parlantes y establece un primer criterio de igualdad: la capacidad común de hablar, de decir y de pertenecer contiguamente con otros hombres al ámbito público. Segundo, el *demos* hace de la libertad algo “propio”, lo que indica al menos dos cosas. Que siendo un título común a otros hombres, el *demos* se lo apropia como cualidad que lo distingue, por tanto esta se convierte en un título “impropio” que no califica especialmente a nadie en particular, que no refiere a una cualidad privativa del *demos*, pero que sin embargo es la potencia que lo integra como “parte” y “todo” al mismo tiempo. Asimismo, que el pueblo toma para sí una “propiedad vacía”: no se puede contar, ni dividir, ni repartir, no se puede computar cuánto se ha ganado o perdido con ella. Son las *paradojas de la igualdad* en su reunión con la *libertad*. Pero que abre al menos tres problemas fundamentales para pensar la política y el espacio público.

En primer lugar, *inaugura la política como orden que distribuye lo común*, pero ¿hay una manera de repartirlo sin generar una partición?, ¿quién determina cuál es la justa proporción entre la igualdad y la desigualdad? Gran problema de la política: presentarse como un espacio común que nunca encuentra una forma adecuada de distribución, de repartición, de equilibrio, sin provocar una división. La *política del demos*, abierta en la antigua polis ateniense como “igualdad de cualquiera con cualquiera”, quiebra la relación entre jerarquización de las almas y distribución funcional de las tareas y pone en crisis diferentes ideas de orden político: uno imaginado geoméricamente (alma de hierro para quienes trabajan con sus manos, de oro para quienes piensan y por esto podrán gobernar), otro mercantil o aritmético que intenta contar, hacer números, y equilibrar ganancias y pérdidas. Pero el poder nacido del *demos* se resiste a la cuantificación, porque no se trata tanto de que haya más hombres, voces, más adelante votos. Se trata de que la distribución de lo común no puede realizarse de manera apropiada sin generar un daño, una parte. En definitiva, la política democrática no puede crear un cosmos siguiendo algún criterio de distribución de lo común que arroje una cuenta clara, precisa: siempre arroja *cuentas erróneas*. Es un lugar común, y al mismo tiempo, un espacio de división. Es un caos.

En segundo lugar, *origina la ausencia de títulos para gobernar*. La posesión común de logos, y principalmente la pertenencia de la libertad como propiedad que no cualifica especialmente a nadie, indican que en la política democrática no se necesitan títulos para gobernar. El poder político no puede reducirse a los mejores, a los más sabios, a los más ricos o fuertes. No mandan los que nacieron antes y son más viejos, ni el jefe de la familia, el de una tribu, ni dios. Se abre un tipo política que es democrática porque proviene del poder del *demos*, y sobre todo no está fundada en los títulos específicos para gobernar, o en las filiaciones³. En la antigua polis ateniense, el *demos* fue el primer agrupamiento humano que con su aparición en el espacio público desplazó los cuerpos del lugar que tenían asignado, poniendo en acto y verificando la igualdad de los cualquiera para participar en el gobierno de la *polis*. Esta es la democracia: la potencialidad de la gente común para incidir en los asuntos de la ciudad que tiende a

³ Para la relación entre ausencia de títulos especiales y ejercicio del poder político democrático Rancière, 2007 y 2010a.

desplazar los cuerpos del lugar que tenían asignados según titulaciones especiales, funciones específicas, lugares tradicionales. Por ello, la política democrática entendida como a “igualdad de cualquiera con cualquiera”, desordena.

Por último, abre el *litigio* constitutivo de la política devenido del orden de la distribución de lo común que nunca encuentra una manera armónica ni adecuada de resolverse. Serán la Filosofía Política en su intento de traducir el caos en cosmos, y la idea de República como pensamiento en torno a la ciudad y la ciencia de la “justa proporción” quienes impulsen la distribución precisa de los cuerpos en el espacio, otorgándoles un lugar, un nombre, una competencia.

1.2. Política y Policía: lógicas anudadas.

La lógica de la política supone una contraparte simétricamente opuesta, la policía. Frente a la lógica política que actualiza la capacidad para que cualquiera pueda hacerse visible desde la invisibilidad, para estar en donde otros no lo esperaban, hacer lo que no se suponía que debiera hacer, o decir algo impropio, la lógica policial intenta restaurar la armonía del cosmos. Como *lógica del aparecer de los cuerpos en el espacio público*⁴, la policía impulsa constantemente la distribución de los cuerpos, otorgándoles un lugar, un nombre, una competencia y *suspendiendo la igualdad*, que al presentarse en el espacio público muestra su potencialidad política.

Quizás el núcleo de sentido que las enlaza desde la discrepancia sea que, mientras la lógica política insta la distorsión originaria no eliminable (el demos arruina las cuentas al ser parte que funciona como todo), la policía hace de la parte una diferencia, entendida como particularidad que nunca se universaliza. Efectivamente, Rancière entiende que la política y la policía son dos lógicas heterogéneas, pero que están anudadas; y que lo político es el encuentro contingente entre ellas dos⁵. Aunque no dice mucho más al respecto, es explícito su *rechazo a pensar la política en el plano de lo cotidiano*. Lejos de ser lo instituido, en el sentido de burocrático, *la política es fuga*. Ya sea porque su encuentro con la igualdad se produce en “momentos”⁶ –y por ello en momentos que son políticos– en los que se quiebra la lógica policial, o porque la política verificada a través de la igualdad rápidamente se rutiniza. Esto puede ocurrir cuando algo se institucionaliza, cuando se judicializa el litigio, cuando se torna a los actores de un desacuerdo en adversarios de discusión, se estataliza un derecho, o un sujeto aparecido en el momento de disputa es identificado con un nombre. Por ello, para Rancière, lo que siempre ocurre es el gobierno o su lógica policial, que organiza la reunión y el consentimiento de los hombres en la comunidad, reponiendo la distribución jerárquica de lugares, posiciones y funciones. Mientras que la construcción de escenas de disenso que guían prácticas políticas reponiendo la igualdad de cualquiera con cualquiera, sólo es ocasional.

Así definida, no hay ninguna cuestión que por esencia sea política, o un objeto que le sea propio. Ella es el trazado evanescente de una diferencia en la distribución de lo visible, por lo tanto, no es necesaria sino un accidente que, lejos de ocurrir todo el tiempo, es ocasional. Como entre los antiguos, cuando quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad que pone en común una distorsión. Pero también puede presentarse como una ruptura de interpretaciones que se han vuelto dominantes por parte de la ciencia, del Estado, o de los medios de

⁴ Rancière es explícito en que la policía no es un aparato o institución del Estado, ni una técnica especializada o método disciplinario.

⁵ En este sentido no la define en contraste con lo excepcional –como Schmitt–, ni con el carisma como lo extracotidiano –como lo haría Weber.

⁶ La política como “momento” aparece trabajado en Rancière, 2010b, pero pueden rastrearse diferentes “momentos” en otros textos.

comunicación, o como el aparecer de actores sociales que con sus preguntas abren un escenario que no existía en el campo de experiencias. Es lo que Rancière llama *desacuerdo*, tal la manera en que la política se presenta con y a partir de los modernos.

