

UN NUEVO DECISIONISMO POLÍTICO. LA FILOSOFÍA DEL POPULISMO DE IZQUIERDAS¹

Fecha de la primera edición del texto traducido: 2019.

Philippe Urfalino²

Traducción de

FRANCISCO MANUEL CARBALLO RODRÍGUEZ

Doctor en Artes y Humanidades.

Departamento de Derecho del Trabajo y Trabajo Social

Facultad de Derecho

Universidad de Salamanca

Salamanca/España

francisco.carballo@usal.es

ORCID: 0000-0001-8478-1825

Recibido: 23/03/2022

Aceptado: 12/09/2022

Esperamos de una filosofía política que nos ayude a forjar nuestro juicio político. Si bien se debe admitir que dicho juicio no se desprende directamente de nuestras preferencias, puesto que en él intervienen numerosas consideraciones empíricas. Pero a nuestra elección filosófica le pedimos, al menos, que nos proporcione puntos de referencia para valorar una situación y aclarar nuestras decisiones.

1 Una primera versión de este texto de Philippe Urfalino se publicó en francés en la revista *Archives de Philosophie*, 2019/2 con el título “Un nouveau décisionisme politique. La philosophie du populisme de gauche”.

2 Director de Investigación en el CNRS y Director de Estudios en la EHESS, París, Francia.
philippe.urfalino@ehess.fr

El prestigio internacional acumulado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, durante las dos últimas décadas, nos ofrece la posibilidad de evaluar el interés de su pensamiento para una orientación política concreta, la conocida como el populismo de izquierdas. En efecto, sus trabajos contienen, sin duda, un pensamiento o una filosofía política. Por otra parte, ambos autores han apoyado a dirigentes y a partidos políticos, no por razones personales, sino porque las iniciativas de estos últimos estaban muy próximas de las orientaciones políticas que ellos consideran que se pueden extraer de su filosofía. De este modo, Chantal Mouffe apoyó públicamente a Podemos en España y a Francia Insumisa en el Hexágono y se relaciona con sus líderes, y tanto a ella como a su marido se les ha considerado los inspiradores de estos movimientos políticos³. Ernesto Laclau, fallecido en 2014, no pudo ser testigo de la amplitud y del impacto reciente de sus ideas, aunque estando vivo aprobó públicamente las políticas de Hugo Chávez en Venezuela, de Néstor y Cristina Kirchner en Argentina y las de Rafael Correa en Ecuador. El populismo de izquierdas se justifica así mediante un pensamiento político que goza del prestigio de la filosofía.

Por ello, parece oportuno analizar esta filosofía y comprobar hasta qué punto orienta opiniones políticas que tienden al populismo de izquierdas. Son muchos los trabajos que han intentado definir el populismo e incluso algunos se han interesado por la especificidad del populismo de izquierdas⁴. Otros se han interrogado acerca del valor político de este último⁵.

Mi objetivo aquí no es proponer una nueva caracterización o una nueva crítica del populismo, sino examinar una filosofía que proporciona fundamento al populismo de izquierdas. En este sentido, mi propósito responde a una característica específica de este tipo de populismo. Mientras que el populismo de derechas es rechazado casi unánimemente por los intelectuales, el populismo de izquierdas disfruta de una recepción más variada. Algunos observan en la versión de izquierdas las mismas tendencias al autoritarismo y a la exacerbación de las pasiones negativas que están presentes en la versión de derechas y consideran que en ambos casos son el resultado de la misma patología democrática. Otros valoran el hecho de que en la versión de izquierdas, la capacidad de movilización del populismo esté asociada con políticas redistributivas no xenófobas.

3 Esta inspiración ha sido clara en el caso de algunos dirigentes de Podemos, y algo más tardía y marginal para Jean-Luc Mélenchon cuya ideología tiene su origen en una vieja corriente de la izquierda francesa (Véase Pierre Birnbaum, *Génèse du populisme. Le peuple et les gros*, Fayard, Pluriel, 2012, y también Alain Bergounioux et Bernard Manin, "L'exclu de la nation. La gauche française et son mythe de l'adversaire", *Le Débat*, 1980, n°5, pp. 45-53).

4 Véase sobre esta cuestión Jan-Werner Müller, *Qu'est-ce que le populisme?*, Premier Parallèle, 2016; Cas Mudde et Cristóbal Rovira Kaltwasser, *Populism: A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2017; Nadia Urbinati, *Me The People. How Populism Transforms Democracy*, Harvard University Press, 2019; Pierre Rosanvallon, *Le siècle du populisme. Histoire, théorie, critique*, Paris, Seuil, 2020.

5 Tal y como ha hecho recientemente Eric Fassin (*Populisme: le grand ressentiment*, Éd. Textuel, 2017), preguntándose por la pertinencia de la estrategia populista para la izquierda.

También un sentido positivo es el que nuestros dos filósofos le conceden en sus libros, que atesoran rigor académico y prestigio internacional⁶. Razón de más para prestar atención a sus trabajos.

Esta filosofía en cuestión está contenida en la obra de dos pensadores, cuya asociación intelectual comienza con un libro que marcó las corrientes de pensamiento posmarxista. *Hegemonía y estrategia socialista*, publicado en 1985, planteaba el objetivo de repensar la historia y la dinámica de las luchas sociales, emancipándolas de un marxismo considerado determinista e incapaz de captar el sentido de los movimientos sociales de los años ochenta del siglo XX. Este libro será la matriz del resto de sus trabajos, escritos por separado, y en los que cada uno cita los textos del otro. Chantal Mouffe y Ernesto Laclau tienen diferentes estilos de escritura y desarrollan una teoría política común, aunque en dos planos distintos. Así, mientras que Mouffe se concentra en la discusión de teorías políticas, Laclau elabora sus propuestas a partir de la semiología y la obra de Saussure. Sin embargo, la defensa de Mouffe de una concepción agonística de la democracia y la afirmación de Laclau, acerca del populismo como una forma normal de lo político, son las dos caras de una misma teoría.

Esta puede entenderse, en la misma línea que otras filosofías políticas, como una reacción de rechazo al determinismo económico marxista. Pero a diferencia de algunos filósofos de la generación anterior, la motivación fundamental de nuestros autores no era la comprensión del totalitarismo, sino la de los nuevos movimientos sociales surgidos en la década de los años ochenta del siglo pasado. Por tanto, se trataba de retomar en parte la reflexión sobre la lucha de clases pero sin la determinación económica que introduce el pensamiento marxista. ¿Qué queda de la lucha de clases si se eliminan las clases? La lucha sin más. La política quedará reducida al poder y al antagonismo, lo que más tarde se reflejará en el recurso insistente de uno de los dos autores a la obra de Carl Schmitt. No obstante, habiendo renunciado recurrir al modo de producción para identificar a los grupos antagónicos, se hacía necesario definir otro elemento que los delimitase. Para ello utilizarán el discurso, concebido como el modo de ser de la realidad. Si Gramsci introdujo la cultura en la lucha de clases, nuestros autores la liberarán del esquema marxista y harán de ella una entidad autónoma alejada de la lucha de clases. La hegemonía es el concepto emblemático de una visión de la política reducida a la lucha de discursos, de los que se considera que condensan toda relación con la realidad. Aunque su permeabilidad no se desprende de privilegios propios del habla, sino de la idea según la cual la realidad social posee las mismas propiedades elementales que el discurso, al que se concibe como un sistema de signos. En última instancia, la interpretación de la vida social y política bajo el registro único del poder y del

6 En esta cuestión, tanto el populismo de izquierdas como la extrema izquierda se benefician de su asociación con filósofos de renombre, véase Philippe Raynaud, *L'extrême gauche plurielle*, Autrement, 2006.

conflicto conduce a un nuevo decisionismo, mientras que la asimilación de la realidad a una forma de discurso desemboca en un idealismo lingüístico⁷. Estas son las dos características centrales –y complementarias– en la teoría política de nuestros autores. En este artículo solo podré examinar de forma inteligible una de ellas. Me concentraré en el decisionismo político y por tanto, preferentemente en los trabajos de Chantal Mouffe⁸.

