

08



UNIVERSIDAD DISTRITAL  
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS

CIU  
DAD  
PAS  
AN  
DO



VOCES OTRAS

# La democracia radical (agonista) como posible horizonte de intersubjetividad<sup>1</sup>

---

Radical democracy (agonist) as possible intersubjectivity horizon

Juan David Cabrera Ruiz<sup>2</sup> 

**Para citar este artículo:** Cabrera, J. (2020). La democracia radical (agonista) como posible horizonte de intersubjetividad. *Ciudad Paz-andando*, 13(1), pp. 93-101.

**Fecha de recepción:** 9 de abril de 2019

**Fecha de aprobación:** 18 de mayo de 2020

---

1 Artículo de reflexión. Vale la pena considerar que a lo largo del texto se comentará la noción de “agonismo” que desarrollan Laclau y Mouffe, y no otras acepciones de diferentes autores, pues múltiples son los acercamientos teóricos que tiene el término; en esa medida, se considera al “agonismo” en relación con el “antagonismo”, como lo afirma Mouffe en *El retorno de lo político* (1999).

2 Licenciado en Humanidades y Lengua Castellana, Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Filósofo en formación, Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: jcabrerar@unal.edu.co

## RESUMEN

A lo largo del texto se procurará hacer un seguimiento exhaustivo a los planteamientos de Hegel respecto al reconocimiento que deviene en un horizonte de intersubjetividad, lo anterior tomando como base las premisas que esgrime en su texto *Filosofía real*, el cual desarrolla durante el periodo de Jena. Teniendo en cuenta lo anterior, el tratamiento de la segunda parte del texto consiste en evidenciar la relación intersubjetiva existente en la política agonista o democracia adversarial que propone Chantal Mouffe, apoyando este horizonte intersubjetivo en los planteamientos hegelianos mencionados anteriormente. El fin último del texto es entablar un diálogo entre la concepción de poder —que en Mouffe se entiende en términos gramscianos de hegemonía— y la intersubjetividad que media las relaciones entre los sujetos, ello con el fin de ver la imprescindible confluencia de estos para un funcionamiento del Estado en relación con el pueblo.

**Palabras clave:** democracia, hegemonía, la política, lo político, teoría política.

## ABSTRACT

Throughout the text an exhaustive follow-up will be sought to Hegel approaches, in respect to the recognition that becomes an intersubjectivity horizon, this taking in count as basis the premises he wields on the text *Real Philosophy*, which is developed during Jena's period. Given the above, the second part of the text treatment consists on evidence the existing intersubjective relationship in antagonist politics or adversarial democracy proposed by Chantal Mouffe, supporting this intersubjective horizon on Hegelian approaches mentioned before. The final purpose of the text is to establish a dialogue between power conception—which in Mouffe is understood in hegemonic Gramscian terms—and the intersubjectivity in the middle of subject relationships, that with the end of seeing the indispensable confluence of this subjects to a state functioning in relationship with the people.

**Keywords:** democracy, hegemony, politics, political, political theory.

## Introducción

Resulta importante considerar en cada una de las apuestas de organización política la relación bifásica existente entre la concepción del poder y el desarrollo de un horizonte de intersubjetividad, ambas han de ser las caras visibles que tenga toda concepción democrática de la política sin importar que puedan desarrollarse en diferentes espacios. Es fundamental pensar escenarios donde se desenvuelva tal nivel de reconocimiento entre los ciudadanos o, siguiendo los planteamientos de Mouffe, entre quienes adoptan a específicas identidades políticas, pues es la garantía de que el ejercicio político —considerando la distinción entre “lo político” y “la política”— se mantendrá en los límites que se aceptan en una concepción democrática.

Cabe destacar, entonces, la relación dialógica entre los horizontes de intersubjetividad que pueden desarrollarse socialmente y el modelo democrático, pues, como se mencionó anteriormente, una democracia solo puede considerarse como tal en la medida en que se relaciona el poder con un horizonte de intersubjetividad que no permita a los ciudadanos *exterminarse* como opuestos irreconciliables. Al mismo tiempo, un horizonte de intersubjetividad solo puede erigirse sobre una base que especifique los principios democráticos (por ejemplo, el sufragio universal como medio para la obtención del poder y no vías de hecho violentas para asegurárselo); así, de no cumplirse lo anterior, fácilmente podría devenir el mundo de la política en totalitarismos o dictaduras autocráticas, modelos que bajo ningún sentido alumbran un horizonte de intersubjetividad entre los ciudadanos y mucho menos brindan una base sobre la que se desenvuelvan los principios fundamentales de la democracia.