En todos estos sentidos, la política es definida como un momento emancipatorio en el que se plantea la igualdad. Y es contingente, como cuando *fractura el consenso*. En los antiguos, enfrentando dos mundos alojados en uno sólo, aquel en el que el demos es y no es, el mundo en donde hay algo entre los hombres y quienes no reconocen al pueblo como seres parlantes y contables. Es decir, quiebra el curso rutinario de las cosas proponiendo el *disenso*. Disentir no tiene un significado unívoco que se resuelve en no estar de acuerdo. El disenso muestra una comunidad de partición: una reunión pública que se realiza en el combate. En la *polis* ateniense es el pueblo, al mismo tiempo nombre de la comunidad y de su división en el encuentro azaroso entre policía y política para tratar el daño o la distorsión original. En los modernos se plantea, como veremos a continuación, como desacuerdo.

1.3. *El desacuerdo: la política como litigio*

Fundar momentos de emancipación exige que la igualdad de cualquiera con cualquiera se verifique a través de una acción política por parte de actores⁷. Esta cuestión abre dos problemas adicionales en la obra de Rancière. El primero agrega un nivel conceptual tanto sobre la política como sobre la igualdad. La política es una modalidad concreta de acción en la que se somete a verificación empírica la igualdad, y que surge de un tipo particular de sujeto, individual o colectivo, en tanto que la igualdad está llamada a convertirse en un “universal político” sólo cuando guía las prácticas. El segundo es el de los sujetos capaces de poner a prueba mediante su acción la “igualdad de cualquiera con cualquiera”, lo que constituye uno de los temas que más han sido discutidos de la obra del autor: si el sujeto ha de ser individual o colectivo y si se refiere a sujetos definidos y nombrables (el pueblo, los proletarios, las mujeres) o a actores que se conforman en el proceso mismo de la acción política emprendida.

Ya se ha visto cómo el demos abrió un espacio público como lugar litigioso. En los modernos, la soberanía popular es la forma escogida para darle forma a la inclusión anárquica de los muchos a través de un mandato: obedezco porque he consentido y legitimado la creación del Estado. Pero la inclusión de este “exceso”, núcleo de la democracia, se redefine marcando una diferencia fundamental entre antiguos y modernos: entre el pueblo decisor que se presenta como una enumeración de los incontados que arroja siempre cuentas inexactas y el sujeto argumentador que, a través del planteo de preguntas, crea nuevas situaciones a partir de la discrepancia o innova en lenguajes de disenso.

El caso de Jeanne Deroin es ilustrativo para mostrar la confluencia de la re-descripción de experiencias comunes a partir del desacuerdo y la puesta en acto de la verificación empírica de la igualdad en la afirmación jurídica del “somos todos iguales ante la ley”. En 1849, una mujer se presenta a una elección legislativa ante un padrón confeccionado para hombres. La paradoja es que en Francia existía el sufragio universal. Su presencia ante las urnas pone en escena la pregunta sobre quién está incluido en el pueblo francés soberano que disfruta formalmente del sufragio universal y de la igualdad ante la ley (Rancière, 2010^a, p. 59). Hay aquí un sexo excluido de la universalidad, que por tanto pone en entredicho qué es lo común de la comunidad cuando hay una parte que se fija como tal y otra que queda excluida de ella (Rancière, 2010). Una nueva capa de sentido emerge con la definición de la *política* a partir de la *modernidad*. Ella es una *situación de habla* en el que los *motivos y los términos mismos de la discusión están en cuestión*. Leyendo nuevamente el argumento presentado por Jeanne Deroin puede verse desde otro

⁷ Aunque el autor no se expresa largamente sobre la libertad, también ella es un trabajo de verificación por parte de actores en el espacio público.

prisma cómo la política es un espacio común y al mismo tiempo un lugar de reunión polémica. Esta mujer muestra la desigual consideración del otro del “todos somos iguales ante la ley”, que en este caso es ella misma y son todas las mujeres. Igualmente, está sometiendo a prueba la “igualdad de cualquiera con cualquiera” ya que si el sufragio fuera universal ella podría votar.

Si bien *la política como acto de habla* exige el reconocimiento por parte de los otros de que somos seres parlantes, no es una situación que presuponga el “mutuo entendimiento”. Es decir, que ésta no se origina en un consenso implícito en el que los enunciados son comprensibles, entendibles, el hablante sea sincero, o sea apropiado hablar porque están dadas las condiciones para llevar a cabo el acto de habla. Rancière la conceptualiza como una nueva caracterización de *experiencias comunes a partir disentimientos* que no se producen por ignorancia, incomprensión o malentendido. El desacuerdo no se resuelve al adquirir nuevos o mayores conocimientos, ni explicando nuevamente una situación, o volviendo sobre un argumento que no se comprende. No hay ninguna posibilidad de considerar que la política sea un tipo de acción comunicativa que produzca la unidad de lo compartido sin trabas. Tampoco para imaginar que ella pueda comenzar en un pacto imparcial basado en principios universalmente compartibles. En todo caso *la política es un objeto escandaloso* porque en la modernidad se define como una actividad que tiene como racionalidad propia el desacuerdo: sobre el objeto de discusión y sobre la cualidad de quienes hacen de él un objeto.

Por esto, el desacuerdo no se resuelve sentando en una mesa de diálogo o volviendo interlocutores a quienes discuten intereses o normas. Rancière considera que la política no es ni la lógica de individuos auto-interesados (yo), ni la puesta en escena de un diálogo intersubjetivamente compartido (yo-tú). La política demanda la tercera persona del singular, del plural, y aún más, la desmultiplicación de y entre personas: yo, tú, él, nosotros, vosotros, ellos⁸.

1.4. Emancipación y des-identificación como momentos de la política

Esta capacidad de producir una escena polémica en el que las “partes”, constituidas en el mismo acto polémico, enuncian un problema que no existía en el campo de experiencias y la idea de desmultiplicación de y entre personas que convierten a una identidad adjudicada en una alteridad, es definida como *subjetivación*⁹.

Ahora bien, esta no puede ser precisada sin ese arquetípico sujeto al que apela Rancière: un “sujeto excedente”, “un uno de más”. Es un sujeto capaz de mostrar en un acto polémico su estructura de diferencia, de relación entre lo común y lo no común, entre una identidad otorgada y otra a través de la cual puede sentirse aludido pero no reconocido. Volvamos al caso de Jeanne Deroin que pone en escena cómo una identidad aparentemente sin misterios (una mujer), es capaz de ser puesta en entredicho. A través de ese breve momento (pararse frente a la urna), somete a prueba la idea rectora de la modernidad del pueblo soberano y la parcialidad inscripta bajo la voz aparentemente universal de “pueblo”. Su presencia como mujer ante una urna rehúsa a la naturalidad del lugar que le ha sido adjudicado, produciendo mediante este acto no tanto una nueva identidad, como una des-identificación. La *subjetivación política* como instante en que se somete a prueba la presunción de igualdad es un *acto de emancipación* en el que lo sujetos son capaces de crear sentido sobre sí mismos. Mediante este concepto, Rancière retoma el presupuesto de la igualdad, o mejor dicho, del trato igualitario –de cualquier ser

⁸ Aunque hay inconsistencias en algunos tramos de este argumento, ya que el autor dice a veces que el sujeto de la acción política se define por su participación en opuestos (un yo con un otro)

⁹ En este punto, tal vez sea preciso pensar la ruptura que hace Rancière con el concepto de subjetivación respecto del althusseriano “proceso sin sujeto” en donde los hombres son sujetos “en” la historia –no de la historia.

parlante con otro, de logos, inteligencia, de saberes—. Así, si el caso de Jeanne Derooin nos envía a un sujeto individual, la línea argumental por la cual el momento de encuentro con la identidad es sobre todo una des-identificación con lo adjudicado (lugar, nombre, función), en trabajos previos es una reflexión sobre sujetos colectivos (Rancière, 2010d y 2013). En ellos logra mostrar cómo cuando el discurso académico habla de la “voz de los de abajo”, o la sociología se dispone a trazar las particularidades de las “condiciones de vida de una población” o traduce un repertorio de acción propia en los movimientos sociales, tras el supuesto de un ideal igualitario o la promoción de políticas emancipatorias se reproduce la “desigual consideración del otro”¹⁰.