1. SCHMITT EN INGLATERRA

Merece destacarse el hecho de que partidarios declarados de la democracia parlamentaria, liberal y pluralista, puedan ser al mismo tiempo admiradores de ciertas enseñanzas políticas de Carl Schmitt. Un teórico que ha sido emulado desde la extrema izquierda, generalmente por autores llegados del marxismo⁹. Aunque lo más sorprendente es que las sombrías ideas del jurista alemán puedan ponerse al servicio de la democracia parlamentaria. No es de extrañar que Schmitt fuese acogido en España por ideólogos del franquismo, aunque cabe preguntarse cómo su pensamiento pudo contribuir tanto a una teoría política inédita, inventada en Inglaterra, allí donde nuestros dos autores hicieron la mayor parte de sus carreras académicas. En definitiva, ¿cómo podría Schmitt acomodarse al ambiente político británico? Más concretamente, ¿cómo pueden las afirmaciones del más firme oponente del parlamentarismo, del cual las instituciones británicas han sido el modelo, ser compatibles con ese mismo parlamentarismo?

Los textos de Chantal Mouffe combinan las referencias conscientes a Schmitt y el rechazo igual de explícito a una parte de su legado. De modo que considera que existe un buen uso, democrático, de dicho pensador¹⁰. Pero Chantal Mouffe no solo toma prestadas algunas ideas de Schmitt, sino que también adopta ciertos rasgos de su retórica.

Mouffe despliega una retórica orientada a despojar al lector de su inocencia, una retórica del realismo y de la vigilancia que se apoya conscientemente en estipulaciones que nos acerca al estilo schmittiano¹¹. El sentido común occiden-

7 La noción de idealismo lingüístico, surgida de los debates sobre la segunda filosofía de Wittgenstein, se aplica a una concepción según la cual la realidad, especialmente la social, está determinada y se transforma mediante el lenguaje.

8 Me reservo para otra publicación un análisis del idealismo lingüístico, movilizado más claramente en los textos de Ernesto Laclau.

9 Jan-Werner Muller, *Carl Schmitt. Un esprit dangereux*, Armand Colin, 2007.

10 Chantal Mouffe coordinó un libro colectivo sobre esta cuestión *El desafío de Carl Schmitt*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2011. No hay ninguna referencia a Schmitt en *Hegemonía y estrategia socialista* (Madrid, Siglo XXI, 1987), ni tampoco las hay en la práctica totalidad del resto de trabajos de Laclau. Sin embargo, el decisionismo está presente en todas sus obras.

11 En la introducción de su libro *En torno a lo político* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007) encontramos un muy buen ejemplo de ello.

tal y el pensamiento liberal comparten la creencia de que es posible resolver los conflictos políticos a través de la discusión racional y la formación de consensos. En lugar de lo cual, Mouffe nos propone una alternativa que juzga más realista y que rezaría “no hay escapatoria posible del conflicto”, acompañada una promesa que estima razonable: “la creación de un vibrante espacio público ‘agónico’ de protesta, donde diferentes proyectos políticos hegemónicos podrían enfrentarse”¹². Por último, nos advierte, la expectativa del consenso no solo es ilusoria, sino que también es peligrosa, ya que solamente reconociendo que el antagonismo es inevitable entre los hombres podemos moderar sus efectos. En esta primera parte espero mostrar que esta idea de la “ilusión del consenso” es una suerte de ogro al que nuestra autora invoca de manera abusiva.

Chantal Mouffe recupera todas las críticas infundadas de Schmitt a la teoría política liberal. De este modo condena “una visión idealizada de la sociabilidad humana [...] impulsada por la empatía y la reciprocidad”¹³ y enfatiza, apoyada en Freud, que es necesario tener en cuenta las pasiones en lugar de buscar soluciones racionales a los conflictos¹⁴, evocando así la idea de Schmitt sobre el error de pensar en un hombre naturalmente bueno. Mouffe lamenta la “negación de lo político”¹⁵, entendida como la negación del predominio del conflicto, reiterando así la idea del jurista alemán, quien afirmó que el liberalismo disuelve la política en la economía y la moral. Aún más notable es la repetición de un argumento desplegado por Schmitt contra el parlamentarismo, según el cual, el parlamentarismo se habría justificado gracias a los méritos que se atribuyen a la discusión y a la idea de que “la verdad se genera a partir de la libre competencia de opiniones”¹⁶. Schmitt había encontrado en Guizot al promotor ejemplar de esta idea. Pero atribuir al pensamiento político liberal el recurso a una antropología ingenua, a la negación de lo político y al rechazo o la debilitación del Estado, a una supuesta justificación del parlamentarismo como búsqueda de la verdad, implica un mismo modo de proceder: en el mejor de los casos, mediante referencias selectivas y parciales de algunos autores —o citas— a partir de un corpus muy amplio de pensadores asociados con el liberalismo; en el peor, mediante afirmaciones sin pruebas. Como ha demostrado Bernard Manin, las afirmaciones de Schmitt son simplemente falsas. Muchos autores clave del liberalismo como Hamilton, Montesquieu o John Stuart Mill, por ejemplo, no tenían una concepción angelical de la naturaleza humana y creían con razón que ciertas instituciones, especialmente el Estado, tenían la función de controlar los excesos que eventualmente se pudieran producir. En última instancia, confrontar diferentes argumentos en los parlamentos no persigue el objetivo de alcanzar

12 C. Mouffe, *En torno a lo político*, op. cit., p. 11.

13 *Ibid.* p. 10.

14 *Ibid.* p. 13. Es necesario recordar que el concepto de pasión no se opone al de racionalidad sino al de acción.

15 *Ibid.* p. 11.

16 Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid, Tecnos, 1990, p. 46.

una verdad improbable, además de irrelevante, sino que pretende plantear objeciones, y mediante ellas poner a prueba las propuestas y las convicciones¹⁷.

Chantal Mouffe hace que Rawls y Habermas desempeñen el papel que Schmitt asignó a Guizot. Así aparecen como la encarnación contemporánea de la ingenuidad liberal, esperando que el conflicto social se disuelva en un “consenso entrecruzado”, en una constitución “razonablemente” aceptable pese al pluralismo de valores, o en una discusión racional. En la crítica reiterada a estos dos autores se mezcla la exageración caricaturesca y una parte de crítica parcialmente fundamentada, todo ello puesto al servicio de una regresión hacia el decisionismo.

