

SACRIFICAR LA LIBERTAD EN NOMBRE DE LA LIBERTAD. REFLEXIONES EN TORNO A LAS CRÍTICAS POSMODERNAS A LA DEMOCRACIA LIBERAL

*Diego Pérez Lasserre**

*Juan Pablo Vera Vidal***

*Catalina Bastías García****

*Catalina Rosales Morales*****

*Ignacio Castellvi Felmer******

RESUMEN

Este trabajo tiene por objeto justificar que, aun siendo justas muchas de las críticas que se formulan desde el progresismo posmoderno al modo cómo el liberalismo tematiza lo político, el politizar las pasiones y la esfera privada de los ciudadanos – principal objetivo de la *radical democracy* por la que aboga Mouffe– conlleva un gran peligro, a saber, el surgimiento de un Estado moralizante. Es decir, paradójicamente, tiene el potencial de sacrificar la libertad en nombre de la libertad. La estrategia que hemos diseñado para validar nuestra hipótesis es la siguiente: comenzaremos explicando *grosso modo* los argumentos políticos y jurídicos en los que se erige el modelo liberal (I). Luego, revisaremos las críticas que el progresismo posmoderno formula en contra de tal modelo (II). Por último, justificaremos nuestra hipótesis, a saber, que una democracia en la que las pasiones y la vida privada se politizan genera las condiciones de posibilidad para el surgimiento de un Estado moralista (III).

Palabras clave: Democracia liberal, democracia radical, Estado moralista, sacrificio.

* Doctor en Filosofía, Universidad Diego Portales & FernUniversität in Hagen. Correo electrónico: diego.perezl@uss.cl

** Licenciado en Ciencias Jurídicas, Universidad San Sebastián. Correo electrónico: juan.vera@uss.cl

*** Egresada de Derecho Universidad San Sebastián. Correo electrónico: cgarciab1@correo.uss.cl

**** Egresada de Derecho Universidad San Sebastián. Correo electrónico: crosalesm1@correo.uss.cl

***** Estudiante de Ingeniería Comercial, Universidad San Sebastián. Correo electrónico: icastellvif@correo.uss.cl

ABSTRACT

In this paper, we will justify that, although many of the critiques formulated by postmodern progressivism regarding the way liberalism addresses the political are valid, politicizing passions and the private sphere of citizens –the main goal of radical democracy advocated by Mouffe– entails a great danger, namely, the emergence of a moralizing state. The roadmap we have outlined to justify our hypothesis is as follows: we will begin by explaining, in broad terms, the political and legal arguments upon which the liberal model is built (I). Next, we will review the critiques postmodern progressivism makes against this model (II). Finally, we will justify our hypothesis, namely, that a democracy in which passions and private life are politicized creates the conditions for the emergence of a moralizing state (III).

Keywords: Liberal democracy, radical democracy, moralizing state, sacrificio.

INTRODUCCIÓN

La pregunta acerca de cómo los ciudadanos han de participar en la toma de decisiones en un Estado –cuestión fundamental a todo modelo democrático– subyace a todo sistema político y pareciera tener complejas y diversas respuestas. Desde la arena liberal clásica, Kant señala que, si bien la participación ciudadana es un elemento a considerar para asegurar la libertad, es imperativo que este no sea el único. En caso de depender toda decisión de la voluntad popular, previene el filósofo de Königsberg, existe el peligro de que el republicanismo devenga en despotismo¹.

Kant nos advierte que toda comunidad política se encuentra en una constante tensión entre el republicanismo y el despotismo². Mientras que en el primero prevalece el principio político de la separación entre el Poder Legislativo³ y el Ejecutivo, en el despotismo impera el principio de una ejecución arbitraria de las leyes por parte del propio Estado, el que se erige simultáneamente en legislador y ejecutor.

¹ Cf. Immanuel Kant, *Sobre la paz perpetua*, trad. Joaquín Abellan, 6.^a ed. Madrid: Tecnos, 1998, pp. 18-19.

² Kant nos advierte lo siguiente respecto del Estado: tenemos un sistema en el que la toma de decisiones es compartida, frente a otro donde el gobernante maneja la vida pública con su voluntad particular. Para Kant, “la constitución republicana es aquella establecida de conformidad con los principios, 1º de la libertad (...), 2º de la dependencia de todos respecto a una única legislación común (...), y 3º de conformidad con la ley de la igualdad de todos (...). Es la única que deriva de la idea del contrato originario y sobre la que deben fundarse todas las normas jurídicas de un pueblo”. Kant, 15.

³ Cf. Kant, 17.

De este modo, la voluntad pública queda sujeta al arbitrio del gobernante, quien la administra como si fuera una expresión de su voluntad particular⁴.