Un nivel conceptual adicional se dibuja así entre igualdad, subjetivación política, y emancipación. La emancipación es definida como la posibilidad de salir de un lugar naturalizado, impuesta por otros, o determinado por la lógica policial. La condición de salir por uno mismo de una situación de minoría propone pensar que no hay afirmaciones identitarias simples. Las identidades son complejas¹¹, y por esto la subjetivación política se diferencia de la subjetividad como proceso moderno. La primera es la formación de “un uno” que no es un yo, es la relación de un “yo” o de “uno mismo” con otro, pero no es una contraposición entre sujetos constituibles o pre constituidos (yo-tu; nosotros-ellos; amigo-enemigo). Tampoco es la definición de una identidad que necesita, para conformarse, homogeneizarse frente a una alteridad o heterogeneidad que marca a alguien extraño a mi comunidad de sentido. En rigor, es un proceso de devenir del “sí mismo”, un proceso de no familiaridad consigo mismo en el cual el sujeto se transforma en un extranjero para sí. La construcción de identidad no es un estado: un sujeto con una identidad precisa. Es un proceso por el cual el sujeto no se define a partir de nombres exactos con funciones precisas a través de categorías de clase, raza, sexo, o socio-profesionales. Su temporalidad no es el largo aliento, sino el de la desclasificación. Un “entre-dos” momentos *–in-between–* dibujado entre la identificación fijada y la imposible. Así, de lo que se trata es de problematizar la universalización de actores en sus luchas particulares (Tassin, 2012, p. 43). Es entonces, una desmultiplicación de sujetos que no pueden hablar en nombre de todos –los proletarios, el pueblo, las mujeres—. No es un sujeto personal, individual, o colectivo prenombrado: es “un uno de más”, o una parte que excede el conteo global¹². Por lo que aquí se considera que no hay en el autor un sujeto colectivo o individual, ya que para él no existe potencia grupal con independencia de la potencia con que los individuos se afirman como copartícipes de un mundo común. Y es siempre la constitución de un lugar común, aunque éste no sea

¹⁰ “En los rigores de la ciencia marxista, tanto como en los colores de la cultura popular, había aprendido a ver la clausura de un mismo círculo, la complementariedad de un imposible y de una prohibición que se podía resumir así: primero, los ‘dominados’ no pueden salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; segundo, no deben perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y del pensamiento de los otros” (Rancière, 2013, p. 11).

¹¹ Por eso, Tassin habla de cierta similitud con la idea que Hannah Arendt le reserva al nacimiento de un quién (*Who is he?*, como diferente de *what is he?*). Si bien Rancière no diferencia “distinción” y “singularidad”, el proceso de des-identificación remite a esto: mostrar la singularidad de uno mismo (Tassin, 2012).

¹² Rancière nos provee el caso del nombre “aparentemente identitario” de proletario, usado en la Francia moderna por Auguste Blanqui en virtud de un juicio que le realizaran en 1832. Dice el autor que cuando el fiscal le pregunta a Blanqui por su profesión, éste contesta: “proletario”. A lo que el fiscal responde: “esa no es una profesión”; y Blanqui replica que “es la profesión de la mayoría de nuestro pueblo que se ve privada de derechos políticos”. Así, desde el punto de vista de la lógica policial es correcto que “proletario no es una profesión” y que “Blanqui no es un trabajador”. Pero desde la lógica política es el nombre de los incontrados en la constitución simbólica de la ciudad, el nombre de cualquiera, de aquellos que se reproducen y viven juntos, mucho menos que el nombre de un grupo sociológicamente identificable. En Rancière, Jacques: “Política, identificación y subjetivación”. www.catedras.fsoc.uba.ar/poliyidenRanciere.htm Si recorremos otros escritos, Rancière dice que la democracia renuncia a postularse como poder del pueblo en la doble figuración de las Revoluciones modernas: pueblo como sujeto de la soberanía o voluntad general (Rousseau); o las acepciones provenientes del marxismo y del socialismo en donde pueblo puede ser identificado con un tipo social empírico (trabajador), o con una figura que supera la política (proletario).

de diálogo, es decir, se define en y por una escena polémica.

En relación al espacio público político, la emancipación es una acción sustraída de instituciones organizadoras –el estado, el partido político-, de saberes expertos o conocimientos externos a la propia definición de los actores: aquí, salir por sí mismo de la situación de minoría, es auto-organizarse. Como proyecto, la emancipación es un vínculo político entre fuerzas des-identificadas, es el nombre de un tipo de acción despojada de cualquier criterio organizativo proveniente de afuera de los sujetos que la emprenden, es más “presentativa” que representativa: auto-organizativa, no estatalizada, extraparlamentaria.

2. Chantal Mouffe. La paradoja de la democracia y la dimensión conflictiva de la política

Para Mouffe lo político moderno está esencialmente marcado por las relaciones de guerra, y es por ello que manifiesta su intención de construir una visión de lo político que reconozca el *carácter constitutivamente antagónico del espacio público*. Aunque en este punto su mirada es concurrente con la de Rancière, el camino por el que llega a formularla no es del todo coincidente.

Efectivamente, en su teorización se anudan la preocupación por renovar el sentido de la democracia, junto a la revivificación de ciertas definiciones de lo político que son consustanciales a dicha tradición, o a la construcción de otras que resulten apropiadas para su proyecto de radicalización de la democracia: un espacio público y político surcado por una lucha agonal más que por un juego antagónico o armónico, tramado por una participación activa y por comportamientos de tipo psicológico, más ligados a las pasiones y a las creencias que al dictado de una racionalidad capaz de ponderar estratégicamente medios, fines, y consecuencias de la acción pública.

Su hipótesis de partida, y por la cual ve necesario recuperar tal esencia de lo político, es que existe una *paradoja en la democracia* producida desde su ingreso a la modernidad. La misma reside en que esta se transforma en una tradición teórico política moderna, y vuelve a particularizarse desde mediados del siglo XX, con posterioridad al final de los totalitarismos, de las diferentes experiencias opresivas del ejercicio del poder político, y las sociedades de tipo soviético. En temporalidades políticas e históricas diferentes sucedieron transformaciones cualitativas, en las que la *tradición democrática* definida por la *lógica de la identidad y la equivalencia* comenzó a convivir, de manera no necesaria, con la *lógica liberal del pluralismo y la diferencia*.