Ciertamente, se puede apuntar que la ingenuidad de diferentes vulgatas de la democracia deliberativa y la filosofía de Jürgen Habermas han podido contribuir a una apología cándida sobre el debate y la búsqueda del consenso¹⁸. Sin embargo, las obras de Rawls y de Habermas difícilmente se prestan a tal caricatura. Habermas nunca defendió que las decisiones debían tomarse por consenso ni tampoco rechazó que estas debían alcanzarse mediante la regla de mayoría. Por el contrario, Habermas considera que la decisión mayoritaria ratifica una determinada distribución de las opiniones tras los debates, y que estos siempre podrían reanudarse¹⁹. Su concepción de la democracia deliberativa, por tanto, tiene en cuenta los inevitables desacuerdos y la necesidad de decidir. Por su parte, Rawls no consideraba que invocando la razón pública se pudiera o se debiera reducir los desacuerdos, sino que creía, al contrario, que tanto los conflictos como su expresión, en forma de confrontaciones argumentativas, servían para formar y ampliar la cultura pública de la sociedad²⁰. He podido observar que lectores bienintencionados atribuyen realismo a la reflexión de Chantal Mouffe, simplemente sobre la base de su crítica a la ilusión del consenso. De hecho, nuestra autora tiene razón al dudar de que los conflictos políticos puedan resolverse mediante el consenso racional. Pero se equivoca al rechazar una tesis que ninguno de los dos filósofos defendió. Su crítica a la asociación entre deli-

17 Bernard Manin, “Libéralisme et puissance de l’État: la critique manquée de Carl Schmitt” in Pierre Favre, Yves Schemel, *Être gouverné. Études en l’hommage de Jean Leca*, Presses de Sciences Po, 2003, pp. 151-162. Véase también Stephen Holmes, “Liberalism for a World of Ethnic Passions and Decaying States”, *Social Research*, Vol. 61, n°3, Fall 1994, pp. 599-610.

18 La necesidad de hacer operativa empíricamente la teoría de la acción comunicativa de Habermas ha provocado que parte de los trabajos sobre la “democracia deliberativa” asocien erróneamente la deliberación con la búsqueda del consenso.

19 Con respecto a las decisiones mayoritarias irreversibles, estas están limitadas constitucionalmente para proteger la opinión de las minorías. Véase Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Gallimard, 1992, p. 199.

20 John Rawls, *The Political Liberalism*. Expanded edition, Columbia University Press, 2005, p. lv.

beración y la búsqueda del consenso está bien fundada, pero es irrelevante para la crítica de sus dos objetivos favoritos²¹.

Aunque es caricaturesca, la crítica de Mouffe apunta a debilidades reales, que además han sido ampliamente mencionadas, y de manera más precisa, en la literatura especializada. Por ejemplo, las propuestas de Habermas, tanto en filosofía moral como en filosofía política, mantienen la perspectiva de un consenso nunca logrado como horizonte de la discusión. También se puede considerar excesivo haber confiado a la deliberación el papel de sustentar el edificio normativo de las democracias modernas. Por lo tanto, es perfectamente razonable no estar satisfechos con las respuestas de Habermas y Rawls a cuestiones que se formularon durante los años sesenta y setenta del siglo pasado. Sin embargo, lo importante ante las críticas de Chantal Mouffe es saber si los límites eventuales de dichas respuestas implican el abandono de las preguntas a las que se enfrentaban estos autores.

¿A qué problemas se enfrentaban los dos filósofos? Ambos trataron de pensar la democracia tras la II Guerra Mundial, a partir de un doble rechazo. Por un lado, el de la disolución de lo político en lo económico y lo social, como lo preconizaban el marxismo y el utilitarismo y, por otro lado, el del “todo político” de los totalitarismos nazi y comunista. Por tanto, se trataba de repensar lo político a partir de su articulación con la vida social, de tal manera que esta última no acabase ni disolviéndose ni disuelta en lo político. Para responder a tal desafío, Habermas y Rawls privilegiaron el valor de la razón argumentativa estableciendo exigencias de justificación y de discusión. Podemos pensar que este recurso a la razón es insuficiente, pero debemos diferenciar entre la evaluación de las cuestiones planteadas y la evaluación de sus respuestas. Podemos, por tanto, rechazar las propuestas de estos filósofos sin descartar los problemas que tuvieron el mérito de formular. El punto de partida de Habermas, por ejemplo, era combatir el decisionismo de Schmitt y la versión, más residual, de Max Weber. La crítica de Chantal Mouffe no se propone identificar las debilidades de una versión del racionalismo para enfrentarse al decisionismo, sino que pretende una recuperación del decisionismo. Pero antes de abordar este punto, veamos de qué modo utiliza sus críticas a Rawls y a Habermas como contraste para presentar un modelo alternativo de democracia.

21 Además de proporcionar apariencia de realismo a la tesis de Mouffe, la crítica a la “ilusión del consenso” concede crédito a la idea, estrictamente opuesta e igualmente falsa, según la cual la deliberación y la argumentación son estériles. Esta idea, como veremos más adelante, está en el núcleo del decisionismo tal y como lo entienden nuestros dos autores.

2. LA ESQUIVA DEMOCRACIA AGONÍSTICA

La crítica de Mouffe establece una oposición entre una concepción asociativa y otra disociativa de la política²². La primera, como hemos visto, es víctima de una supuesta ilusión del consenso y la segunda corresponde a lo que denomina el modelo de la democracia agonística, el cual se ajusta a las enseñanzas de Carl Schmitt sin padecer su antiliberalismo. Chantal Mouffe enfatiza su compromiso con los ideales de libertad y de igualdad, proclamando así su apoyo al pluralismo y a la democracia liberal. Mas, ¿cómo es esto posible a partir de la noción de lo político defendida por Schmitt? Sabemos que este pensó que era posible identificar lo político a través de un criterio, haciendo prevalecer la oposición del amigo y el enemigo sobre cualquier otra²³.

En la obra de Schmitt, la prevalencia de tal oposición revelaría lo político, aunque también delimitaría la frontera entre el cuerpo político y su exterior. Mouffe rechaza la idea de una homogeneidad política interna y retiene la preocupación del liberalismo por el pluralismo. Sin embargo, pretende articular la polaridad amigo/enemigo en la sociedad. ¿Cómo es esto posible? Mouffe reconoce la relevancia de este problema:

“De ninguna manera estoy argumentando aquí en favor de la concepción tradicional de la política revolucionaria. Estoy de acuerdo en que la política democrática no puede adoptar la forma de una confrontación amigo/enemigo sin conducir a la destrucción de la asociación política. Y ya he dejado clara mi lealtad a los principios de la democracia pluralista”²⁴.

La respuesta, nos explica la autora, estriba en la transformación de la polaridad amigo/enemigo en una relación entre nosotros/ellos, y en la sublimación del antagonismo en “agonismo”:

“Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo esta-

22 Íñigo Errejón y Chantal Mouffe, *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria, 2015, pp. 30-31.

23 Carl Schmitt, *La noción de política*, Champs/Flammarion, 1992, p. 64. Es llamativo que la definición schmittiana de lo político pueda adoptarse sin la menor reserva. Sobre las sólidas críticas a las que se enfrentó esta definición desde las primeras etapas de su concepción, véase Sandrine Baume, “Le talon d’Achille de la distinction schmittienne du politique”, in N. Granger, *Carl Schmitt. Nomos, droit et conflit dans les relations internationales*, Presses Universitaires de Rennes, 2013, pp. 27-38. De estas críticas tempranas, dos me parecen aún vigentes y especialmente relevantes, la de Hans Morgenthau, *La noción de “política” et la théorie des différends internationaux*, Librairie du recueil Sirey, 1933, y la de Karl Löwith, “Le décisionnisme (occasional) de Carl Schmitt” [1935], trad. Mira Köller et Dominique Séglard, *Les temps modernes*, n°544, 1991, pp. 15-50. Para una crítica reciente, véase Lucien Jaume, “Carl Schmitt, la politique de l’inimitié”, *History of Political Thought*, Vol. 25, n° 3, 2004, pp. 536-549.