Lo que *grosso modo* propone el modelo liberal para, sin perder de vista el constante peligro del gobierno despótico, mantenerlo a raya, es lo que podríamos llamar una “paradoja de la libertad”. Esto es, es necesario el establecimiento de normas e instituciones que restrinjan la libertad de los ciudadanos para así asegurar su libertad. Puesto en sencillo, si no hay normas e instituciones que regulen la convivencia en una comunidad política, entonces comienza a regir la ley del más fuerte. En tal escenario, son muy pocos los modos de vida que quedan disponibles para los ciudadanos –como dice Hobbes, o ataco o huyo⁵–, de modo que, paradójicamente, cierta restricción a nuestras libertades es condición de posibilidad de la libertad política. Al instituirse este marco jurídico, se vislumbra de manera nítida la posibilidad de una participación activa y consciente de los ciudadanos en el ámbito político, fundamentada en los principios de libertad, una legislación común que unifica y la igualdad como criterio rector. Tal configuración se presenta en oposición a un régimen despótico, donde la libertad y la igualdad se ven profundamente erosionadas por la arbitrariedad de un gobernante que transforma lo público en extensión de su voluntad privada. Este tipo de despotismo encarna lo que Kant define como una no-forma de gobierno –toda forma de gobierno que no sea representativa es en propiedad una no-forma–, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona⁶. En síntesis, Kant, junto con otros pensadores como Hayek –quien aboga por una trinidad conformada por derecho, libertad y propiedad–, convergen en que la constitución republicana representa la forma más idónea para estructurar la vida en sociedad.

El modelo liberal, del que Kant y Hayek (entre otros) son pensadores paradigmáticos, no está exento de críticas. Lejos de disminuir el conflicto –dicen sus críticos–, el paradigma liberal lo ha potenciado. En esta línea, Mouffe repara en el hecho de que,

“tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal-democrático, encarnación del derecho y de la razón universal, los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos

⁴ Bobbio, siguiendo a Kant desde una arista normativista del liberalismo, nos previene de que sin importar lo sólida y arraigada que se encuentre la democracia liberal en una comunidad política, jamás hay que olvidar que, al lado de la idea de la primacía del gobierno de las leyes, corre paralela, aunque con menor fortuna, la idea de la supremacía del gobierno de los hombres. Cf. Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, trad. José F. Fernández Santillán, Sección de obras de política y derecho (México DF: Fondo de Cultura Económica, 1986), p. 127.

⁵ Thomas Hobbes, *Leviatán* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005), pp. 103-5.

⁶ Cf. Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 19.

e identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado”⁷.

Mouffe rescata que el modelo liberal moderno, luego de décadas marcadas por sistemáticas vulneraciones a derechos humanos o quiebres institucionales, en efecto tuvo como eje principal la búsqueda de igualdades –tanto individuales como legales–, el desarrollo de una economía de mercado y el establecimiento de una sociedad en la que todo ser humano tiene la oportunidad de determinar su modo de vida con el menor número de constricciones normativas y políticas posibles. No obstante, Mouffe también repara en el hecho de que esta aproximación a lo político –con un marcado énfasis en lo individual– ha llevado a que los ciudadanos se perciban como entes aislados, preocupados exclusivamente por su bienestar personal, y no por el de la comunidad. Esto es, que ha generado las condiciones de posibilidad para el egoísmo.

Es en este contexto, el modelo liberal democrático moderno y sus críticas, que el presente trabajo se inserta. En él justificaremos que, aun siendo justas muchas de las críticas que se formulan desde el progresismo posmoderno al modo en el que el liberalismo tematiza lo político, el politizar las pasiones y la esfera privada de los ciudadanos –principal objetivo de la *radical democracy* por la que aboga Mouffe– conlleva un gran peligro, a saber, el surgimiento de un Estado moralizante. El mapa de ruta que hemos trazado para justificar nuestra hipótesis es el siguiente: comenzaremos explicando *grosso modo* los argumentos políticos y jurídicos en los que se erige el modelo liberal (I). Luego, revisaremos las críticas que el progresismo posmoderno formula en contra de tal modelo (II). Por último, justificaremos nuestra hipótesis, a saber, que una democracia en la que las pasiones y la vida privada se politizan genera las condiciones de posibilidad para el surgimiento de un Estado moralizante (III).

I. EL SACRIFICIO QUE CONLLEVA LA DEMOCRACIA LIBERAL PARA LOS LIBERALES: LA JUSTICIA MATERIAL

Una comunidad sin reglas, dicen los liberales clásicos, es la receta perfecta para que abunden la violencia y la inseguridad. Si bien es posible que quienes integren tal sociedad decidan en su fuero interno no transgredir la libertad de otro, esto es poco probable. En cambio, lo más seguro es que, como dice Hobbes, en una comunidad sin reglas se instaure una *guerra de todos contra todos*, donde las personas se atacan las unas a las otras ya sea para lograr un beneficio, maximizar su seguridad o ganar reputación⁸.

⁷ Chantal Mouffe, *El retorno de lo político* (Buenos Aires: Paidós, 1999), p. 11.

⁸ Cf. Hobbes, *Leviatán*, p. 102.