Esta es la singularidad de la democracia contemporánea: la permanente contingencia de su resultado por tener que negociar sus principios ordenadores –la identidad entre gobernantes y gobernados, la homogeneización para la construcción y definición del demos, la soberanía popular, la participación política aparentemente sin mediaciones-, con los del liberalismo político –con su primado del individuo auto-responsable, los Derechos Humanos, la heterogeneidad de los planes de vida, la división y equilibrio de poderes-. Esta es también la peculiar paradoja de la democracia en su registro presente. Aunque la relación entre estas tradiciones teórico políticas *no guarda necesidad histórica ni teórica*, ocurrió que en este derrotero ambas se transformaron y amalgamaron: el liberalismo político se democratizó y la democracia política se liberalizó. Aquí es donde Chantal Mouffe encuentra un problema, realiza su crítica al rumbo actual de aquello que se llama en un sentido amplio y sin adjetivos “democracia”, y ofrece una prescripción sobre la necesidad de radicalizarla. La extenuación actual de la democracia estaría dada porque el liberalismo político, en las distintas versiones abiertas desde la segunda mitad del

siglo pasado, ha conseguido que sus lógicas predominaran por sobre las de la democracia¹³. Y aquel terminó prevaleciendo sobre ella a través de una dimensión prototípica: la del pluralismo como tolerancia a la diversidad de opiniones, respeto a la heterogeneidad de estilos de vida, y aprobación a la multiplicidad de valores, pivoteando entre la esfera moral y el espacio público. Aunque Mouffe reconoce que ninguna política democrática actualmente existente o deseada debería desconocerlo, halla en esta supremacía política y en sus connotaciones teóricas, una gran dificultad. Para desplegarse como idea ordenadora ese pluralismo pretende e insiste en que el *espacio público y político se desarrolle armoniosamente*. Para desenvolverse necesita una política consensualista, que desplace cualquier conflicto hacia el ámbito moral, íntimo o privado, cualidad propia del liberalismo político y con la que nació para neutralizar luchas al interior del espacio público-político y sobre todo, estatal. En este sentido, promueve la persecución individual de cada plan de vida, y una idea de hombre recostado sobre su felicidad privada que termina despojando al mundo de una vida pública participativa. Asimismo, tiende a sujetar la vida en común a una colección de reglas regulativas, con el presupuesto de que la lucha política se encauza desde un conjunto de procedimientos independientes de aquello que está en juego. Aun con esta batería de críticas, basadas en que las sociedades complejas es imposible cualquier reconciliación final, y en la dificultad constitutiva para la correspondencia ecuánime entre liberalismo político y democracia, Mouffe entiende que las instituciones de la democracia liberal deben ser parte esencial y general del proceso de democratización actual, incluso de la democracia radical. Pero no a costa de organizar un orden político ligado a la armonía del cosmos –para usar una expresión “rancieriana” –, o al consensualismo que ella ve actualmente dominante y responsable del deterioro de la democracia. Se trataría de des-identificar las lógicas de ambas tradiciones y re-articularlas, poniendo las dimensiones de la democracia en un plano sobresaliente con respecto a las liberales; y resaltando cómo el conflicto, inherente a la naturaleza humana y constitutivo de la tramitación de los asuntos comunes, es consustancial a la democracia y por tanto no eliminable.

Como vemos, Mouffe parece interesada por desarrollar un pensamiento en torno a la democracia, para ella normativamente radical plural, más que por componer una teoría sobre la esencia de lo político. Mirada con respecto a Rancière, quien enfatiza el problema de la igualdad, su pregunta está atravesada por la re articulación entre liberalismo político y democracia. Allí donde Rancière manifiesta que el orden político es un espacio común de división, caracterizado por la racionalidad propia del desacuerdo que no desgarrar una comunidad política, para Mouffe esto permanece como la formulación de una pregunta: si principios antagónicos de legitimación pueden convivir y cómo dentro de una misma y única asociación política.

2.1. La democracia moderna y los problemas del pluralismo

Mouffe subraya que contemporáneamente el pluralismo es un cimiento de las sociedades democráticas. Es el que impide la disolución de cualquier unidad política intrínsecamente caracterizada por la lucha, puesto que puede transformar los conflictos antagónicos propios del espacio público y político democrático, en un modelo agonal.

Efectivamente, así como la elección de varias dimensiones del pensamiento conservador de Carl Schmitt

¹³ Para la autora el liberalismo no es unívoco: es una Filosofía política, una forma de pensar un Estado des-identificado de la sociedad civil, promotor de espacios de neutralidad; es una política en la que se diferencia tajantemente lo público de lo privado; un tipo de gobierno limitado en las funciones y en el ejercicio del poder político y es una economía que libera el mercado. Además, promueve el individualismo, teniendo una concepción a-histórica y asocial de individuo. Las versiones que más le interesan, son aquellas posteriores a la segunda mitad del S. XX, que deposita “partisanamente” en John Rawls y en Jurgen Habermas.

favorece la recuperación de una idea de lo político como guerra y agrupamiento humano caracterizado por la intensidad de la separación amigo-enemigo, el rechazo schmittiano explícito a la lógica plural la aparta, ayudándola en la re conceptualización de una democracia en la cual se aproximan lo múltiple y desigual con lo semejante e igual, se amansa la cruda violencia y la enemistad se transforma en una relación entre adversarios.

Ciertamente, más que para afirmarse sobre alguna tradición democrática particular, el uso amplio del término pluralismo la ayuda a diferenciarse de ciertas teorizaciones liberales de la política, que entienden que lo diverso y heterogéneo puede y debe ser procesado de manera racional y consensual. El pluralismo le preocupa en razón del empleo que hacen, casi como arma de combate, a quienes ella considera pensadores liberales actuales. Entonces, es en función de los signos problemáticos que muestra esta época de predominio liberal, que se decide a recuperarlo para la tradición democrática y para el proyecto de radicalización de la misma.

En un sentido general, cuestiona que los liberales coloquen el conflicto inherente a las sociedades contemporáneas en un lugar despojado de relaciones comunes. Así, el problema radicaría en sacarlo de la esfera pública, considerándolo no público y no político. Esto puede presentarse como desplazamiento a un momento anterior a la constitución del Estado y de la sociedad, entendiendo que para que ambos se gesten es necesaria la eliminación de la guerra y la sustracción de relaciones belicosas del poder político. Más acá en el tiempo, deslizando las doctrinas comprensivas no conciliables a la esfera de la moral. Lo mismo sucedería con aquellos cuya operación teórica ha sido que las “zonas controvertidas” se neutralicen, para subrayar que el Estado es solamente sede de lo público-político, pero que esto nada tiene que ver con una compenetración recíproca con la sociedad y por tanto de lo conflictivo¹⁴. En un sentido más preciso, su crítica apunta a las formas teóricas y políticas de tramitar el conflicto devenido de lo diverso, controvertido, e irreconciliable, que habita las sociedades y la política cuando ellas se complejizan cuantitativa y cualitativamente. Aunque Mouffe reconoce matices en las teorías políticas liberales, considera que contemporáneamente la tradición liberal, liberal-republicana, o kantiana, ha pensado que las sociedades pueden procesar a través de un consenso libre de coerción tanto la persecución particular de cada persona de su “plan de vida”, como una integración social a través de un proceso lingüístico guiado por el mutuo entendimiento. Así, John Rawls desplaza al ámbito moral aquello que por ser irreconciliable no puede ingresar a la posición original que, junto al “velo de ignorancia”, garantizan la neutralidad que da lugar a una sociedad cooperativa regida por un tipo de justicia imparcial. Mientras que Jürgen Habermas construye un espacio público no estatal que es iluminista, por lo cual la política es un arma crítica que no mata, y la acción está presupuesta como una deliberación en la que está implícito el mutuo reconocimiento, y que guiada por altos contenidos procedimentales tiene por finalidad alcanzar un acuerdo racional y moralmente correcto¹⁵.