24 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, op. cit., p. 58.

blece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto. Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo”²⁵.

El primer problema aquí para el lector es asegurarse que estas diferencias no formen parte de un mero cambio de vocabulario. Pero si aceptamos considerar que la polaridad amigo/enemigo se ha sublimado lo suficiente como para no socavar la existencia de la sociedad política, entonces nos encontraremos con un segundo problema: ¿cómo admitimos entonces la distinción schmittiana de lo político fundada sobre la base de dicha polaridad? Y por otra parte, ¿caso Mouffe no está proponiendo, con una nueva denominación, una concepción bastante banal y correcta de la democracia?

Porque a pesar de los espantapájaros que blande, su descripción de la democracia agonística resulta, a primera vista, muy similar a una noción que todos los partidarios de la democracia liberal podrían aceptar. Incluso si admitimos que en democracia el desacuerdo no puede superarse por un consenso alcanzado mediante una discusión racional, o incluso si rechazamos una concepción shumpeteriana o pluralista de la democracia, según la cual el sistema democrático opera mediante una serie de arbitrajes sucesivos entre las demandas en competencia²⁶, no está claro en qué difiere esta democracia agonística de una concepción común de la democracia, de no ser por el recurso a un vocabulario más beligerante tomado del marxismo.

En otros pasajes nos mostrará que lo que transformará el antagonismo en agonismo serán las instituciones, las prácticas y los valores. Los ciudadanos democráticos, la lealtad a la democracia y, por tanto, la capacidad de preservar la comunidad política a pesar de los conflictos que la atraviesan, solo es posible “mediante la multiplicación de las instituciones, los discursos, las formas de vida que fomentan la identificación con los valores democráticos”²⁷. Reconocemos aquí una tesis de inspiración aristotélica, sostenida por ejemplo por Castoriadis: no hay democracia sin *ethos* democrático, sin *paideia*²⁸.

¿Dónde estriba, entonces, la diferencia prometida por los nuevos términos de democracia radical, de hegemonía y de agonismo? Chantal Mouffe logra

25 Ibid. p. 27.

26 Mouffe se distancia de esta idea subrayando que los “adversarios” no son “competidores”, véase *En torno a lo político*, op. cit., p. 28.

27 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*, Barcelona, Gedisa, 2012, p. 109.

28 Cornelius Castoriadis, “La polis griega y la creación de la democracia”, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1988, pp. 97-131.

presentar esa diferencia de forma prolija a nivel teórico y alusiva a nivel práctico. Aunque habría sido útil disponer de una descripción precisa, de la diferencia en términos de política concreta, entre la democracia tal y como la conocemos y su modelo agonístico. ¿En qué serían distintas las vidas privadas y públicas, de un ciudadano que viviera en una democracia radicalizada de las nuestras? Solo he encontrado dos pistas en este sentido. La radicalización de la democracia exigiría “la transformación de las estructuras de poder existentes”²⁹, aunque no se especifica la naturaleza de dichas estructuras ni la de su transformación. Unas líneas después, nos desvelará algo más:

“Aunque manteniendo distancia respecto de la tradición leninista de una ruptura revolucionaria total, y destacando que nuestra interpretación de la democracia radical es compatible con el mantenimiento de las instituciones de la denominada “democracia formal”, sin embargo también nos separamos del enfoque liberal de la neutralidad del Estado”³⁰.

Esta forma de marcar distancia con la revolución leninista tranquiliza y preocupa al mismo tiempo (¿por qué es necesario aclararlo?), pero el lector se haría una idea más precisa de lo que trata de decirse en el texto, si la autora explicara qué significa, más concretamente, distanciarse con respecto a la idea de neutralidad del Estado. Sería útil saber, por ejemplo, si los derechos de “ellos”, de quienes han sido derrotados por la nueva hegemonía, no se ven afectados por este incumplimiento de la neutralidad del Estado y si la posibilidad de ganar en las próximas elecciones no está limitada³¹. Chantal Mouffe no se pronuncia sobre esto, pero se extiende minuciosamente sobre una diferencia de naturaleza metafísica: el pluralismo en una democracia agonística es un pluralismo más auténtico y más avanzado que el de los modelos ordinarios de democracia. Esta es una nueva ocasión para arremeter contra Rawls y Habermas, ya que su pluralismo es limitado y, por tanto, y en última instancia, también es falso:

“Mi opinión es que un proyecto democrático radical informado por el pluralismo solo puede formularse adecuadamente en el contexto de una perspectiva según la

29 Chantal Mouffe, *En torno a lo político*, op. cit., p. 59.

30 *Ibid.* pp. 59-60.

31 En *Construir pueblo* se nos dice que el Estado es un campo de lucha que debe ser profundamente transformado para poder ser puesto al servicio de las fuerzas populares (p. 69). Pero nada se dice sobre dónde se localiza dicha transformación profunda, entre una simple política de redistribución y la dictadura del proletariado. Este libro de entrevistas, destinado a un público más amplio que las obras de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, intenta transmitir un argumento: “somos populistas porque somos demócratas” (p. 116). Pero observando la historia moderna de la democracia esa afirmación es falsa. No estoy cuestionando la sinceridad de los autores, pero sí su afirmación porque considero que pretende tranquilizar disipando inquietudes que me parecen fundadas. La democracia moderna presupone la neutralidad del Estado. Sobre la tendencia nefasta del populismo a confundir el poder político con el poder del Estado, véase Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Paris, Belin, pp. 620-621.

cual la “diferencia” se interpreta como condición de la posibilidad de ser. De hecho, sugiero que todas las formas de pluralismo que dependan de una lógica de lo social que implique la idea del “ser como presencia” y considere la “objetividad” como algo perteneciente a “las propias cosas” llevan necesariamente a la reducción de la pluralidad y, en último término, a su negación. Este es de hecho el caso de las principales formas de pluralismo liberal, que generalmente empiezan destacando lo que llaman “el hecho del pluralismo” y después pasan a buscar procedimientos para abordar esas diferencias sin reparar en que el objetivo de dichos procedimientos es en realidad volver irrelevantes las diferencias en cuestión y relegar el pluralismo a la esfera de lo privado”³².

Tratando de ubicar el modelo de democracia agonística a cierta distancia del leninismo y de la democracia liberal, ahora nos vemos arrastrados, a propósito del pluralismo, hacia la distinción entre dos metafísicas, una que hace de la diferencia la condición del ser y otra que concibe al ser como presencia! ¿Qué tienen que ver la metafísica y la ontología con el pluralismo? Podría haber una relación entre el pluralismo y la metafísica si esta última se entendiese como un sistema de valores, a la manera de Rawls cuando se refiere a una concepción abarcante y que, con un desarrollo de su pensamiento político conscientemente alejado de la metafísica, busca elaborar una teoría del liberalismo político que permita agrupar en una misma sociedad política a ciudadanos que no comparten las mismas concepciones abarcentes. Sin embargo, la metafísica a la que se refieren Laclau y Mouffe no es un sistema de valores sino, conforme a la filosofía de Heidegger y Derrida, una concepción del ser que recorre todo el pensamiento occidental desde su aparición en Grecia. En este caso, no hay ninguna relación entre el pluralismo –entendido como la preocupación por respetar y conciliar diferentes sistemas de valores en una misma sociedad política– y la elección de una metafísica del ser como diferencia. A menos que el término “pluralismo” haya cambiado sigilosamente su significado. Este salto de la política a la metafísica nos indica la transición de Schmitt a Derrida, un cambio que tiene sentido puesto que ambos optaron por el decisionismo.