Ahora bien, teniendo en cuenta que lo que se busca a lo largo del presente texto es evidenciar el tipo de horizonte intersubjetivo que se entrevé en la propuesta política de Chantal Mouffe, se hace necesario acudir a los planteamientos hegelianos sobre el reconocimiento desarrollados en el periodo de Jena, específicamente en el texto de *Filosofía real* (trad. 1984), pues se entiende en ellos que la intersubjetividad solo puede ser alcanzada mediante el desarrollo constante de un conflicto en el que los actores se reconocen mutuamente como adversarios. En este primer escenario hegeliano no es posible llegar a algún tipo de acuerdo mediado por el lenguaje, pues esto estaría ligado a la positividad, mientras que la relación ha de ser de conflicto, de agresión entre consciencias de sí. En palabras de Hegel:

Lo que tiene que ser *sentado* es el *ser-para-sí real como tal*, no como forma de la cosa —pues ésta no tenía *nada* estable— ni por el lenguaje, y es que el *saber* es real, es voluntad, el *ser-para-sí* como tal; su realidad tiene el significado de ser reconocido por el otro, de valerle como absoluto. (Hegel, trad. 1984, p. 180)

La relación que se procura tiene en cuenta como tópico principal la concepción adversarial de “lo político”, donde se procura el desenvolvimiento de “la política” en términos de un enfrentamiento entre opuestas identidades colectivas políticas —permeadas, por supuesto, por características ideológicas dispares, también opuestas entre sí— por la obtención del poder, es decir, por la facultad de hacer política según las interpretaciones particulares que se tienen sobre los principios democráticos, de convertir en hegemónica su “visión de mundo” particular.

Es difícil considerar en este escenario de enfrentamiento de proyectos políticos el desenvolvimiento de un horizonte de intersubjetividad, pero como se verá a lo largo del texto, es justamente en la diferencia que se reconocen el uno al otro, tal y como se reconocen ambas consciencias de sí en el escenario propuesto por Hegel para encontrar el desarrollo de una intersubjetividad. La dificultad de la aceptación del reconocimiento en una sociedad verdaderamente pluralista —donde existen los escenarios para legitimar el disenso respecto a posiciones políticas— proviene de que tradicionalmente se identifica a la intersubjetividad con el consenso mediado por la razón, como se explicará a lo largo del tercer apartado del presente texto.

## Contexto filosófico de la discusión

Antes de dar paso al desarrollo teórico, vale la pena hacer una mención al sentido de la presente propuesta y al ámbito académico en el cual se enmarca. Así, la discusión gira en torno a las perspectivas contemporáneas de filosofía política, las cuales aceptan como necesario el hecho de que las sociedades erijan el escenario práctico de la política<sup>3</sup> sobre la base de la democracia. En este sentido, cabe mencionar que las apuestas de Rawls (2015) y Habermas (2010) tienen en común con la teoría de Mouffe y Laclau (2015) el aceptar a la democracia como guía de los procesos políticos que se desarrollan en las sociedades; sin embargo, se alejan a la hora de concebir el relacionamiento entre los ciudadanos, más específicamente entre las posiciones políticas que estos podrían representar.

En un sentido rawlsiano, la organización social debe estar dada en función de su misma refundación bajo condiciones determinadas de cooperación que son establecidas *a priori*, ello con el fin de que sea un agente objetivo el encargado de dictar los términos justos de cooperación, los cuales deben ser aceptados y cumplidos por el organismo social en razón de que los representa a todos por originarse bajo la postura del velo de la ignorancia (Rawls, 2015).

Por otro lado, considerando la posición habermasiana, a través del discurso debe ser posible llegar a unos consensos básicos sobre el funcionamiento de la sociedad y también consensual debe ser la toma de decisiones

3 Entendiendo la política como la base institucional de la sociedad, lo cual sigue el sentido que se le da en Mouffe y Laclau (1986).

políticas que fijarán el curso del ámbito social (Habermas, 2010; 1998). En esa medida, no se parte, a la manera rawlsiana, de fijar *a priori* una serie de consideraciones aceptadas por todos, sino que se van construyendo las condiciones con base en la ética discursiva de quienes participan en la argumentación.

En el marco de las dos apuestas políticas mencionadas líneas atrás (Rawls, 2015; Habermas, 2010), la intersubjetividad se entiende como el reconocimiento en términos particulares de ese “otro” que se construye junto al sí mismo. Así, en la teoría rawlsiana la intersubjetividad tiene lugar al ver en el otro un sujeto político que coopera de la misma forma que el yo, ello en razón de que se ha aceptado el contrato imparcial (consenso traslapado, según Rawls) en el cual se configuran los términos de cooperación y de justicia como imparcialidad. Esto implica que todas las personas que conforman el conjunto social se reconocen como iguales en la medida en que están sujetos a las mismas condiciones establecidas por aquel “ente” objetivo.

En cuanto a la intersubjetividad en los términos de la teoría de la acción comunicativa (Habermas, 2010), en vista de que el objetivo es llegar a consensos sobre la base de la argumentación de las distintas posturas que tienen lugar en la sociedad, todos parten de reconocer en el otro una ética del discurso, una validez argumentativa que devendrá en una discusión que convenza a los demás participantes del debate y dé lugar al acuerdo. El yo y los otros se reconocen en términos de la igualdad que asumen en el momento del diálogo, esto es, todos son interlocutores válidos, en igualdad de posiciones argumentativas, y de ellos saldrá el consenso que sostendrá el devenir político de una sociedad particular.