Mouffe señala al menos dos obstáculos en estas miradas. La eliminación del conflicto del espacio público, pero sobre todo la disolución de cualquier autoridad estatal con el fin de promover o favorecer alguna concepción del “buen vivir”. En este punto, su incomodidad es con el consenso como ordenador de los asuntos comunes, y con la consideración de que tanto en la vida pública como en la arena público-política pueden dirimirse todos los conflictos de manera racional –lo que además

¹⁴ Consultar las diferencias entre el Estado neutral y el Estado total en Carl Schmitt: *El concepto de lo político*. Editorial Folios. México, 1985, especialmente *La época de las neutralizaciones y las despolíticas*.

¹⁵ En este sentido no son lo mismo Ronald Dworkin, quien para Mouffe realiza cierta crítica a la neutralidad del Estado, o Joseph Raz.

desconoce el carácter antropológicamente belicoso del hombre político—. Asimismo, su interlocución argumentativa se direcciona hacia la manera en que la democracia-liberal ha modelado la vida política como un conjunto de instituciones imparciales o de procedimientos neutrales para procesar la pluralidad de opiniones, puntos de vistas, planes de vida, e intereses individuales o comunes. Mouffe no los banaliza ni los convierte en pura formalidad. Ella entiende que una colección de rutinas no es un marco procesual que señala un piso imparcialmente común y neutralmente reglado: *los procedimientos y las instituciones siempre hacen referencia a cuestiones normativas fundamentales*. Y esas cuestiones normativas que son constitutivas de las instituciones y de los procedimientos porque están en su origen, no disciplinan tanto el auto-interés como el comportamiento de actores que no están definidos exclusivamente por la lógica de los intereses ponderados instrumental o estratégicamente. En fin, que las instituciones son decisivas en la tramitación de las decisiones colectivas, pero que no se originan en el reconocimiento mutuo. Antes bien, ellas mismas forman parte del proceso de lucha, al mismo tiempo que ésta debe escenificarse al interior de las instituciones para que no aparezca la pura coacción, o se desencadene la guerra que pondría en riesgo la vida en común. Así, *el conflicto no es ni debe ser eliminado, pero debe ser procesado a través de instituciones y procedimientos para que no se desate como hostilidad*. Para Mouffe no reconocer a la guerra y a la enemistad como problemas públicos no significa eliminarlos, sino que implica esconderlos, lo que es un error conceptual y un peligro político de que resurjan en otros ámbitos en los cuales se presenten como guerras morales y dilemáticas. Por esto hay que reconocer la necesidad de radicalizar la democracia, y restituírle su carácter partisano y pasional.

Por lo hasta aquí dicho, se nota cierta ambigüedad en este planteo, o más precisamente una tensión que nunca la aleja tanto como ella cree y quiere del liberalismo político —entendido en un sentido amplio—, o de Habermas. Por un lado, está claro que para Mouffe en las democracias contemporáneas hay una *imposibilidad de dirimir todos los conflictos de manera racional* y un *impedimento de llegar a acuerdos desde la disponibilidad dialógica* de los actores políticos que la mayoría de las veces emprenden su acción por creencias y pasiones. También se entiende que nada libra a la política del conflicto, pero que éste puede y debe procesarse adversarialmente a través de procedimientos e instituciones que permiten que la gramática de la amistad-enemistad se transforme en una relación entre enemigos amistosos que han renunciado a la librar una batalla decisiva a través de la eliminación del otro. En todo caso, el agonismo aparece como una escenificación de la lucha pública entre adversarios que si bien no se presenta como una neutralización del poder, guarda su papel de domesticación de la pura violencia y encauzamiento de los comportamientos antagónicos. Algo de esto va a querer ser resuelto, sin demasiado éxito, en su diferenciación entre política y político.

2.2. La política y lo político

Mouffe realiza una diferenciación bastante corriente entre lo político y la política. Lo político sería el marco de sentido simbólico que regula la vida común entre los hombres. Es lo que impide que el orden político se disuelva dado que es aquello que constituye la vida de y en comunidad. Por lo tanto, no forma parte de la lucha cotidiana por definiciones partidarias, de las pujas habituales en torno al poder político, o de la acción particular de gobiernos, que es señalada bajo el término política. Entendida ésta como el curso ininterrumpido de la vida política institucional, como una colección de reglas regulativas para la coexistencia política, es la que constituye el objeto de estudio de la Ciencia Política. En este caso una distinción más se dibuja con respecto a Rancière, para quien la política debe mirarse por fuera del curso ininterrumpido de los actos de los gobiernos.

Lo político sería entonces un tipo de reflexión prototípica de la Filosofía y/o de la Teoría Política, que la

autora usa como herramienta argumentativa contra la tradición de pensamiento liberal y que recupera de Carl Schmitt en su búsqueda de una esencia de lo político. Sin embargo, en Mouffe no pareciera haber un atributo particular o naturaleza artificialmente constitutiva de lo político¹⁶, puesto que éste puede definirse en función de las tradiciones teórico-políticas: una visión de lo político construida por el liberalismo, una por el republicanismo, una por la democracia, y una susceptible de pensarse desde la amalgama de las diferencias, como el liberalismo-democrático. Ella propone construir una específica para la perspectiva “democrática radical” o el “pluralismo agonista” que retome las de la democracia, sin disolverse en el liberalismo político para quien el pluralismo es total.

Varias veces recurre a una distinción por contraposición, más efectiva política que analíticamente. Por un lado, estarían los que entienden que lo político refiere a un espacio público caracterizado por el uso de la retórica, de un intercambio argumentativo que gesta un poder político basado en la capacidad de los hombres para actuar contiguamente, y en donde lo compartido nace de una fuerza unificadora no coercitiva. Por otro lado, quienes comprenden que lo político es conflictivo, está atravesado por el antagonismo en torno a distintas concepciones de la buena vida, y que se encuentra lejos tanto de un tipo de resolución administrativa que necesite un conocimiento experto, como de la deliberación transparente en torno a lo común. Lo político impone la toma de una decisión. Hasta aquí queda claro que para Mouffe lo político constituye a la comunidad y que la política regula los asuntos comunes, por lo que no se banalizan instituciones y procedimientos, no se las considera formas de la dominación burguesa. Sin embargo, esta separación que pareciera realizar para destacar el lugar especialmente trascendente de lo político sobre la política, no deja de darle centralidad a las instituciones y a los procedimientos. Son éstas las que encuadran las disputas y *racionalizan los antagonismos* para que el conflicto no destruya el orden político. Racionalizan en el sentido en que a través de ellas se escenifica una guerra en la que se ha renunciado a matar, permitiendo limitar las relaciones extremas. También porque permite encauzar el comportamiento amigo-enemigo, dejándolo aparecer como uno que lleva la forma de adversarios. Finalmente, “racionalizan” porque parecieran ser las encargadas de neutralizar un tipo de comportamiento político y de construcción del poder político que torna lo *antagónico en agónico*. Pareciera entonces que esta diferenciación analítica no resulta de mucho valor productivo puesto que la política como orden regulativo se torna fundamental para que el conflicto inherente a lo político se extienda dentro de las reglas del juego democrático que impidan que se destruya el orden simbólicamente constituido: que se “patee el tablero”.