3. DECISIONISMO E INDECIDIBILIDAD

No he encontrado el término “decisionismo” en los textos de nuestros dos autores. Ambos prefieren la expresión “decisión sobre un fondo de indecidibilidad”. Hay que decir que en política el término “decisionismo” todavía está asociado a la afirmación del jurista alemán de que el soberano es quien decide en situaciones excepcionales³³. Una formulación poco atractiva para una reflexión sobre la democracia, en tanto que evoca la aceptación ciega de la decisión del

32 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 37.

33 Carl Schmitt, *Théologie politique*, Gallimard, 1988, p. 15.

líder supremo³⁴. Pero, de hecho, el decisionismo de Schmitt se remonta a sus primeros trabajos sobre el juicio en derecho, donde afirmaba que este tipo de juicio no puede sustanciarse por la mera subsunción del caso, por parte del juez, a la norma que debe aplicarse. El juez debe alcanzar una decisión propia, haciendo por tanto una elección discrecional, para llegar a un juicio basado en la ley existente y en el caso que se juzga. Schmitt radicalizó y generalizó más tarde esta tesis para hacer de la decisión y de la autoridad la fuente y no la consecuencia del derecho. Fuera del terreno jurídico, el término “decisionismo” designa una concepción particular de la relación entre decisión y razonamiento práctico, según la cual la decisión no puede ser la simple conclusión del razonamiento, sino que requiere un acto de voluntad, no racional, que compense la eventual indeterminación del razonamiento y, sobre todo, que garantice el paso del razonamiento a la acción. Según esta concepción, toda decisión atesora una dimensión no racional y, por tanto, se opone a la idea racionalista de la toma de decisiones. El decisionismo de Schmitt es una amplificación de esta concepción tan generalizada y antigua de la decisión como un acto de la voluntad. Y aunque se ha utilizado para justificar posiciones autoritarias, no siempre es necesariamente autoritario en sí mismo. Sin embargo, cabe lamentar que el decisionismo se someta a la idea de irracionalidad de la acción humana, al menos de forma residual. Ernesto Laclau cita con aprobación la siguiente reflexión de Derrida sobre la decisión y lo indecidible:

“Lo indecidible no es meramente la oscilación o la tensión entre dos decisiones; es la experiencia de aquello que, aunque heterogéneo, extraño al orden de lo calculable y de la regla, aún está obligado –es de obligación de lo que debemos hablar– a rendirse a la decisión imposible, a la vez que toma en cuenta la ley y las reglas. Una decisión que no pasara a través de la dura prueba de lo indecidible no sería una decisión libre, sería solamente la aplicación o despliegue programable de un proceso calculable”³⁵.

Es importante señalar aquí que Derrida, Laclau y Mouffe asumen la versión más extrema del decisionismo, para la que el momento de la decisión es siempre irracional. Derrida y Laclau aprueban la fórmula de Kierkegaard, “la instancia de la decisión es una locura” (op. cit. p. 71). A lo que Laclau, siempre dispuesto a ir un poco más allá, añade: “tomar una decisión es como personificar a Dios” (op. cit. p. 74). Al hacerlo, están renovando una filosofía de la acción propia del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, que ya estaba superada, donde era necesario elegir entre dos opciones igualmente insatisfactorias: bien una con-

34 Véase, también de Carl Schmitt, “Le Führer protège le droit”, *Cités*, 2003 [1934], n°14, pp. 165-171.

35 Jacques Derrida, *Force de loi. Le “fondement mystique de l’autorité”*, Éd. Galilée, 1994, p. 53, citado por Ernesto Laclau, “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía”, *Revista Ágora*, n° 6, 1997, pp.63-89, p.71.

cepción racionalista de la toma de decisiones que aboca al determinismo lógico –lo que explica la referencia de Derrida al cálculo, en el pasaje citado más arriba–; o bien una concepción existencialista en la que el decisor conserva la libertad, a costa del abandono de su racionalidad. Este dilema llevaba aparejada la hipótesis de un acto volitivo, la voluntad como la capacidad que permite el salto del razonamiento a la acción³⁶.

Mantener la oposición entre estas dos perspectivas es una regresión filosófica, aunque está enmascarada por el giro argumental introducido por Derrida: la articulación entre el decisionismo con la noción de indecidibilidad. El decisionismo estaba clásicamente vinculado a una filosofía de la voluntad, y este era el caso en el pensamiento de Schmitt. El decisionismo en Derrida, sin embargo, está anclado en un terreno diferente. Se dice que una proposición es indecidible si no es ni verdadera ni falsa con respecto a los axiomas del sistema formal del que procede. Derrida aplicó el término indecidible a las palabras o a los conceptos del pensamiento occidental que, en sus análisis de textos, parecen tener dos significados opuestos: por ejemplo, presencia y ausencia, o bien y mal³⁷. Laclau recuperó esta idea de indecidibilidad de los conceptos, ya de por sí frágil, y la llevó a un extremo absurdo. Así presenta la tolerancia, como ejemplo de un concepto indecidible:

“Para que se lo considerara un concepto cerrado en sí mismo, la tolerancia debería excluir lo que constituye su otro: la intolerancia. Una tolerancia no ambigua sería aquella que no dejara en su interior ningún espacio para la intolerancia. Pues bien, ¿es lógicamente alcanzable un concepto tal de tolerancia?”³⁸.

Laclau continúa explicando que este concepto está atrapado entre dos imposibilidades. En primer lugar, una tolerancia sin límites es imposible y sería insoportable para la vida en sociedad: la tolerancia de los intolerantes permite que la intolerancia prevalezca y determinadas prácticas repugnan al sentido moral compartido de una sociedad. En segundo lugar, limitar razonadamente la tolerancia es del mismo modo imposible, puesto que no puede establecerse un principio normativo que profile los límites de lo tolerable y lo intolerable. ¿Por qué Laclau hace esta afirmación? Pues bien, la idea de un límite y, por tanto, de una frontera entre lo tolerable y lo intolerable, nos explica en su argumentación, equivaldría a una frontera “que separa lo moralmente aceptable de lo mo-

36 Al contrario, Paul Ricoeur intentó superar esta oposición a través de la utilización del concepto de atención desarrollado por William James, véase *La philosophie de la volonté*, T. 1, 1950, pp. 155-180. Sin embargo, Ricoeur seguía dependiendo del concepto de acto de voluntad que más tarde abandonaría, como casi todos los filósofos de la acción, tras las críticas de Ryle y de Wittgenstein. Para una salida al dilema entre decisionismo y determinismo racional, véase Vincent Descombes, *Le raisonnement de l'ours*, Seuil, 2007, pp. 85-136.

37 Véase, por ejemplo: Jacques Derrida, *La dissémination*, 1972, Éditions du Seuil, p. 194, y *Positions*, Les Éd. de Minuit, 1972, p. 58.