No pasa esto en la teoría de Mouffe y Laclau (2015), ya que estos últimos no parten de un consenso al cual se deba llegar en el ámbito social ni, mucho menos, de una refundación del marco institucional que determine los términos de cooperación justa, el cual se erigiría como un ente incuestionable en tanto imparcial. Contrario a ello, tiene lugar una argumentación en favor de que las diferentes identidades políticas se oponen unas a las otras en el escenario de lo político, pues en su diferencia se encuentra, justamente, su *ratio per quam* y no solo *sine qua non*. Al no pretenderse un diálogo que dé lugar al consenso ni una igualación de todas las identidades políticas se suele asegurar que no es posible hablar de intersubjetividad en la teoría de la democracia radical. Sin embargo, como se demostrará a lo largo del siguiente texto, la intersubjetividad es un concepto que se construye con base en las dinámicas de reconocimiento, lo cual implica que no se encuentra ligado *per se* a los planteamientos liberales sobre la igualdad o a un entendimiento de la democracia fundado en el consenso con los otros (lo cual da lugar al entendimiento del otro como igual en términos argumentativos).

Es posible, entonces, darle un desarrollo diferente al reconocimiento del otro como opositor válido, el cual no debe ser absorbido por el yo para dar lugar a un contexto, tampoco deben ser eliminados sus objetivos particulares para erigirse como iguales frente a la institucionalidad. Deben reconocerse, pero en términos de su diferencia. Por lo anterior, se tomará en consideración la aproximación hegeliana al concepto de intersubjetividad que se desarrolla en sus primeros manuscritos del periodo de Jena.

### Innovación teórica

Al considerar el marco sobre el cual se erige la presente discusión, es claro que la innovación de esta revisión teórica consiste en la conjunción de dos posturas que a lo largo de la tradición filosófica se han puesto en términos de disyunción exclusiva, esto es, o intersubjetividad o democracia radical, pero en ningún caso intersubjetividad y democracia radical. No obstante, debe tenerse en cuenta la perspectiva a partir de la cual se está llenando de significado el concepto de intersubjetividad, ya que este no se encuentra intrínsecamente ligado a las perspectivas liberales del entendimiento de la política.

Ahora bien, en cuanto al encuentro de la teoría posmarxista con las aproximaciones hegelianas, vale la pena realizar una serie de comentarios. Mouffe y Laclau (2015), en medio de la exposición que realizan sobre la manera en la que se ha entendido la teoría marxista luego de los desarrollos teóricos de la segunda internacional, condenan el relacionamiento que se ha llevado a cabo con la dialéctica hegeliana a partir de las apreciaciones de Karl Kautsky. Con lo anterior, se distancian de la consideración marxista en torno a la necesidad del devenir revolucionario basado en el despliegue de la dialéctica hegeliana. Sin embargo, es necesario aclarar que a lo largo del presente texto no se pretende establecer una conjunción con la noción de dialéctica hegeliana, la cual deviene en el materialismo dialéctico (que, como se afirma, es taxativamente rechazado por Mouffe y Laclau), sino que se toman consideraciones previas de Hegel que no se enmarcan en su sistema filosófico posterior a la *Fenomenología del espíritu*, esto es, el que describe a profundidad en la *Ciencia de la lógica*.

Contrario a ello, se tendrán en cuenta los planteamientos en torno a la intersubjetividad que desarrolla Hegel en los principios del periodo de Jena a lo largo de su texto *Filosofía real* (trad. 1984), el cual se publica recién en 1931. En esa medida, no ha habido una conjunción previa que pueda constituir un estado del arte de la temática, pues a raíz de que se entiende la intersubjetividad a partir de las concepciones liberales y habermasianas se ha excluido la postura de la democracia radical (agonista) de las teorías que solidifican un horizonte de intersubjetividad, esto es, de reconocimiento del otro. Se parte de caracterizar el desarrollo intersubjetivo desde una perspectiva disímil a la convencional, argumentando en favor de un

reconocimiento del otro como opositor, no solo como individuo diferente al yo que cuenta con iguales derechos (bien sea en términos de discusión o en términos de cooperación, a la manera de Habermas y Rawls), sino en tanto colectivo con capacidades igualmente válidas para desarrollar un tipo de sociedad particular.

Vale la pena mencionar que, en razón de que se busca ampliar la significación de lo que se ha entendido por intersubjetividad en la tradición de la filosofía política, la conjunción teórica que se presenta queda sujeta a revisiones posteriores que enriquezcan los horizontes de lo político y la política (a la manera de Mouffe y Laclau), esto implica que no debe partirse del consenso en torno a las afirmaciones aquí expuestas, sino que se valida la oposición a las mismas. De esta manera, las perspectivas teóricas sobre la democracia radical se verán ampliadas por quienes se suscriban a dicho intento de categorización.