Dos cuestiones quedan así planteadas y pendientes. La primera es si el conflicto agonal deba desplegarse desde y en un espacio público estatal o desde y en una esfera pública cívica. La segunda, es cómo permitir que en un mundo institucionalmente regulado se le den cabida a las pasiones y a las creencias sin que éstas destruyan el orden ni se traduzcan meramente en acción racional individual prototípica del liberalismo, o en una participación activa de la ciudadanía más característica del republicanismo.

2.3. Homogeneidad/heterogeneidad, enemigos/adversarios: pasiones y creencias en política

Quizás algunas de las respuestas a la vivacidad que deberían cobrar pasiones y creencias dentro de un orden caracterizado por ese pluralismo agonístico que subraya la relación entre enemigos amistosos, y

¹⁶ Esta es también una discusión que se ha dado en torno a Carl Schmitt al explicitar, principalmente en *El Concepto de lo Político*, buscar la esencia de lo político definido como gramática de la guerra y relación amigo-enemigo. La discusión es si esta esencia podría presentarse *per se*, o sólo definida al interior del Estado total; dada que la lógica del Estado neutral y del parlamentarismo de tipo liberal es otra. Incluso la enemistad y la guerra parecieran escalar un peldaño más en intensidad en su teoría del partisano: guerra civil total y enemigos universales.

una conformación de lo común que se resiste a la homogeneidad, tenga que buscarse por el lado de su teorización sobre la identidad. Para apartarse del marxismo, la autora nos hace saber que ninguna identidad puede definirse en estricta sujeción a la estructura social y económica, no puede pensarse en la identidad en función de la clase. Para alejarse del liberalismo político, nos dice que la identidad no puede reducirse a una cuestión de individuos legalmente reconocidos. Para retirarse de ciertas teorizaciones de la democracia, indica que la identidad política no puede ser circunscripta a un ciudadano considerado como un número: ya sea frente a la urna electoral integrándolo a un orden político matematizado, o como un dato estadístico para la burocracia. Su búsqueda se centra en la construcción de *una identidad política para la democracia*, a la que ordenará como una discusión con Schmitt acerca de que ella es lógica de la identidad y de la equivalencia. Así, Mouffe señala la constitución del demos democrático a partir de una doble vía de producción de identidad. Considerándola en su inflexión contemporánea producida desde principios del siglo XX, la política en democracia posee una dimensión afectiva que puede ser encauzada en proyectos políticos bien diferenciados, y son los que movilizan y brindan razones para cierta participación ciudadana usual. Es lo que convierte a la política en algo diferente a la mera gestión de lo público o una administración de intereses¹⁷. En este sentido, la democracia requiere la construcción de una *relación de identidad* entre gobernantes y gobernados. Aquí esta aparece como un vínculo basado en la creencia en las cualidades de la persona que gobierna, y en el afecto que permite entablar una relación de proximidad. Lo que aparentemente sutura las mediaciones que introducen tanto el lazo representativo, como un espacio público complejo, reactualizando la idea de que el “líder es el hombre de confianza de las masas”. Con esta cuestión la autora no parece tener mayores problemas. Estos se producen con la constitución del demos democrático que requiere la homogeneidad, para lo que se recurre a la discriminación “nosotros/ellos”. Aquí la cimentación de un “nosotros” supone siempre un acto de exclusión, “tratar al igual como igual y al diferente como desigual”. En esta versión, a diferencia de Rancière, la construcción de identidad se plantea como una relación de oposición con un enemigo, un acto de discriminación a partir del reconocimiento de una diferencia con la que se separa lo diferente de lo familiar: el enemigo es un extranjero como extraño a una identidad. La dificultad es que todo esto se parece poco al pluralismo que se asienta sobre la heterogeneidad. Sabiendo que no hay una solución racional a las relaciones particularmente intensas y pasionales que se producen en democracia, Mouffe *hace mutar al enemigo en adversario*, reconociendo que las demandas del oponente son legítimas para que las relaciones no se conviertan en lucha entre enemigos (que pueda derivar en guerra civil). El adversario no es un polemista racional o un competidor económico, tampoco se mantienen con él controversias morales, estéticas o privadas. A diferencia del enemigo, pertenece a la misma asociación política, y con él se comparte ese “horizonte simbólico” que es lo político.

La noción de enemigo no desaparece, continúa teniendo sentido para nombrar a aquellos que no aceptan las reglas de juego constitutivas, construidas de manera común¹⁸. Y aquí nuevamente entran las pasiones, que se expresan a través de las identificaciones colectivas que son necesarias para la

¹⁷ Allí donde muchos teóricos políticos del siglo XX retoman al psicoanálisis freudiano para pensar la política y a la teoría política, hoy reactualizado con las lecturas del psicoanálisis lacaniano, Mouffe recupera a la misma tradición teórico política a través de Schmitt. Cabe señalar la fuerte ligazón que ha tenido la ciencia y la teoría política con la psicología y el psicoanálisis a lo largo del siglo XX. A principios del siglo XX las lecturas de Le Bon o de Freud para pensar el tipo de comportamiento de las masas. Posteriormente, con el predominio del “behaviorismo” su enlace con la psicología “comportamentalista” en ciencia política. Hacia fin de siglo y comienzos del nuevo milenio las lecturas de Lacan, pero que se hicieron presentes en las teorizaciones de la política entre los primeros años de 1960 y la década de los ochenta.

¹⁸ Mouffe no se esfuerza por definir o justificar el concepto de adversario, pero si pensáramos mucho podrían aparecer también como “un no-antagonista” por oposición inamistosa (“él-ellos”, “amigo-enemigo”), y como un “no-protagonista” en el sentido de individuo auto interesado (yo).

constitución del demos democrático. Éstas se construyen como una discriminación entre un “nosotros” y un “ellos”, entre amigos y enemigos, y conduce al despliegue del conflicto como tipo de comportamiento más que de acción. Este es un segundo escalón en la movilización de las pasiones, fundamental en la complejización de los enemigos totales en adversarios ocasionales. Pero que a diferencia de Rancière, que hace de la constitución de los actores en el momento del litigio o del desacuerdo una des-identificación o una identificación imposible, en Mouffe la construcción de identidad parece un proceso más simple, ligado a la oposición y exclusión binaria que habría que morigerar.