38 Ernesto Laclau “Deconstrucción, Pragmatismo, Hegemonía”, op. cit., p. 68.

ralmente inaceptable” (p. 68). A su juicio, tal delimitación vaciaría la tolerancia de toda realidad, ya que la tolerancia se define, con razón, como aceptar algo que uno desapruueba. La idea es la siguiente: la tolerancia presupone dos niveles de juicio; el primero determina el hecho de que no aprobemos una práctica, mientras que en el segundo nivel toleramos la práctica que no aprobamos. Laclau considera que este segundo nivel no puede contener un razonamiento moral, pues de lo contrario se redoblaría y remplazaría al primer nivel, y, por tanto, equivaldría a aprobar la práctica. Al no existir un límite normativo para la tolerancia, esta solo estará condicionada por las exigencias funcionales de la vida en sociedad, lo que supondrá aceptar una cierta diferenciación interna, aunque asumiendo que dicho reconocimiento está limitado por la amenaza de desintegración de la vida social³⁹. Además, según Laclau, para que haya tolerancia debe haber intolerancia, aunque –y esto es lo más importante– la determinación de ambas no puede basarse en un razonamiento normativo.

“[...] ser intolerante respecto de algunas cosas es la condición misma para ser tolerante respecto de otras. La intolerancia es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad e imposibilidad de la tolerancia”⁴⁰.

Este es el razonamiento con el que Laclau establece el carácter indecible del concepto de tolerancia.

El argumento simplemente no se sostiene. El elemento defectuoso del razonamiento lo encontramos en la enunciación de la segunda imposibilidad. Al contrario de lo que afirma Laclau, una práctica puede ser moralmente rechazada por ciertas razones y tolerada por otras razones morales o normativas. Sin embargo, tiene razón al considerar dos niveles de razonamiento, el de la desaprobación moral y el relativo a su tolerancia. Pero el hecho de que el segundo razonamiento sea normativo no lo devuelve al nivel del primer razonamiento, relativo a la aprobación o a la desaprobación moral. Por lo tanto, es posible tolerar una práctica A, a pesar de que la desaprobemos, porque las razones morales que nos llevan a rechazar esa práctica están contrarrestadas por otras consideraciones morales a favor de tolerarla. Estas otras consideraciones pueden estimarse relevantes a un nivel más amplio que el de la mera apreciación de la práctica en sí misma. Además, por otro lado, es posible no tolerar la práctica A', similar aunque distinta de A, porque los aspectos que las diferencian provocan una desaprobación moral más firme o diferente que no está contrarrestada por el valor atribuido a su tolerancia. En resumen, al igual que otras actitudes y juicios sobre el comportamiento de los demás, la tolerancia está sujeta a umbrales. No hay ninguna razón para que la tolerancia no tenga límites.

³⁹ No queda claro por qué, como sugiere Laclau, esas exigencias funcionales deberían estar necesariamente desprovistas de una dimensión normativa.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 69.

Por lo tanto, es el propio Laclau quien introduce la indecidibilidad en su formulación del concepto de tolerancia al postular que debería ser un concepto sin límites. Pero lo más interesante es la conclusión práctica y política que extrae de este razonamiento fallido.

“[...] Como demócrata radical estoy preparado para aceptar muchas más diferencias que, por ejemplo, un partidario de la mayoría moral, pero estas son distintas decisiones tomadas en un terreno indecidible y, en consecuencia, perfectamente compatibles con éste. Una lucha hegemónica concerniente a lo que debería o no ser tolerado es posible, precisamente porque la tolerancia no tiene ningún contenido propio necesario”⁴¹.

Imaginemos que es preciso pronunciarse colectivamente sobre la aceptación o el rechazo de una práctica considerada tolerable por unos e intolerable por otros. El desacuerdo sobre el carácter tolerable de dicha práctica hace referencia a su indecidibilidad, lo cual quiere decir que no existe una relación necesaria entre las características de la práctica en cuestión y la tolerancia o la intolerancia que esta debería suscitar. Queda descartado que los miembros de este colectivo traten de convencerse entre ellos para así alcanzar un acuerdo. En este caso, nos explica Laclau, el grado de tolerancia o de intolerancia solo puede ser determinado colectivamente mediante la lucha de poder. Pero, ¿por qué deberíamos admitir su afirmación de que un intercambio de argumentos no puede acercar, al menos en parte, los diferentes puntos de vista? Sin afirmar que esto siempre sea posible –puesto que implicaría que existe un vínculo de necesidad entre el contenido de la práctica y su grado de tolerancia–, ¿por qué afirmar que es imposible? Por último, cabe señalar que el vínculo entre la indecidibilidad y el decisionismo aparece aquí con toda claridad: la indecidibilidad del concepto de tolerancia induce a la idea de que solo la lucha, y no la discusión, puede contribuir a determinar los límites de la tolerancia.

El lenguaje derridiano de la indecidibilidad, al que Laclau recurre sistemáticamente, tiene sus inconvenientes: su virtuosismo corre el riesgo de caer en la oscuridad y en el sofisma. Pero también tiene la ventaja de darle un barniz de modernidad al viejo lenguaje del decisionismo, el de la filosofía de la voluntad y del existencialismo irracional. Chantal Mouffe también recurre a ese mismo lenguaje derridiano, aunque en su caso aparece con más influencias del lenguaje antiguo, probablemente debido a su uso de Schmitt. Al leerla, entendemos mejor que las condiciones de indecidibilidad corresponden a un postulado de imposibilidad de la persuasión racional:

“Aceptar el punto de vista del adversario es experimentar un cambio radical en la identidad política. Es más una especie de conversión que un proceso de persuasión

41 *Ibid.*, pp. 69-70.

racional. [...] Por supuesto, los compromisos también son posibles; son parte inseparable de la política; pero deberían considerarse como un respiro temporal en una confrontación que no cesa”⁴².

Esta oscilación de la tolerancia entre los extremos de la necesidad y la arbitrariedad, sin posibilidad de un término medio, es una marca de identidad del decisionismo, que siempre se presenta como lo opuesto a un racionalismo mecánico o absoluto. Al igual que el relativista, el decisionista es un racionalista dogmático decepcionado. Se imagina que si lo que está en cuestión no fuese contingente, entonces su evaluación debería ser el resultado de una determinación racional perfecta. También piensa que la ausencia de necesidad implica la ausencia de racionalidad, entendida como la posibilidad de ofrecer razones. En consecuencia, se supone que los desacuerdos se resuelven solo mediante la conversión o la lucha.

Esta curiosa aplicación de una metafísica de la indecidibilidad a la vida social conduce a una visión balcanizada de la sociedad: la indecidibilidad de las actividades sociales solo contempla dos tipos de relaciones posibles entre los miembros de una sociedad, la identidad o el antagonismo. Pero por muy antagónica que sea, la democracia exige que puedan tomarse decisiones colectivas conservando la paz civil. ¿Cómo es eso posible? De manera hábil y coherente, Chantal Mouffe encontró en Elias Canetti una concepción de la regla de mayoría que es coherente con su concepción paradójicamente dissociativa de lo político. Para Canetti, el recurso en los parlamentos a la regla de mayoría, es el modo de evitar un combate a muerte, reemplazando la sanción de la fuerza y la muerte, por una lucha de poder numérica⁴³. Quienes integran la minoría no piensan estar equivocados, pero admiten que han perdido la contienda. Así, el voto mayoritario evita resolver las diferencias mediante el combate.

Pese a tener una larga historia, esta concepción de la regla de mayoría no se sostiene. Ya se han presentado dos argumentos en contra: el primero, que el número no siempre asegura la superioridad en un combate físico y, por tanto, la analogía entre el número de votantes y su fuerza física es engañosa; el segundo, que las relaciones de fuerza no crean una obligación⁴⁴. Un argumento más intuitivo puede ayudarnos a entender que esta idea de Canetti no es más que una ilusión. Su reflexión apunta a despojar de toda dimensión normativa al principio del respeto de la regla de mayoría. De este modo, la regla de mayoría solo implicaría, por una parte, el deseo de vencer y el estado de una deter-

42 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 115.