El estado de naturaleza –el nombre que le da Hobbes a un estado prepolítico que carece de reglas– es uno en el que constantemente hay estado de guerra. Durante el tiempo en el que se vive sin un poder común que los atemorice a todos, dice Hobbes, los hombres se hallan en la condición o estado que se denomina guerra⁹. Si bien por motivos fácticos la lucha no es constante (ningún cuerpo humano lo aguantaría), lo que sí es permanente es la disposición de los miembros de la comunidad a luchar para mantener su vida y seguridad¹⁰. En palabras sencillas, en el estado de naturaleza –situación prepolítica carente de norma jurídica alguna– todos están predispuestos a pelear.

El estado de naturaleza, continúa Hobbes, no es un lugar agradable para los seres humanos. Más temprano que tarde, las criaturas racionales nos damos cuenta de que una sociedad en la que las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar¹¹, no es una en la que valga la pena vivir. Temer constantemente por la propia vida y seguridad es un precio a pagar muy alto por la libertad. Esta toma de conciencia, nos dice Hobbes¹², nos lleva a decidir renunciar a una cuota de nuestra libertad para así aumentar nuestra libertad. Paradójicamente, el excluir ciertas opciones de nuestra capacidad de autodeterminación (excluir, por ejemplo, la posibilidad de atentar contra la vida de otro) se ensancha el abanico de posibles modos de vidas disponibles para los ciudadanos. Si es que no temo constantemente por la propia vida, entonces tengo tiempo y energía para determinar qué es lo que quiero hacer con esta vida, más allá de preservarla. En pocas palabras, lo que Hobbes propone es que los seres humanos hemos de sacrificar libertad para aumentar nuestra libertad.

En este punto cabe preguntarse por qué vale la pena aumentar nuestra libertad. Kant, a quien se considera liberal clásico, nos dice que la libertad es condición de posibilidad para que podamos llevar de la potencia al acto nuestras capacidades racionales. Esto, pues el hombre ilustrado, que para Kant sería el arquetipo de perfección humana, es quien ha salido de la “minoría de edad”.

“la minoría de edad [dice Kant,] estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es *culpable* de esta minoría de edad, cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración”¹³.

⁹ Cf. Hobbes, p. 102.

¹⁰ Cf. Hobbes, p. 102.

¹¹ Cf. Hobbes, p. 104.

¹² Cf. Hobbes, pp. 106-117.

¹³ Immanuel Kant, *Filosofía de la Historia. Qué es la ilustración*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa (La Plata: Terramar Ediciones, 2004), p. 33.

En otras palabras, nadie puede hacer que lleguemos a ser plenamente aquello que somos. Para conseguir ser en efecto *ilustrados*, hemos de hacerlo por nosotros mismos. Sin libertad, que sería de aquello de lo que nos vemos privado en el estado de naturaleza hobbesiano, siempre estaríamos condicionados por el impulso de sobrevivencia y, por tanto, determinados por cuestiones externas a nuestra voluntad. Es por eso que, como bien dice Hayek, en última instancia las reglas no coartan nuestra libertad, sino que facilitan el despliegue de los planes individuales de vida de los ciudadanos¹⁴.

Además de renunciar a una cuota de libertad, es necesario, según los liberales, sacrificar otra cuestión para lograr la paz social, a saber, la justicia material como fin del Estado. Como bien explica Kelsen, hay dos principios desde los cuales puede erigirse una democracia: la igualdad y la libertad. Una democracia social que, de acuerdo con Kelsen¹⁵, es una cuyo principio constitutivo es la justicia, pretende asegurar una participación igual en la distribución de bienes por parte de sus ciudadanos. En cambio, una democracia formal, que es aquella cuyo principio constitutivo es la libertad, se preocupa de garantizar una participación formalmente igual en la voluntad de la comunidad (no más ni menos que eso). Un principio y otro, nos dice Kelsen, no son sinónimos. En sus palabras,

“que la idea de la igualdad –en cuanto algo distinto de la idea de la igualdad formal en la libertad, es decir, de la igualdad de los titulares de derechos políticos– no tiene nada que ver con el concepto de democracia, se manifiesta con la mayor claridad en el hecho de que la igualdad en el sentido de un ser-igual no político y formal, sino material y económico, puede realizarse también en una forma de Estado distinta de la democrática, concretamente en la autocrático-dictatorial –y en esta, quizás, incluso mejor que en aquella–”¹⁶.

Dicho de otro modo, para Kelsen la democracia formal, entendida como la auténtica democracia¹⁷ en la que todo ciudadano tiene igual derecho a participación política, no puede asegurar la igualdad material sin por ello sacrificar la libertad de

¹⁴ Cf. Friedrich Hayek, *Derecho, Legislación y Libertad*, trad. Luis Reig (Madrid: Unión Editorial, 2013), p. 127.

¹⁵ Cf. Hans Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, trad. Juan Luis Requejo Pagés, 2ª ed. (Oviedo: KRK, 2009), p. 211.

¹⁶ Kelsen, pp. 212-13.