### **La intersubjetividad en Hegel (periodo de Jena previo a Fenomenología del espíritu)**

Para entender a grandes rasgos el concepto de intersubjetividad que se desarrolla en lo que se llamará el estadio de la guerra entre familias, es necesario hacer un recorrido ligero por los estadios que preceden a este con el fin de dilucidar claramente a qué se refiere el reconocimiento y la intersubjetividad. Cabe aclarar que se tomará exclusivamente el desarrollo teórico del periodo de Jena, dejando a un lado las reflexiones sobre el amor del periodo de Frankfurt y todos los planteamientos sobre el estado que suceden a la *Fenomenología del espíritu*. Se tendrán en consideración, por supuesto, los planteamientos de Eugenio Trías en su texto *El lenguaje del perdón* (1981) por considerarse una interpretación clara y precisa sobre el texto *Filosofía real*.

El primer estadio de reconocimiento que se desarrolla en Hegel es el del amor. La reflexión sobre este se aleja de la desarrollada en Frankfurt en la medida en que se abandona el nivel de abstracción, los seres vivientes son dotados con atributos de contingencia que permiten tener en cuenta las diferencias físicas que los surcan. Considerando lo anterior, la relación entre los sujetos humanos se ve mediada por el deseo, pero no permanece eternamente en una simple relación de deseo sin la superación de su referencia al goce, en esta “se alcanza una supresión absoluta y real del objeto deseado por obra de la *consciencia*” (Trías, 1981, p. 63), es decir, se logra un alojamiento del sujeto deseado en la consciencia del deseante y, a la vez, un alojamiento del sujeto deseante en la consciencia del deseado. Puede hablarse entonces de un reconocimiento en tanto hay una diferenciación física, el sujeto deseante se sabe diferente del sujeto deseado, pero cada uno de los sujetos se piensa a sí mismo junto al otro. En palabras de Hegel:

la relación entre los sexos es de tal índole, que en el ser de la conciencia de cada uno de ellos es cada cual uno con el otro, es decir, es una relación ideal. El deseo se libera así de la referencia al goce; deviene un ser-uno inmediato de ambos en su ser para sí absoluto: el deseo se convierte en amor y en esta intuición de sí mismo, el goce se encuentra en el ser de la otra conciencia. (Hegel citado por Trías, 1981, p. 63-64)

Una vez establecida la relación amorosa, cuando la conciencia de sí se encuentra en el otro y la conciencia del otro en la conciencia de sí, se entra en el segundo estadio del reconocimiento que es la familia. En este estadio, los amantes se convierten en esposos y la relación en sí ocupa el lugar del ser de ambos. En Hegel esta relación se asume como un corolario del orden de la vida donde se posiciona “la relación como categoría central frente a la sustancialidad e independencia de los términos en relación” (Trías, 1981, p. 64), por lo que se entiende que la relación matrimonial solventa las oposiciones físicas —de sustancialidad— de los involucrados. Se erige, entonces, una suerte de intersubjetividad basada en la preponderancia de la relación sobre los términos que la componen (los amantes o, mejor, los esposos con sus atributos de contingencia que los alejan en términos físicos), pero no hay un desarrollo pleno de la conciencia intersubjetiva por estar ligada a un orden natural, no ha habido aún una emancipación de la consciencia, un alzamiento de esta que se identifique con el absoluto.

Aunque no es posible la unión plena, absoluta (en términos de consciencia), sí hay un resultado de la unión en términos naturales, este resultado debe entenderse como el fruto que se alcanza en una relación matrimonial: el hijo. El hijo se convierte en una síntesis natural de la relación entre los padres, por lo que pasan a convertirse en un momento superado por la existencia del hijo; es por ello que Trías afirma: “se piensa al niño como negatividad respecto a los padres porque en él ven éstos su propia *consciencia* objetivada” (Trías, 1981, p. 67). La relación que se construye entre los padres y el hijo no puede tomarse en ningún sentido como una relación intersubjetiva; puede, sin embargo, tomarse como una relación de reconocimiento: la relación de los padres al hijo es de carácter *unilateral*, en el proceso de educación los padres colocan en el hijo su consciencia “la consciencia de los padres se realiza en el hijo, se hace en él concreta y objetiva” (Trías, 1981, p. 68). Esta unilateralidad no permite que exista una unión absoluta que abra el camino a una relación intersubjetiva, pues no es en ninguna medida una relación entre iguales, se ve atravesada por la autoridad que los padres ejercen sobre el segundo.