43 Élias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, Coll. Tel, 1966, pp. 199-202, citado por Chantal Mouffe en *En torno a lo político*, op. cit., pp. 29-32.

44 Para una presentación de estos dos argumentos, véase mi libro *El misterio de la obligación mayoritaria*, [traducido del francés por Francisco Manuel Carballo Rodríguez], Sevilla, Editorial Doble J, Colección Efiates, 2018.

minada relación de fuerzas; y, por otra, el interés de los contendientes en eludir el combate aceptando que el ganador sea designado por la fuerza numérica, entendida como un sucedáneo de la relación de fuerza física. Pero si nos encontramos en un universo social desprovisto de dimensión normativa, ¿qué impide que la mayoría abuse de su victoria, lograda sin emplear la fuerza? La comprensión de la regla de mayoría exige tener en cuenta, en el interior del grupo que la utiliza, tanto los intereses de los individuos como la dimensión normativa. Su correcto funcionamiento implica un equilibrio entre el interés propio y el compromiso de respetar la obligación que emana de una elección tomada a través de un procedimiento reglado. Así, la obligación se deriva de la necesidad del grupo de tomar una decisión. Por otra parte, el interés propio debe modularse, porque si aquello que está en juego es demasiado importante, o incluso vital para los involucrados, la minoría no podrá aceptar la decisión mayoritaria. Dado que la decisión mayoritaria se toma en nombre del grupo en su conjunto, la decisión no puede ser válida para aquellas cuestiones que dividen al grupo en lo fundamental. Esta es la razón por la que Kelsen, principal adversario intelectual de Schmitt y uno de los grandes pensadores de la regla de mayoría, consideraba que su uso exigía el respeto del punto de vista minoritario, e incluso invitaba al compromiso con la minoría; con respecto a lo cual evocaba el principio de mayoría-minoría⁴⁵.

Sorprendentemente, y en estricta oposición a la concepción kelseniana del principio mayoritario, Chantal Mouffe nos explica que toda decisión supone una exclusión. ¿De qué exclusión se trata? Su respuesta no es muy clara. La autora nos dice que los defensores del modelo de democracia deliberativa son incapaces de reconocer que “poner fin a una deliberación es algo que siempre es el resultado de una decisión que excluye otras posibilidades”⁴⁶. Lo cual es obvio. Decir que si nos decidimos por la opción A, entonces hemos decidido no optar por la opción B, es algo que incluso los “deliberativistas” pueden admitir. Pero lo esencial de su argumentación no se encuentra aquí, sino cuando añade que “nunca deberíamos negarnos a asumir la responsabilidad de dicha decisión invocando el imperativo de las reglas o los principios generales” (Ibíd.). En resumen, los responsables de la toma de decisiones deben asumir que su decisión no puede estar completamente respaldada y justificada por razones⁴⁷. El presupuesto aquí es que si realmente tuviéramos razones, estas deberían ser igual de firmes e implacables que un teorema matemático. Unas cuantas páginas más adelante, descubrimos lo que acompaña a esta idea sobre la imposibilidad de

45 Hans Kelsen, *La démocratie. Sa nature - sa valeur*, Dalloz, 2004, chap. VI.

46 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 117.

47 Aunque esta idea de la inevitable exclusión en el proceso de toma de decisiones aparece repetidamente, Mouffe no nos proporciona ninguna otra explicación al respecto. Sin duda la autora tiene en mente la demostración de Ernesto Laclau, según la cual un sistema de significantes necesita un límite excluyente. Véase en Ernesto Laclau “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?” en *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996, p. 72.

argumentar. Chantal Mouffe afirma que en los enfoques éticos, inspirados por Lévinas, Heidegger, Arendt, e incluso Nietzsche, así como en los enfoques deliberativos, se echa en falta:

“una adecuada reflexión del momento de ‘decisión’ que caracteriza al campo de la política. Esto tiene graves consecuencias, ya que son precisamente estas decisiones, que siempre se toman en un terreno indecible, las que estructuran las relaciones hegemónicas. Son decisiones que implican un elemento de fuerza y de violencia que nunca se puede eliminar...”⁴⁸.

La imposibilidad de evitar la fuerza y la violencia está, por tanto, aparejada al decisionismo y a la falta de argumentos. Así, el agonismo se parece curiosamente al antagonismo que se supone sublimado. Recordemos que, gracias a esta sublimación, el campo del “ellos” podía estar seguro de no constituir, a juicio del “nosotros”, un enemigo a destruir, sino más bien un adversario con quien se combate por las ideas sin impedir que pueda defenderlas (Ibíd. p. 115). Sería necesario entonces que “ellos” se preguntasen si la exclusión, la fuerza y la violencia ineludibles les conciernen directamente, a menos que esos tres elementos se ejerzan solo a nivel metafísico.

Al final de este recorrido, podemos preguntarnos sobre la manera en la que Chantal Mouffe subvierte el significado habitual, y políticamente necesario, de las palabras. No existe ninguna razón para dudar de su sinceridad cuando proclama repetidamente su rechazo a la ruptura revolucionaria y su adhesión a la democracia liberal y pluralista. Pero no es del todo seguro que su pluralismo de la diferencia tenga alguna relación con el pluralismo más prosaico de la democracia liberal. El concepto de democracia agonística es, por su parte, una contradicción en los términos. Como podíamos esperar, resulta imposible implantar el esquema schmittiano de lo político –la oposición del amigo y del enemigo, incluso “sublimada” en la oposición entre “nosotros” y “ellos”– en el núcleo de la democracia liberal sin alguna acrobacia. Y nuestros autores lo hacen sin titubear: declaran que la sociedad es imposible⁴⁹. De hecho, ¿cómo podría ser posible la sociedad si sus miembros no tienen suficientes cosas en común para poder discutir y convencerse mutuamente? ¿Cómo podría reducirse la vida social a una guerra de identidades, o a una suerte de guerra civil? Debemos reconocer entonces la coherencia de nuestros autores, incluso en sus argumentaciones más inverosímiles.

48 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., pp. 141-142.

49 Ernesto Laclau evoca la “imposibilidad constitutiva de la sociedad” en *Emancipación y diferencia*, op. cit., p. 84. Ha argumentado esta afirmación en “La imposibilidad de la sociedad”, el capítulo 2 de su libro *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000, p. 103-106.

4. EL ABANDONO DEL JUICIO POLÍTICO

Podemos retomar ahora nuestra pregunta inicial. ¿Podría la filosofía política de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe orientar la formación de un juicio político, a partir de una estrategia populista de izquierdas? Aclaremos el sentido de la pregunta. Evidentemente, las ideas expuestas en sus libros están a favor de una estrategia populista para la izquierda. Pero debemos preguntarnos si es realmente su reflexión filosófica, e incluso en ocasiones metafísica, la que sirve para aprobar el populismo de izquierdas, a modo de premisas que orientan hacia una conclusión. Así precisada, la pregunta que nos planteamos tiene cuatro respuestas diferentes que apuntan en un mismo sentido. Existe una relación entre esta filosofía y la defensa del populismo de izquierdas, pero es una relación que no implica al juicio político.