¹⁷ Para Kelsen, las democracias fundadas en la igualdad no son, en realidad, democracias. Incluso, dice Kelsen, con este uso del lenguaje “se niega simplemente –en consecuencia con este concepto de democracia social contrapuesta a la democracia formal– la diferencia entre democracia y dictadura y se proclama a la dictadura, que supuestamente realiza la igualdad social, como la ‘verdadera’ democracia. Y esto con el efecto añadido de que se degrada injustamente la democracia de hoy y con ella el mérito de los grupos que, en parte contra sus intereses materiales, la han establecido”. Kelsen, p. 214.

los ciudadanos. A lo que va Kelsen es a que es más fácil para un gobierno autoritario lograr la igualdad –piénsese, por ejemplo, en expropiaciones forzadas a ricos para darles vivienda a los pobres– que para un gobierno democrático (en este último caso tal decisión debe pasar por los órganos deliberativos establecidos). Al mismo tiempo, un gobierno fundado en la igualdad no puede permitir que la libertad se manifieste en toda su gloria, pues donde hay libertad, hay también desigualdad –en el sentido de que algunos recibirán más beneficios que otros por su esfuerzo, fortuna familiar e incluso predisposición genética–. Por tanto, libertad e igualdad son principios incompatibles en tanto coconstitutivos de un orden democrático. Esto no obsta a su coexistencia subordinada; es decir, que uno prime y el otro opere siempre que tribute de un modo u otro al principio dominante¹⁸. Mas, el uno y el otro se cancelan si es que se encuentran el uno al lado del otro a nivel constitutivo del orden político.

En síntesis, la tradición liberal nos dice que para que una democracia enraíce y prospere, es necesario sacrificar una cuota de libertad y la igualdad o justicia material como fin del Estado. La consecuencia natural de estos sacrificios es que el consenso o la discusión política, así como la necesidad de que distintas visiones políticas de ceder para así llegar a acuerdos, se tomen el escenario político. Estos acuerdos, a su vez, se materializan en normas jurídicas abstractas y generales, dirigidas no a grupos o personas singulares, sino que a la generalidad de la población. Por tanto, tiene sentido que la ley escrita o positiva, considerada en tanto instrumento que facilita “el acuerdo y la coincidencia de las expectativas de las que depende el éxito de los planes de acción de los individuos”¹⁹, sea (para los liberales) el símbolo de la democracia liberal; uno que representa la idea de que, si bien la justicia o injusticia de las decisiones que se tomen en el contexto de la deliberación política no está asegurada, la libertad e igual participación de la ciudadanía jamás será violentada.

II. EL SACRIFICIO QUE CONLLEVA LA DEMOCRACIA LIBERAL PARA EL PROGRESISMO: LA LEGITIMIDAD DEL ESTADO

Algunos críticos contemporáneos al modelo político liberal señalan que, si bien no ha habido sistema político en la historia de Occidente que provea mayores índices

¹⁸ En este sentido, Kelsen dice que la igualdad es fundamental para una democracia formal, siempre y cuando se encuentre subordinada a la libertad. En sus palabras: “No cabe duda de que la idea de la igualdad también juega un papel en la ideología democrática, pero –como hemos visto– solo en un sentido completamente negativo, formal y secundario: como quiera que todos deben ser libres en la mayor medida posible y, en consecuencia, libres por igual, es preciso que todos participen, y en igual medida, en la formación de la voluntad estatal”. Kelsen, pp. 211-212.

¹⁹ Hayek, *Derecho, Legislación y Libertad*, p. 127.

de libertad que la democracia moderna liberal, este modelo ha conllevado no solo el sacrificio de una cuota de la libertad y de la justicia material, sino que también de otras cuestiones fundamentales para el progreso de la especie humana. Desde el sector conservador, autores como Deneen²⁰, Taylor²¹ y MacIntyre²² argumentan que la lógica interna del liberalismo erosiona condiciones esenciales –tales como la familia, la comunidad local, las virtudes cívicas y los valores compartidos– para que la democracia sobreviva y prospere. En un sentido similar, Erich Neumann señala que la marcada tendencia individualista de la democracia liberal ha ido desintegrando todo grupo que genera unidad y, por tanto, alienando a las personas²³. Chantal Mouffe, pensadora que se identifica como intelectual de izquierda progresista, comparte el diagnóstico formulado por estos autores, pero añade un tratamiento que podría sanar con alta probabilidad la debilitada democracia liberal, a saber, su transición hacia una democracia radical. En lo que sigue, abordaremos con detalle la prognosis que esta autora hace acerca de las democracias liberales, así como la cura que propone.

Mouffe está de acuerdo con la lectura liberal respecto de las consecuencias desastrosas que conlleva la obliteración de la libertad en nombre de la justicia. En sus palabras, “la experiencia desastrosa del socialismo de tipo soviético ha hecho tomar conciencia de la necesidad de articular la lucha por la igualdad con la lucha por la libertad”²⁴. No obstante, y como bien da cuenta la cita recién transcrita, tiene fe en que ambos principios –a saber, libertad y justicia– no son incompatibles, sino armonizables. Más aún, Mouffe cree que la democracia contemporánea es frágil y se encuentra al borde del colapso justamente porque los principios liberales clásicos en los que se erige nos han llevado a ignorar la necesidad de integrar libertad y justicia. Su propuesta política, a saber, la *radical democracy*, es, de acuerdo con Mouffe, un intento de perfeccionar la democracia liberal mediante la conciliación mesurada de la justicia con libertad. Lo que pretende es “elaborar una forma verdaderamente política de liberalismo que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no escamotee la cuestión del conflicto, el antagonismo y la decisión”²⁵.