Teniendo en cuenta el desarrollo truncado de la intersubjetividad que se da en este estadio, se pasa entonces al tercer estado de reconocimiento: la guerra entre familias. En este estadio final se reconoce en un orden superior

el sentido preponderante que tienen las posesiones, las propiedades, pues, aunque en el segundo estadio también desempeñan un papel importante en tanto no es posible pensar una relación familiar que no tenga en el centro a las posesiones, estas nunca pierden su carácter de objeto a pesar de ser interiorizadas por los sujetos de la relación matrimonial; nunca dejan de ser cosa muerta, complementaria. En el tercer estadio, entonces, las posesiones abandonan su carácter de objeto y son reconocidas por el padre de familia —siguiendo la sugerencia de Kojève que remarca Trías—, las posesiones se espiritualizan y se funden con la conciencia de este, son consideradas en la unión con la conciencia mencionada como una totalidad. Este abandono del carácter cosista de las posesiones solo es posible cuando la propiedad se ve amenazada por otro padre de familia, un rival que busca vulnerar la propiedad sobre la que se funda la familia del otro.

En este escenario de guerra absoluta que se fragua por la defensa/ataque de las posiciones entre padres de familia es que puede verse claramente la relación intersubjetiva. Esta, aunque mediada por la violencia y la guerra, permite que haya un reconocimiento entre padres de familia como iguales. El naciente reconocimiento se debe a la espiritualización de las posesiones y la intensión de lanzarse, arriesgando la vida y las posesiones mismas, a una guerra absoluta. Es en esta condición de guerra total donde se revela el absoluto pues, en primer lugar, desnaturaliza la condición del sujeto en la medida en que está dispuesto a arriesgar la vida para conservar su condición de libre y dueño, y, por otro lado, da pie a la disolución de lo singular en pro de una universalidad. Al respecto comenta Trías: “Para producirse ese alzamiento ha sido necesario que el sujeto singular que recibe la agresión arriesgue, con la propiedad entera, su vida misma y se eleve a la condición de conciencia pura de sí” (1981, p. 74).

En este sentido, es importante tener en cuenta que a la hora de comenzar el enfrentamiento con el otro-rival se da un proceso que ya se había comentado en la relación de pareja: se aloja al otro en la conciencia de sí y al sí en la conciencia del otro (refiriéndose a los adversarios enfrentados). Por ello, puede hablarse de una relación intersubjetiva que, sin embargo, no se ve truncada como la anterior por el hecho de no poder separarse de lo natural, de lo vital; en esta, los padres de familia sí logran superar la sustancialidad que impide trascender la relación entre los esposos y los amantes, logran alcanzar el absoluto en tanto conciencias de sí.

## Política agonista

Teniendo en cuenta que en apartados pasados se introdujeron, de una u otra forma, los aspectos más generales de la teoría política propuesta por Chantal Mouffe, al menos como un abrebocas teórico que permite identificar aspectos relevantes en la propuesta, se empezará por desarrollar aquí la distinción crucial que hace entre “lo

político” y “la política”. Así, respecto a estas categorías, afirma la autora:

Concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (Mouffe, 2011, p. 16)

Salta a la vista un escenario poco común para situar el contexto de las sociedades humanas, pues la autora considera intrínseca la relación entre sociedad civil y antagonismo. Parte de la desmitificación del sujeto social como ser motivado por pulsiones empáticas que devienen en reciprocidad, el cual es capaz de llegar a la *aceptación racional* de un consenso determinado —consideraciones que fundamentan los proyectos democráticos de corte liberal— y se sitúa en la posición contraria: concibe la democracia como un proyecto que solo puede desenvolverse a cabalidad reconociendo la ambivalencia que surca al hecho social, es así como se afirma en uno de los textos que “reciprocidad y hostilidad no pueden ser disociadas” (Mouffe, 2011, p. 11). En esa medida, se aleja de disciplinas que, como la antropología optimista, reproducen la idea del sujeto bondadoso y se inclina por posturas como la del psicoanálisis “y sus enseñanzas acerca de la imposibilidad de erradicar el antagonismo” (Mouffe, 2011, p. 11).

Esta forma de entender la relación social implica también una marcada diferencia en la posición que se tiene respecto a “la política”, pues el desarrollo de esta última va a alejarse radicalmente de la simple alternancia del poder en pos de intereses particularistas que se generaliza en las concepciones liberales sobre la democracia. Así, se ubica en una posición radical donde cada una de las concepciones que se desarrollan en el ámbito de “lo político” —concepciones que, como se verá más adelante, serán entendidas como identidades políticas que se forman según ciertos puntos nodales— buscan la obtención del poder para volver hegemónica su interpretación de los principios fundamentales de la democracia. Lo anterior implica, por supuesto, entender que todas las relaciones sociales son fruto de determinadas relaciones de poder, de determinadas prácticas hegemónicas; en esa medida, vale la pena considerar lo que Mouffe menciona en *Agonística* (2014) respecto a la concepción de la sociedad:

[es] el producto de una serie de prácticas cuyo objetivo es establecer orden en un contexto de contingencia. Denominamos “prácticas hegemónicas” a las prácticas de articulación mediante las cuales se crea un determinado orden y se fija el significado de las instituciones sociales. (Mouffe, 2014, p. 21-22)

Con esta forma de entender la política ya se dan luces sobre la manera en la que se desarrolla el proyecto democrático de Mouffe. En primer lugar, vale la pena destacar que se enmarca en una concepción de democracia representativa, afirma al respecto: “discrepo con el rechazo total a la democracia representativa por parte de aquellos que, en lugar de buscar una transformación del Estado a través de una lucha hegemónica agonista, proponen una estrategia de abandono de las instituciones políticas” (Mouffe, 2014, p. 17). En segundo lugar, y ligado a lo anterior, se encuentran las prácticas de articulación o la conformación de las identidades colectivas de carácter político. Son los que comparten esta identidad en términos de colectivo quienes se enfrentan —como se mencionó anteriormente— a los miembros de un colectivo identitario con concepciones políticas diferentes para alcanzar a darles un significado particular a las instituciones sociales y a los principios fundamentales sobre los que se erige toda concepción política, estos son libertad e igualdad.

Como corolario de las premisas mencionadas atrás, se tiene la imposibilidad de llegar a un consenso racional, a un acuerdo mediado por la razón que sea inclusivo, pues Mouffe, siguiendo a Carl Schmitt (2014), considera que todo aparente consenso está ligado a un acto de exclusión, a una invisibilización del otro sujeto político en tanto —pensando en las democracias liberales que se fundamentan en el consenso de los ciudadanos— no hay mecanismos que permitan hacer legítimo el disenso. Desde la perspectiva agonista se parte de la irreconciliabilidad de los adversarios políticos, bajo ninguna circunstancia se instaaura un diálogo conciliador; por el contrario, se busca desarrollar el conflicto y no en términos de negociación o deliberación —pues se estaría negociando y deliberando para alcanzar un punto medio donde ambos colectivos políticos verían excluido su disenso y llevaría a la reconciliación— como podría interpretarse desde una postura liberal. En palabras de la autora, vale la pena remarcar la diferenciación que se establece entre el adversario en términos agonistas y el competidor en términos liberales:

Quisiera destacar que la noción de “adversario” que estoy introduciendo debe distinguirse claramente del significado de ese término que hallamos en el discurso liberal [...]. Para los liberales un adversario es simplemente un competidor. El campo de la política constituye para ellos un terreno neutral en el cual diferentes grupos compiten para ocupar las posiciones de poder; su objetivo es meramente desplazar a otros con el fin de ocupar su lugar [...]. Es simplemente una competencia entre élites. Lo que está en juego en la lucha agonista, por el contrario, es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional. (Mouffe, 2011, p. 28)

## Relación adversarial como horizonte de intersubjetividad

En el apartado anterior se describieron los rasgos específicos de la teoría política de Chantal Mouffe; sin embargo, se dejó para este apartado uno de los principios fundamentales para entender la política agonista o la democracia adversarial: la relación nosotros/ellos. Esta distinción que hace referencia a las identidades colectivas de carácter político deviene de la diferenciación entre amigo/enemigo que hace Carl Schmitt (2014), pero Mouffe le da un desarrollo dividido, es decir, toma la relación amigo/enemigo y la relación nosotros/ellos como posibles en el ámbito social, pero no aceptables ambas en una sociedad que se erige sobre principios democráticos, pues una hace referencia a un tipo de enfrentamiento con el otro que puede trascender la esfera de lo político y entrar de lleno en un terreno más relacionado con concepciones morales opuestas.

Ahora bien, para entender la diferenciación que se establece atrás, primero es necesario comprender la noción de “exterioridad constitutiva” que Mouffe toma de Henry Staten. Con ella, se entiende que el desarrollo de determinada identidad implica establecer una diferencia; así, la diferencia es una precondition que posibilita la formación de un “nosotros” como identidad, es decir, primero debe establecerse un “ellos” del cual se diferenciará la identidad particular de un “nosotros”, el “ellos” constituye la exterioridad. Una vez considerado lo anterior, se entiende a cabalidad el hecho de que no pueda existir un consenso en “la política” entre identidades colectivas políticas contrarias, pues el hecho de proponerlo “exigiría la construcción de un ‘nosotros’ que no tendría su correspondiente ‘ellos’” (Mouffe, 2014, p. 25), lo cual resulta imposible por ir en contravía de “lo político”.