Por lo tanto hay una tarea compleja que le cabe realizar a la democracia para transformarse radicalmente como pluralismo agonista. Por un lado se requiere construir un demos como algo común a todos, pero que siempre implica realizar diferenciaciones claras. En este sentido, hay en Mouffe un núcleo de la democracia antigua y del núcleo de sentido con la que emergió desde principios hasta mediados de siglo XX que sigue presente: excluir diferencias de la construcción de la unidad política, porque la constitución del pueblo, aún pensado desde el prismatico plural, requiere recortar heterogeneidades. Por esto, por otro lado hay que construir una comunidad política que abra espacios para la multiplicidad de “comunidades alternativas en las que participa el individuo”. Pero la alteridad nunca está del todo fijada, necesita ser replanteada de manera permanente incluyendo la inclusión y la exclusión, porque es condición de existencia de la identidad. En definitiva, ni reabsorción total de la alteridad en un espacio común a todos armonioso, ni multiplicidad de diferencias que hagan imposible la construcción de la polis. De alguna manera, Mouffe sigue encerrada en la paradoja de la democracia moderna, y sobre todo en las inflexiones con las que se debatió desde la segunda mitad del siglo pasado: cómo integrar la lógica democrática de la identidad y la equivalencia, con la lógica liberal del pluralismo y la diferencia. Así, desde la democracia radical al pluralismo agonista, se dibuja la tarea propuesta por la autora: democratizar la democracia.

3. A modo de cierre

De la batería descriptiva ensayada para cada uno de los autores en sus relaciones convergentes y divergentes, es oportuno tomar algunas para remarcar cuestiones analíticas que son enfatizadas o aplazadas en ambas teorizaciones.

Para Rancière la política es contenciosa porque ella trata de un conflicto fundamental acerca de la existencia de un escenario común. No hay posibilidades de inscribir armoniosamente al demos al interior de la ciudad porque la racionalidad de la política y de la democracia es la pregunta sobre si existe algo común a todos, qué sería eso común en y dentro de la ciudad, quiénes serían los sujetos incluidos o excluidos del demos, y cómo instaurar la lógica de la igualdad. La interrogación sobre si hay algo repartible, qué sería, y cómo se realizaría sin generar la desigual consideración hacia otros, marca en la relación entre “parte y todo”, *la inexistencia de un universal común* (partes que se vuelven todo, todo que son partes). Por eso el litigio y el desacuerdo muestran que la política es objeto de lucha: acerca de cuál es el objeto de la política, y en torno a la constitución de los sujetos incluidos o excluidos de ella. El desacuerdo marca que la acción del/de los sujetos no está guiada por la lógica medios-fines: no hay posibilidades ni necesidad de llegar a ningún acuerdo. Los mismos sujetos se constituyen en un acto discrepante a través del cual más que poner en juego la retórica como arte de hablar en público, la argumentación tendiente a intercambiar puntos de vista, o un problema lingüístico en el que esté en entredicho cómo usamos las palabras, indica *la ausencia de transparencia con respecto al mundo de la política*. Por eso no hay *nada a priori llamado política*, ésta comienza con la contingencia de la igualdad como verificación de su existencia –no es punto de partida, ni meta–, como pregunta por la distribución de las

partes de lo común que es siempre litigiosa. Por esto la política se inicia con el momentáneo poner en acto de una lógica igualitaria que arruina la naturalidad de un lugar adjudicado, y con el cual el/los sujeto/s crea/n un fugaz sentido sobre ellos mismos que estampan hacia fuera. Esta afirmación de la heterogeneidad con respecto a otros y con referencia al mundo, que es autoafirmación y relación de identidad/alteridad que vive dentro y fuera de/l sujeto/s, aunque siempre termina atrapada en un acto policial de constitución identitaria, indica que *no hay nada permanente llamado identidad política*¹⁹. Si en todos estos sentidos Rancière dibuja un mapa post-marxista que es también pos-ilustrado, una serie de dificultades siguen presentes en su interrogación al campo de esa izquierda que desea renovar, reinstalando ciertos obstáculos que ella misma tuvo y discutió entre los años '60 y '70. Está claro que después de la formulación de todas sus críticas al rumbo actual de la postdemocracia como una política carente de poder y de litigio, no quiere estandarizar un término preciso que nombre el futuro. Por eso la política, que comienza con la contingencia del trato igualitario, se enlaza con una serie de sinónimos que vuelve los conceptos intercambiables y hasta ambiguos: política, igualdad, y su proyecto de emancipación que es un tipo de acción más que un nombre, que guarda una relación tensa con el estado y las instituciones. La emancipación no es un tipo de régimen político, ni una regla de procedimiento, o una forma de “aparecer en nombre de”, porque esto cae dentro de la lógica policial. Esta es una imposibilidad fundamental para pensar la autonomía y la emancipación más allá de la crítica a todas las instituciones²⁰. Y es regresar a la dificultad de la izquierda marxista para componer una teoría del Estado remarcando el sueño de una comunidad autorregulada, y de un espacio público que se repolitiza porque se emancipa de cualquier tutela (estado, partidos políticos, líderes)²¹.

En Mouffe, también la democracia es una superficie discursiva de inscripción. Mientras que lo político se cimienta desde el discurso como “totalidad estructurada de sentido”, lo que supone un juego de significaciones que fija parcialmente el sentido sobre el mundo. Así, la política es una lucha por tornar universal lo que es particular, lo que siempre la hace contingente. En este sentido, se unen la *afirmación de la historicidad de toda lucha política* junto a la *impugnación del lenguaje como instrumento transparente* en los intercambios políticos. Por esto la vida pública no es conciliable, la lucha no puede eliminarse y no todos los conflictos pueden resolverse racionalmente. Sin embargo y a diferencia de Rancière, la autora acepta una batería de instituciones y procedimientos, dado que considera que permiten encauzar los conflictos para que éstos no se tornen extremos y pongan en peligro la asociación política. Se trataría de una mirada realizada desde la izquierda postmarxista que se hace cargo por pensar las reglas de la política, que admite las pasiones, las creencias y los comportamientos adversativos que no eliminan el conflicto. Una lucha que puede ser intensa en tanto no ponga en cuestionamiento aquellas reglas acordadas como un marco de sentido común sobre lo compartible, discutible y participable: lo político. Podría entonces discutirse cómo Mouffe puede integrarse en una corriente agonista. Aquí es importante remarcar que la autora no ofrece respuestas a esta cuestión, ya que permanece en un cono de sombras cuáles serían aquellos conflictos extremos que hacen peligrar la asociación política y por los que habría

¹⁹Rancière ni siquiera plantea la discusión sobre si el sujeto es o no racional, si es un individuo cartesiano.

²⁰Rancière no es republicano si por esto se entiende la cancelación del exceso político a través de la armonización de leyes y costumbres sociales. Considera que el populismo es un término en el que entran todas las formas de secesión respecto al consenso dominante (afirmación democrática, fanatismos religiosos o social). No es liberal porque piensa en la omniabarcabilidad de su uso: la izquierda europea evita nombrar capitalismo; la derecha asocia con él mercado y democracia; para la derecha norteamericana es un izquierdista que se opone a la religión, la familia, la sociedad, y en relación a China supone libertad de mercado y opresión estatal.