Hay por lo menos dos circunstancias, dice Mouffe, que permiten tomar conciencia del fracaso del modelo democrático de corte liberal que impera en Occidente: la apatía y el desinterés de los ciudadanos (i) y la multiplicación de los conflictos al interior de las comunidades políticas (ii). Una de las críticas más grandes que Mouffe

²⁰ Cf. Patrick J. Deneen, *Why Liberalism Failed* (New Haven: Yale University Press, 2018).

²¹ Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

²² Cf. Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue*, 3ª ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).

²³ Cf. Erich Neumann, *The origins and history of consciousness*, trad. R. F. C. Hull, Bollingen, XLII (Princeton: Princeton University Press, 2014), p. 437.

²⁴ Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 23.

²⁵ Mouffe, p. 13.

formula al pensamiento liberal es la falta de reconocimiento de la importancia que tienen la pasión y las emociones en la política. Este vicio de la democracia liberal, sumado a la tendencia de los partidos políticos a gravitar hacia el centro, da lugar a la configuración de un ciudadano al que la política le es indiferente. Esto se explica por lo siguiente: al no representar partido político alguno los intereses y modos de vida particulares de los ciudadanos, lo natural y obvio –dice Mouffe– es que la predisposición de las personas frente a temas políticos esté dominada por la apatía y la desafección. Por tanto, la tendencia de la democracia liberal, “dominada por una perspectiva racionalista, individualista y universalista”²⁶, a deliberar y decidir a base de un ciudadano abstracto despojado de su experiencia vital concreta, produce una masa de ciudadanos a quienes la ciudad (comunidad) no les interesa (i).

Lo anterior, dice Mouffe, es algo que no debe ser soslayado por el pensamiento político contemporáneo. La falta de consideración desde la esfera política de los anhelos y pasiones de los ciudadanos concretos ha llevado no a la paz social prometida por los liberales clásicos, sino que a la multiplicación de los conflictos (ii). De hecho, Mouffe incluso asevera que “tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal-democrático, encarnación del derecho y de la razón universal, los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos e identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado”²⁷. En definitiva, ella argumenta no solo que la exclusión de la vida privada por parte del modelo liberal ha producido que aumente la discordia y los enfrentamientos entre ciudadanos, sino también que el horizonte conceptual en el que se mueven los liberales es incapaz siquiera de aprehender el origen de tales conflictos. Por tanto, es necesario –según Mouffe– un cambio de perspectiva radical para dar solución a este vicio del modelo liberal deliberativo clásico.

Mouffe arguye, además, que, al no participar en la toma de decisiones, los ciudadanos apáticos y neutralizados comenzarán progresivamente a percibir como ajenas las bases institucionales en las que se erige la democracia. En paralelo a esto, los individuos comenzarán a buscar el origen de su descontento político e inconscientemente proyectarán en un tercero su insatisfacción. Esto es, se instalará en su psiquis la dicotomía amigo-enemigo, lo que a su vez producirá una narrativa que de modo sencillo e inequívoco identificará a una persona o grupo de personas en tanto causa de todos los malestares políticos. En palabras de Mouffe,

“cuando no hay apuestas democráticas en torno a las cuales puedan cristalizar las identificaciones colectivas, su lugar es ocupado por otras formas de identificación, de índole étnica, nacionalista o religiosa, y de esa suerte el oponente se define en

²⁶ Mouffe, p. 12.

²⁷ Mouffe, p. 1.

relación con tales criterios. En esas condiciones ya no se puede percibir como un adversario, sino que aparece como un enemigo al que hay que destruir. Y esto es lo que una democracia pluralista tiene que evitar”²⁸.

En otras palabras, es la identificación de un grupo específico como causa del malestar de las comunidades políticas lo que explica la multiplicación de los conflictos en las democracias liberales contemporáneas. A su vez, Mouffe repara en el hecho de que transitar acrítica e irreflexivamente por la ruta que demarca la narrativa amigo-enemigo resultará fatal para la democracia liberal. Por tanto, resulta imperativo instalar un relato político que despierte a los ciudadanos del sueño apático en el que se encuentran, mas, sin recurrir al odio hacia un enemigo. ¿Cómo hacer esto? Mouffe dice que se requieren por lo menos dos cosas: movilizar las pasiones e integrar la dicotomía amigo-enemigo como motor de lo político.