En primer lugar, el decisionismo implica la vacuidad del juicio político. Recordemos la afirmación de Mouffe: “invocar reglas o principios generales” para justificar una decisión equivale a rechazar la responsabilidad de asumir dicha decisión⁵⁰. Lo cual significa que tenemos que aceptar el hecho de que nuestras decisiones no pueden estar orientadas por razones. Según este punto de vista, es imposible elegir o justificar una acción, una decisión o una posición política a partir de un razonamiento. ¿Por qué? Porque, según esta concepción, si un juicio político fuera posible, necesariamente tendría la forma de una subsunción del caso (los datos de la situación sobre la que debemos decidir) a la regla (alguna ley o norma general). Aquí nos encontramos con el punto de partida de Carl Schmitt. Una racionalidad absoluta o decisiones sin razones, tales son las alternativas a las que el decisionista querría limitarnos⁵¹. Al asociar demandas exorbitantes al juicio político, nos está invitando a admitir la imposibilidad de dicho juicio apelando al realismo. Pero al mismo tiempo, nuestros dos autores también han liquidado la posibilidad del juicio político por otras vías. No puede haber juicio político sin argumentación; sin embargo, Chantal Mouffe ha negado la posibilidad y la pertinencia de tal afirmación ya que, como hemos visto, el cambio de opinión solo se produce mediante la conversión. Además, ¿cómo podríamos tener un juicio político si todo es discurso, tal y como afirma Ernesto Laclau, asimilando los significantes y los enunciados, los discursos y la acción?⁵². Y, ¿qué sucede si no podemos distinguir entre un discurso erróneo y otro ajustado a la realidad, entre un discurso falso y otro sincero?⁵³.

50 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 117.

51 Sobre la posibilidad del juicio político fuera de esta falsa alternativa entre la razón práctica legisladora y el decisionismo, véase *Philosophie du jugement politique. Débat avec Vincent Descombes*, Éditions du Seuil, Points Essais, 2008, pp. 7-48, 192-276.

52 Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 92.

53 Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 9-56.

La segunda respuesta pasa por destacar que nuestros dos autores no hacen una defensa del populismo, sino que lo consideran una forma normal de la vida política. Mediante la alternativa planteada por la tesis de “la guerra de identidades”, el antagonismo o la conversión, los autores apuntan a modificar nuestra percepción más que a justificar una preferencia. Por esa razón, Chantal Mouffe no argumenta a favor de la democracia agonística como una elección política, sino que nos la presenta como un modelo más conforme a la realidad de la democracia. De la misma manera, Ernesto Laclau, como buen conocedor del peronismo, ha elaborado una serie de consideraciones sobre las características del populismo que los politólogos e historiadores que trabajan sobre este fenómeno político han juzgado útiles. Pero Laclau nos explica también, en *La razón populista*, que el populismo es “una lógica social”, “una manera de construir lo político”⁵⁴ que desborda ampliamente las borrosas fronteras de lo que habitualmente denominamos “populismo”. Asimismo, la “guerra de identidades” que ambos identifican como la forma normal de la vida social, se asemeja mucho al estadio último de una degradación, constatada por numerosos observadores, que se está produciendo en nuestras sociedades: la ampliación de segregaciones sociales, espaciales e informativas. Es curioso que las consideraciones de nuestros dos filósofos parezcan afirmar que las que pasan por ser patologías de nuestras sociedades sean de hecho el estándar de su buena salud.

La tercera respuesta apunta a una relación indirecta, pero fuerte, entre la filosofía política de Laclau y Mouffe y el populismo –y en términos más generales, entre su filosofía y todas las formas de voluntarismo político. La sorprendente idea de que la sociedad es imposible se debe a la atribución de un poder demiúrgico a lo político. Nuestros dos autores afirman con insistencia que lo político, identificado con el poder, instituye la sociedad. Aquí se mezclan varios errores: en primer lugar, que existan relaciones de poder en las relaciones sociales no implica que estas últimas queden reducidas a las primeras; en segundo lugar, que una parte considerable de la vida social esté gobernada por reglas convencionales no implica que tales reglas puedan cambiarse a voluntad y a corto plazo; por último, que las decisiones políticas puedan tener efectos estructurantes no significa que instituyan lo social. Este último error se desprende de una concepción demasiado simplificada del poder instituyente y que desatiende su carácter retrospectivo: es debido a que una regla, una práctica o una innovación son adoptadas por una multitud de miembros de una sociedad, que estas acaban por ser instituidas⁵⁵. Esta concepción errónea sobre

54 Ernesto Laclau, *La razón populista*, op. cit., p. 11.

55 Utilizo aquí el término de institución en el sentido sociológico elaborado por Paul Fauconnet y Marcel Mauss (“Sociologie”, in MAUSS, *Oeuvres*, Éditions de Minuit, Paris, Vol. 3), y no en el sentido de una medida tomada por una autoridad legítima. La atribución errónea de un poder instituyente a lo político se encuentra en algunas de las corrientes de la llamada democracia radical. Se trata de un error que va de la mano de una utilización de la noción de hegemonía tan extendida como ambigua. No sabemos si la hegemonía es un hecho probable y recurrente, que

la formación de las instituciones fomenta un artificialismo voluntarista que, muy probablemente, producirá desilusión. Y también podría resultar peligrosa si se asocia con la idea de que la fuerza y la violencia son inevitables, reduciendo las inhibiciones adquiridas para evitar el recurso a la fuerza y la violencia.

Queda por explicar por qué las ideas de nuestros autores son más favorables a un populismo de izquierdas que de derechas. No creo que esta cuestión tenga nada que ver con su filosofía política que podría adaptarse a las dos opciones, en la medida que roza el nihilismo, como lo sugiere este pasaje:

“La democracia requiere que la naturaleza puramente construida de las relaciones sociales encuentre su complemento en los fundamentos puramente pragmáticos de las pretensiones de legitimidad del poder. Esto implica que no existe una distancia insalvable entre el poder y la legitimidad, obviamente no en el sentido de que todo poder sea automáticamente legítimo, sino en el sentido de que: a) si un poder cualquiera ha sido incapaz de imponerse, es porque ha sido reconocido como legítimo en algunos círculos, y b) si la legitimidad no se basa en un fundamento apriorístico, es porque está basada en alguna forma de poder exitosa”⁵⁶.

No está del todo claro qué orientación política podría específicamente recomendar una teoría política que equipare estrictamente la legitimidad al poder (exitoso) y que no conciba ningún otro elemento más que el poder y el conflicto como fundamento de las sociedades. Tampoco sabemos qué política podría condenarse a partir de esta orientación. Lo que sí está claro es que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe abrigan aspiraciones políticas que proceden de la izquierda y del marxismo. En su paso del proyecto socialista a la democracia radical han necesitado una dosis masiva de metafísica, pero conservan fines políticos de izquierdas, como la reducción de las desigualdades y la lucha contra la dominación. Por lo tanto, no es un juicio político sino su pertenencia a una tradición política de izquierdas lo que vincula el populismo que defienden con su filosofía política decisionista.

*

* *

Al presentar y criticar esta filosofía he mencionado las numerosas debilidades que, a mi parecer, la hacen escasamente útil para enriquecer nuestro juicio político. Será esto último, por tanto, nuestro propio juicio político, y no su filosofía, lo que tendremos que movilizar para evaluar a los políticos y a los partidos po-

indica el éxito temporal de las ideas y las propuestas de una determinada corriente política; o bien un hecho improbable que indica la capacidad de dicha corriente política para determinar intencionadamente las ideas sociales de una sociedad dada, y específicamente las ideas y valores mínimos que deben compartirse para que esa sociedad pueda existir.

56 Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, op. cit., p. 113.

líticos a los que nuestros autores orientan, y de los cuales se han convertido en una suerte de “metafísicos orgánicos”, si se me permite el homenaje a Gramsci.