²¹El acercamiento del Estado al ciudadano o viceversa, convierte a la política en policía. Por tanto, cualquier subjetivación que encuentra un derecho reconocido por y en el Estado, cae en la lógica policial: porque una parte se fija como tal, porque se llega a un acuerdo por el cual se armonizan intereses, porque se jurizan relaciones entre los hombres. Por eso para Rancière cualquier lógica estatal es imposible de ser pensada.

que aplazar las relaciones intensas, qué institución regulativa o instancia decisoria sería la encargada o responsable de agitar o aplacar los comportamientos extremos, y cómo lo haría. Sin embargo, ofrece algunas pistas: que las instituciones y los procedimientos no son neutrales en el doble sentido en que han formado parte de la lucha por constituir lo político, y que son históricamente creadas y por tanto están sujetas a nuevas redefiniciones que surgirán de la lucha. Al mismo tiempo porque éstas, tanto como el Estado, hacen referencia a una concepción normativa que se vincula con el “buen vivir”²². Pero no dice mucho más al respecto, y no ofrece una teorización sobre el Estado. Podría sospecharse que es el líder o soberano –en tanto coincide con el estado²³– quien, al condensar simbólicamente la conducción, permite superar el hiato en el orden de la representación. Una superación que está más allá de sortear la fragilidad en que pone al orden institucional el conflicto, y que cobra existencia en el acto de representación: que da vida a lo representado y conforma a la política –a los sujetos representados, lo representable, y a la particular relación con el representante–. Y puede suponerse que Mouffe podría acordar con ese tópico lacaniano que remite a la negociación de los límites afectivos del lazo entre gobernantes y gobernados –“*jouissance*” –, idea que estaría asociada a no tornar la relación de afecto en un vínculo de identidad total que no permita darles libertad a las relaciones entre los ciudadanos en la esfera cívica. En todo caso se entiende que no habría política sin poder, y que lo público es civil, estatal, institucional y supone decisión; pero no queda claro si hay o no elementos a priori en la construcción política, cómo nacen o se diferencian lo político y la política, cómo se posiciona quien está llamado a alentar la constitución de identidades en la relación de oposición a un “exterior constitutivo” para diferenciar claramente identidades adversativas. Finalmente, encuentra un nombre para ese futuro que quiere construir. La democracia radical plural o el pluralismo agonista, termina conservando algunos rasgos de la oposición política y teórico-política que la vio surgir: no es anti ni iliberal sino pluralista; no es no republicana porque su idea de espacio público dice menos sobre el Estado y las fronteras entre espacio público y privado dándole prioridad a la participación sobre la libertad pública; es democrática en la pregunta por la constitución del cuerpo político, más contemporáneamente demócrata-populista en tanto aboga por la identidad gobernantes/gobernados, y demócrata liberal en la admisión de que todo conflicto puede y debe ser procesado adversativamente a través de alguna institución²⁴.

En todo caso ambas propuestas valen a condición de encontrarles la ausencia de teleología. En Rancière, porque el lugar de lo público democrático vive abierto como situación de desplazamiento, desgarradura y exceso, como una pregunta permanente sobre el orden de distribución de lo común. Y en Mouffe, porque la democracia radical es la imposibilidad radical de una democracia completamente lograda.

Bibliografía

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia populista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, FCE, 1987.

Lesgart, Cecilia: “Democratización de la democracia: el conflicto y las pasiones”, en Yannuzzi, María

²² Mouffe incluso admite que el espacio público se robustece y avanza la ciudadanía a través del sistema de derechos, cuando el Estado se hace cargo y admite en su legislación nuevos derechos que son reclamados por diversos grupos.

²³ No ha sido puesta en cuestionamiento la asociación política a través de lógicas partisanas que cuestionen la soberanía y al soberano.

²⁴ Tal vez habría que emprender un estudio comparativo que diferencie los “momentos” de Mouffe: algunos más radicales como en *Hegemonía y estrategia socialista*, otros más republicanos como en la compilación *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, y otros más pluralistas como *La Paradoja democrática*.

- (compiladora), *Creencias y Política*, Rosario, Laborde editor, 2012.
- Mouffe, Chantal: *Dimensiones de la democracia radical. Pluralismo, ciudadanía y comunidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.
- : “La política democrática en la época de la post-política”, en Revista *Debates y Combates*, n°1, año 1, Noviembre, 2011.
- : *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- : *La Paradoja democrática*, Barcelona, Editorial Gedisa, 2003.
- : *Liberalismo, pluralismo y ciudadanía democrática*. México, IFE, N° 2, 1997.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010a.
- : *Momentos Políticos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2010b.
- : “Las democracias contra las democracias”, en VV.AA: *Democracia, ¿en qué estado?*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010c.
- : *El odio a la democracia*, Buenos Aires. Amorrortu ediciones, 2007.
- Rancière, Jacques: “Política, identificación y subjetivación”. Consultado el 8/01/2014 en <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/poliyidenRancière.htm>
- : “Once tesis sobre la política”. Consultado el 8/01/2014 en <http://comunicacion.blogdrive.com/archive/1391.html>
- : *El Filósofo y sus pobres*. Buenos Aires, Universidad Nacional de General Sarmiento-INADI, 2013.
- : “Los usos de la democracia”, Revista *La Cañada*, 2012, n°3. S/d.
- : *La noche de los proletarios. Archivos de un sueño obrero*. Buenos Aires, Ediciones en Tinta Limón, 2010.
- Stavrakakis, Yannis: *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría y política*, Buenos Aires, FCE, 2013.
- Tassin, Etienne: “De la subjetivación política. Althusser, Rancière, Foucault, Arendt, Deleuze” en *Revista Estudios Sociales*, 2012

Resumen

¿Posee la democracia contemporánea alguna característica distintiva? ¿Puede ella diferenciarse de un modelo teórico político liberal y capitalista, que se habría ido afirmando desde la caída del Muro de Berlín? ¿Es posible que la política democrática se construya como pensamiento crítico frente a la pérdida de sentido del comunismo? Este escrito se propone visitar algunas reflexiones de la Teoría Política actual identificadas con el postmarxismo que dialogan con su propia tradición, discuten con quienes invitan a abandonar la democracia por su carácter formal, y entablan una fuerte controversia con quienes diluyen la democracia en el liberalismo político. En este camino, se construyen perspectivas teórico políticas que redefinen las tradiciones teóricas y los conceptos de política y de político. La mirada se posa sobre dos teóricos de la política disímiles, Jacques Rancière y Chantal Mouffe, cuya conexión vale a condición de encontrarle la ausencia de teleología.

Palabras clave

Singularidad de la democracia - crisis del liberalismo político - política en Rancière -político en Mouffe

Abstract

Does contemporary democracy have its own characteristics? Can democracy be distinguished from the liberal and capitalist theoretical model that gained force after the fall of the Berlin Wall? Is it possible for

democratic politics to become a critical theory against the loss of meaning of communist thought? The aim of this article is to revisit some of the reflections of the current strand in Political Theory that, identifying itself with Postmarxism, has entered a critical debate with its own tradition, with those who believe that democracy should be abandoned due to its formalism, and with those who melt democracy with political liberalism. Throughout these discussions, theoretico-political approaches are built that redefine both theoretical traditions and the concepts of politics and the political. We will focus on two strikingly different political theorists, Jacques Rancière y Chantal Mouffe, who can be connected due to the absence of a theology in their thought.

Keywords

Singulariry of democracy - crisis of political liberalism - politics in Rancière - the political in Mouffe.