La movilización de las pasiones y la inclusión del ámbito emocional y afectivo de las personas, dice Mouffe, es una forma de fortalecer la democracia actual. ¿Qué significa en este contexto la “movilización de las pasiones”? La autora argumenta que las pasiones pueden ser entendidas como un conjunto de emociones, deseos y sentimientos que son intrínsecos a la condición humana y que desempeñan un papel crucial en la construcción de identidades colectivas y en la dinámica de la política²⁹. Mouffe critica el modo cómo los liberales clásicos han abordado el tema de las pasiones, pues esta tradición sostiene que las pasiones no deben ser consideradas en el ámbito público y, por tanto, que deben circunscribirse a la esfera privada (vida personal) de los ciudadanos. De hecho, para la autora, los ciudadanos en las democracias liberales tienden a la apatía y al desinterés político justamente porque no ven representadas sus pasiones en los dispositivos deliberativos disponibles en las democracias liberales. Para Mouffe, si bien es indudable que el liberalismo contribuyó a la formulación de la idea de una ciudadanía universal, basada en la afirmación de que todos los individuos son libres e iguales por nacimiento, también lo es el hecho de que redujo la ciudadanía a un mero estatus legal que establece los derechos que el individuo tiene frente al Estado³⁰.

Por tanto, para superar la crisis de legitimidad de las instituciones democráticas, Mouffe estima que es necesario politizar los modos de vida privados de los ciudadanos. Esto, pues, si las discusiones que se entablan en los dispositivos se refieren no a un ciudadano neutro (abstracto y universal) con el que es imposible identificarse, sino que representan la vida de los individuos en su concreción, entonces los ciudadanos van a percibir que sí son representados por quienes intervienen en su nombre en los dispositivos deliberativos. Esto, a su vez, producirá una genuina participación activa

²⁸ Mouffe, p. 17.

²⁹ Cf. Mouffe, p. 14.

³⁰ Cf. Mouffe, p. 141.

de los ciudadanos en asuntos políticos y, consecuentemente, una legitimación por parte de la ciudadanía de las instituciones y dispositivos deliberativos en los que se erige la democracia liberal.

No solo es necesario, dice Mouffe, integrar las pasiones a la vida política, sino que también el conflicto. El motor de lo político, dice la autora siguiendo a Carl Schmitt, es la dicotomía amigo-enemigo. En palabras del pensador alemán,

“pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo*. [...] El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación [...]. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico o incluso puede tener sus ventajas hacer negocio con él. Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”³¹.

En otras palabras, en la base de toda relación política se encuentra presente una distinción fundamental entre un *yo* y un *otro*. La democracia liberal, al insistir en la igualdad fáctica como base desde la que se construye la vida política, crea un arquetipo de ciudadano abstracto que no tiene características distintivas. En tal escenario, la posibilidad de distinguirnos unos de otros se ve obliterada. Todos somos fundamentalmente iguales y, por tanto, no corresponde hacer diferenciación alguna entre individuos –¡y menos aún fundar nuestra politicidad en distinción alguna!–.

Mouffe dice que, para fortalecer la democracia y sus instituciones, hemos de dejar de ignorar la naturaleza dicotómica y conflictiva en la que se erige nuestra vida política. La solución consiste en la sublimación de la dicotomía amigo-enemigo y su integración en la lógica democrática en la forma del adversario. En sus palabras,

“lo que caracteriza a la democracia pluralista en tanto forma específica del orden político es la instauración de una distinción entre las categorías de ‘enemigo’ y de ‘adversario’. Eso significa que en el interior del ‘nosotros’ que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas”³².

Es decir, la integración del conflicto y la lucha a la democracia permitiría movilizar las pasiones de un grupo (motivados por la posibilidad de ganarle a un *otro* antagónico) y desactivar institucionalmente el peligro de obliteración del enemigo. La integración del enemigo en la forma del adversario, por tanto, tiene para Mouffe

³¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. Rafael Agapito (Madrid: Alianza, 2006), pp. 56-57.

³² Mouffe, *El retorno de lo político*, p. 16.

el potencial de producir el resultado de lo que Freud catalogaba como una sublimación exitosa, a saber, la orientación de instintos humanos –en este caso el de la lucha– hacia cuestiones que nutren la cultura y la civilización³³.

En síntesis, el pensamiento de Mouffe gira en torno a la idea de que una democracia pluralista no ha de eliminar las pasiones y el antagonismo, sino que ha de sublimarlos. Esto es, redireccionar la energía vital que motiva las emociones y el conflicto, de modo que se puedan expresar sobre la base de un respeto mutuo establecido y asegurado por el orden democrático.

III. EL SACRIFICIO QUE CONLLEVA LA DEMOCRACIA RADICAL PARA LOS LIBERALES: LA LIBERTAD

La propuesta de Mouffe, si bien interesante y elaborada, adolece de un problema fundamental, a saber, la falta de una consideración seria y profunda de la dimensión sacrificial del fenómeno político. En este breve apartado final justificaremos que la propuesta de democracia radical de Mouffe aspira a algo imposible: una democracia que asegure la libertad sin sacrificar la justicia concreta para los ciudadanos.

La lectura de Mouffe en torno a la despolitización de las pasiones y la ausencia de un adversario en contextos democrático-liberales, se inscribe en una crítica más general al modo de pensar lo político en la modernidad. Más allá de los detalles de la democracia radical que defiende Mouffe, el objetivo último de su propuesta,

“no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condiciones de un auténtico pluralismo agnóstico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural”³⁴.