La relación amigo/enemigo sigue las mismas lógicas de identificación que la relación nosotros/ellos, pero ambas se desarrollan en escenarios diferentes. Así, la primera se desenvuelve como una relación en la que el otro pone en riesgo la existencia, la amenaza, lo que se busca es la supresión del “otro-enemigo”, su exterminación, por lo que se afirma que esta relación es antagónica; en ella no hay ningún punto de reconocimiento pues el otro no es un igual, sino un sujeto con concepciones imposibles de defender. Por otro lado, la relación nosotros/ellos implica una base para el enfrentamiento en términos políticos, los principios democráticos hacen las veces de esta base; en esa medida, existe un reconocimiento mutuo de ciertos principios que limitan la relación, principios que obligan a conceder al otro el derecho de desarrollar un proyecto político que se erija sobre las concepciones que tiene según la identidad colectiva que adopta, esto se entiende —por oposición al antagonismo— como una relación *agonista*. Al respecto menciona la autora:

Lo que requiere la política democrática liberal es que los otros no sean percibidos como enemigos a ser destrui-

dos, sino como adversarios cuyas ideas pueden ser combatidas, incluso encarnizadamente, pero cuyo derecho a defender esas ideas no sea cuestionado. En otras palabras, lo importante es que el conflicto no adopte la forma de un “antagonismo” (una lucha entre enemigos) sino la forma de “agonismo” (una lucha entre adversarios”. (Mouffe, 2014, p. 26)

Se habla, entonces, de la conformación de una comunidad política en la cual se reconoce el derecho de cada colectivo identitario a defender sus ideologías y procurar volverlas hegemónicas. Se verá en ese otro a un “adversario de legítima existencia [...] al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas” (Mouffe, 1999, p. 16). Sin embargo, el hecho de reconocer al otro sobre un escenario de principios democráticos lleva inmerso un consenso de orden procedimental, ambos aceptan llevar un enfrentamiento que se desarrolla en términos políticos, que no pasa a una esfera moral, pero jamás aceptan un acuerdo en las formas como desarrollarán el proyecto. Así, afirma Mouffe:

Precisamente en la tensión entre consenso —sobre los principios— y disenso —sobre su interpretación— es donde se inscribe la dinámica agonística de la democracia pluralista. De allí la exigencia de una doble reflexión, por una parte sobre la manera en que se puede asegurar la adhesión a los valores ético-políticos que defienden esta forma política de sociedad y, por otra parte, sobre las diferentes interpretaciones que se pueden dar de esos valores, es decir, sobre las diversas modalidades de la ciudadanía y las formas posibles de hegemonía. (1999, p. 21)

Así pues, teniendo en cuenta lo expuesto sobre el desarrollo del conflicto en la teoría política agonista, cabe mencionar que el horizonte de intersubjetividad que debe mediar las relaciones entre ciudadanos para la existencia de una verdadera política democrática se encuentra en la relación existente entre los adversarios, es decir, en la relación agonista que media entre el “nosotros” y el “ellos”. Este horizonte de intersubjetividad se relaciona, como se menciona líneas atrás, con el tercer estadio de reconocimiento en la perspectiva hegeliana del periodo de Jena, en la cual es el enfrentamiento entre dos consciencias de sí —que se reconocen mutuamente como consciencias de sí— el que permite un reconocimiento de orden superior ligado a la relación intersubjetiva.

Son entonces pocos los puntos que entran a considerarse para establecer tal relación entre los horizontes de intersubjetividad. De entrada, cabe mencionar que es la defensa de las concepciones políticas ligadas a la identidad la que lleva al enfrentamiento entre adversarios, pues teniendo en cuenta que la identidad de un “nosotros” se forma a partir de la identificación de un “ellos” logra

evidenciarse la oposición; este primer momento puede ser entendido como la negatividad existente entre los padres de familia, comentada por Hegel de la siguiente forma:

Por consiguiente el movimiento no comienza aquí por lo positivo, sabiéndose en el otro e intuyendo así la negación del otro por sí mismo. Al contrario, comienza por no saberse en él, sino que ve en el otro su (del otro) ser-parasí. (Hegel, trad. 1984, p. 178)

En esa medida, mientras que en la guerra entre familias se busca adueñarse de las propiedades del otro, además de subyugarlo, en el conflicto adversarial se busca el derecho a volver hegemónicas las concepciones de los principios democráticos, lo que implica obtener el poder sobre el otro. Es justamente esa lucha por la hegemonía, por el poder, entre adversarios la que permite entender el horizonte de intersubjetividad, pues se está desarrollando en un escenario donde los procesos políticos se reconocen el uno al otro como legítimos, es decir, como formas de hacer política que respetan la base democrática, por lo que se le considera como un igual.

Sin embargo, este reconocimiento de igualdad no implica que se haga a un lado el enfrentamiento, pues ambas identidades, a pesar de haberse reconocido y entrar en el escenario de “la política” como dos opciones válidas de interpretación, se mantienen en una lucha constante por hacer de su concepción de sí y del hecho social una concepción hegemónica.