A lo que parece apuntar Mouffe es al hecho de que la democracia liberal no genera las condiciones de posibilidad para la justicia para el caso concreto. Los dispositivos deliberativos que las democracias liberales dejan disponibles a los ciudadanos no son suficientes en número y complejidad y, por tanto, no logran abarcar ni siquiera remotamente la vida privada de los ciudadanos. Esto genera un desequilibrio de poder, pues parte importante de las pasiones y anhelos de la ciudadanía quedan excluidos de la deliberación pública.

³³ Cf. Sigmund Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual*, trad. Luis López-Ballesteros y de Torres (Madrid: El País, 2002), p. 54.

³⁴ Mouffe, *El retorno de lo político*, pp. 24-25.

La democracia radical, por tanto, vendría a subsanar el problema de justicia que adolece la democracia liberal, mas, sin sacrificar la libertad que tan arduamente ha conquistado. Es oportuno preguntarse, empero, si acaso es posible compatibilizar libertad y justicia en contextos democráticos. Kelsen, pensador perteneciente a la vertiente normativista del liberalismo, dice que justicia y libertad son principios políticos incompatibles –por lo menos en tanto constitutivos de un orden democrático–. En sus palabras,

“Que la idea de la igualdad –en cuanto algo distinto de la idea de la igualdad formal en la libertad, es decir, de la igualdad de los titulares de derechos políticos– no tiene nada que ver con el concepto de democracia, se manifiesta con la mayor claridad en el hecho de que la igualdad en el sentido de un ser-igual no político y formal, sino material y económico, puede realizarse también en una forma de Estado distinta de la democrática, concretamente en la autocrática-dictatorial –y en esta, quizás, incluso mejor que en aquella–”³⁵.

En otras palabras, lograr la justicia –sea en términos de igualdad social, económica o de representación– en muchos casos contraría el principio de libertad en el que se erige la democracia liberal formal. El caso de los escaños reservados en los dispositivos deliberativos es un buen ejemplo. En efecto, si bien el asegurar a un grupo de personas un escaño se puede realizar por motivos legítimamente justos, la naturaleza de tal medida genera un desequilibrio en lo que se refiere a las posibilidades de participar en la deliberación pública. En tal escenario, la libertad, que Kelsen dice que toma el nombre de igualdad formal en el contexto de la democracia liberal, no está asegurada ni protegida, pues no todos los ciudadanos se encuentran en igualdad de condiciones formales de participación.

Debido a que la justicia material implica una alteración del *statu quo* que asegura la libertad, resulta natural que sea más fácil su consecución en contextos autoritarios. La democracia liberal, siempre que no medien medidas de justicia material como los escaños reservados, suele producir una distribución del poder a lo largo de todo el espectro de pensamiento político. Que un partido político o incluso una coalición concentre la mayoría del poder es sumamente excepcional. Por tanto, el diálogo y el consenso se vuelven herramientas imprescindibles para los operadores políticos. En este escenario, lograr una medida que beneficie en particular a un grupo de personas se hace muy difícil, aun en caso de que la intención que motiva tal medida genuinamente se inspire en principios de justicia. Lo más probable es que, en caso de llegar a materializarse, una acción política de tal naturaleza haya perdido gran parte de su contenido original como resultado de las concesiones que, de manera inherente, tienen lugar en el contexto de todo diálogo democrático. En cambio, un

³⁵ Kelsen, *De la esencia y valor de la democracia*, pp. 212-213.

contexto autoritario renuncia a la tiranía del diálogo y, consecuentemente, tiene el potencial de generar la mayor cantidad de justicia en el menor tiempo posible.

Norberto Bobbio, quien fue seguidor de Kelsen, señala que, si bien resulta atractivo un gobierno que tiene el poder y autonomía suficientes para lograr una sociedad justa en corto tiempo, el precio a pagar por tal tipo de gobierno es muy alto³⁶. Un gobierno que aspire a la justicia en términos materiales termina, inevitablemente, por anular la libertad de los ciudadanos. Pretender que justicia y libertad coexistan sin fricción alguna revela, en el mejor de los casos, una profunda ingenuidad. Mouffe comete tal ingenuidad en su propuesta de democracia radical, pues pretende salvaguardar la libertad conquistada por la democracia liberal moderna y, al mismo tiempo, hacer que la participación en los dispositivos deliberativos sea más justa.

Una pretensión de esta naturaleza inevitablemente merma el principio de libertad, pues para que todos los modos de vida tengan igual voz en los dispositivos deliberativos se hace imperativo establecer medidas que permitan que las minorías tengan idéntica o similar posibilidad de canalizar sus pasiones y anhelos en la deliberación pública. En palabras de Mouffe,

“la verdadera apuesta de esta *radical and plural democracy* es la creación de una cadena de equivalencias entre las diversas luchas por la igualdad y el establecimiento de una frontera política capaz de dar nueva identidad a ‘la izquierda’. Una izquierda que, aun sin cuestionar los principios mismos de la legitimidad de la democracia liberal, apuntaría sin embargo a la transformación de la relación de fuerzas existente y la creación de una nueva hegemonía”³⁷.