## **Conclusiones**

Es importante considerar en toda teoría sobre el desenvolvimiento de la política la relación que se presenta con un horizonte de intersubjetividad —remarcando específicamente si existe tal o no—, pues como se mencionó anteriormente, este implica un reconocimiento como iguales por parte de los ciudadanos, incluso al desarrollarse en términos de enfrentamiento con el otro como es el caso de la relación entre adversarios en la esfera de lo político que desarrolla Mouffe. Teniendo en cuenta esto, es necesario remarcar el peso significativo que tienen las lógicas de reconocimiento en las sociedades que aspiran a ser democráticas, pues el reconocimiento por parte de los ciudadanos, en términos de saberse iguales en medio de la diferencia y con posiciones identitarias o políticas válidas —por lo que se descarta el simple igualamiento en términos de derechos asegurados por el Estado—, es el que permite llevar a cabo este tipo de proyecto político.

Respecto a la relación establecida entre los planteamientos hegelianos y la teoría política agonista, cabe mencionar que se entiende la separación existente por desarrollarse la primera en términos metafísicos; sin embargo, puede considerarse el presente texto como un acercamiento a la identificación de relaciones intersubjetivas

en medio de escenarios de conflicto, conflicto con determinadas particularidades como el hecho de erigirse sobre un escenario de principios democráticos que no permiten el exterminio del otro como en la relación amigo/enemigo que se establece desde Carl Schmitt (2014), la cual no se encuentra mediada por una relación de reconocimiento intersubjetiva. Será necesario, entonces, aplicar el principio de caridad para poder aceptar el acercamiento entre los aparatos teóricos, pues la tesis en favor de la cual se argumenta es que es posible hallar un horizonte intersubjetivo, esto es, un reconocimiento, en medio de un conflicto político.

Con lo anterior, es claro que el reconocimiento y la intersubjetividad no deben ser entendidos únicamente desde las perspectivas liberales según las cuales el otro cuenta con los mismos derechos del yo, lo que lo hace un igual en términos políticos. Tampoco es suficiente aceptarla en cuanto a una igualdad en el contexto de un debate para esgrimir argumentaciones válidas que serán consideradas según una ética del discurso. Es posible encontrar un desarrollo intersubjetivo que tiene su nicho fundamental en la diferencia con las demás identidades políticas, diferencia que no debe ser reducida ni en términos de un consenso ni a través de un aparato institucional que las iguale al establecer para todas los términos justos de cooperación.

Es posible reconocer en el otro una apuesta política digna de ser aplicada a la sociedad al igual que la propia, pero no por eso deben buscarse los puntos en común entre ambas, los cuales suelen ser inexistentes por pretender, por ejemplo, diferentes horizontes económicos. En la teoría de Mouffe, se acepta que las diferentes perspectivas políticas configuren un entorno hegemónico solo bajo la condición de hacerle frente con una serie de acciones contrahegemónicas, las cuales se erigen, por supuesto, sobre un entorno de democracia radical. Así, el valor intersubjetivo que se desarrolla en esta perspectiva teórica se encuentra en aceptar bajo las condiciones democráticas el despliegue de una apuesta hegemónica, aun cuando esta sea contraria a los intereses del grupo particular en el cual se desenvuelve una identidad política diferente.

Es claro que, aun cuando es un escenario de conflicto porque cada aproximación hegemónica implica su correlato en la contrahegemonía que pretende reducirlo, hay un reconocimiento entre quienes tienen determinadas identidades políticas en tanto reconocen el proyecto

hegemónico como válido sobre el marco de la democracia. Lo anterior implica que, a diferencia de los planteamientos de Schmitt (2014) donde se pretende *eliminar* al “enemigo” sin reconocerlo, en Mouffe y Laclau (2015) hay un grado de intersubjetividad en tanto se reconoce como una apuesta política válida que debe confrontarse a partir de acciones hegemónicas y no con las armas.

Este encuentro de las identidades políticas sobre un escenario de democracia es fundamental para que tenga sentido la argumentación que implica un horizonte de intersubjetividad, pero definiendo este de una manera disímil a la tradicionalmente aceptada por la filosofía política del siglo XX. Lo anterior le abre las puertas a una perspectiva práctica donde, contrario a lo que han establecido las sociedades democráticas en la actualidad, es innecesario encontrar lo que une para poder desarrollar una apuesta intersubjetiva. Esta última puede estar basada, justamente, en el reconocimiento de la diferencia, en la aceptación de que concepciones políticas no están invalidadas para ejercer y desarrollar determinado proyecto hegemónico, sino que pueden hacerlo aceptando que tendrán que enfrentarse políticamente a su adversario, el cual estará desarrollando estrategias contrahegemónicas (en los límites de la democracia) para validar su propio proyecto y hacerlo, en algún momento, el proyecto hegemónico.

## Referencias

- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa*. Trotta.
- Habermas, J. (2010). *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta.
- Hegel, G. (1984). *Filosofía real* (J. M. Ripalda, ed. y trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Mouffe, C. (2011). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. (2014). *Agonística. Pensar el mundo políticamente*. Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, C. y Laclau, E. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2015). *Liberalismo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2014). *El concepto de lo político*. Alianza.
- Trias, E. (1981). *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Anagrama.