Es decir, se requiere “aplanar la cancha” de la deliberación pública, de modo que aquellos modos de vida que tienen mayor representación en los dispositivos deliberativos no obliteren la voz y el voto de los grupos minoritarios. Si bien puede haber justicia en tal medida –aunque esto es discutible–, claramente se sacrifica una buena cuota de libertad, pues la voluntad política de unos pocos se sobrepone a la de la mayoría.

A su vez, hay otra cuestión digna de considerar a la hora de analizar la propuesta de Mouffe. La autora promueve la politización de la vida privada de los ciudadanos –sus pasiones y modos de vida particulares– sin antes preguntarse si aquello es o no deseable. Mouffe acierta al reparar en el hecho de que la teoría liberal clásica relega

³⁶ Cf. Bobbio, *El futuro de la democracia*, p. 128.

³⁷ Sigue diciendo Mouffe: “El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder, sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de las condiciones de un auténtico pluralismo agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural”. Mouffe, *El retorno de lo político*, pp. 23-24.

las pasiones a la esfera de vida privada de las personas y pretende excluir tal dimensión de la deliberación pública. Por tanto, su propuesta en torno a la relación entre el desinterés político actual y la ausencia de lo pasional en la deliberación pública es una que, si bien no logra del todo explicar el fenómeno, parece acertar en una de sus facetas. En lo que no repara Mouffe, empero, es en el hecho de que la exclusión de la vida privada de la esfera política no es una falla del modelo democrático liberal que debe ser subsanada, sino que es, de hecho, uno de los pilares sobre los que se erige tal modo de pensar y articular una comunidad política. Como bien explica Herrera, el orden y la seguridad que provee el orden democrático es lo que permite que

“los individuos hallan en sí mismos un clamor por distancia, un anhelo por espacios, tiempos y paz, lo mismo que por experimentar afectiva, estética, productivamente fuera de relaciones específicamente políticas. Se trata aquí, en la contemplación, en la invención, en la experiencia de la intimidad, en los lazos estrechos de la complicidad, en la atención a la propia e insondable interioridad psíquica, de un campo de vivencias de plenitud fundamentales para una existencia auténtica y con sentido”³⁸.

Es decir, el relegar las pasiones, intereses y singularidades de cada individuo a la esfera de lo privado, si bien va acompañado de la posibilidad de que las personas decidan no interesarse por lo público, es en última instancia algo positivo. En palabras de Herrera, “una comprensión política no violentante o menos violentante debe hacerse cargo de esta heterogeneidad entre el interés individual y las fórmulas universales y los dispositivos universalizantes”³⁹. En cambio, la situación contraria –lo que Kant llamaba un Estado paternalista o moralista⁴⁰– está lejos de ser deseable, pues en tal escenario la presencia del Estado sería total. Si tanto lo público como lo privado es, en última instancia, político, entonces la esfera de privacidad o desaparece o, en el mejor de los casos, se transforma en un insumo para la deliberación política.

En síntesis, si bien Mouffe hace una lectura acertada respecto de la despolitización que afecta a las democracias contemporáneas, las consecuencias últimas de su modelo de democracia radical no son el fortalecimiento y legitimización de las instituciones democráticas, sino su derrumbe. La politización de la esfera privada, aun motivada por motivos nobles y justos, es algo nocivo para el orden democrático. El logro fundamental de la democracia liberal consiste en haber garantizado la existencia de una esfera privada autónoma para el individuo. Mas, el costo inherente a la consolidación de dicho ámbito de autonomía y libertad radica en que las instituciones políticas y

³⁸ Hugo Herrera, *Razón Bruta Revolucionaria* (Santiago: Katankura, 2020), p. 28.

³⁹ Herrera, p. 28.

⁴⁰ Immanuel Kant, «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», en *Teoría y Práctica*, trad. M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, 4ª ed. (Madrid: Tecnos, 2006), pp. 112-113.

los mecanismos deliberativos funcionan sobre la base de un individuo abstracto; en consecuencia, las decisiones políticas difícilmente logran movilizar afectivamente a los ciudadanos, limitándose en cambio a tratar asuntos abstractos tales como la seguridad, la estabilidad, el orden o la libertad, entre otros. Si se elimina el límite que distingue la esfera pública de la privada, y por tanto se establece un orden político que considera al ciudadano concreto y singular, la presencia total del Estado inevitablemente reduce la autonomía y capacidad de autodeterminación del individuo. En palabras sencillas, la propuesta de Mouffe de politizar las pasiones e integrar la dicotomía amigo-enemigo a la democracia liberal termina, paradójicamente, sacrificando la libertad en nombre de la libertad.

REFERENCIAS

- BOBBIO, NORBERTO (1986). *El futuro de la democracia*. Traducido por José F. Fernández Santillán. Sección de obras de política y derecho. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- DENEEN, PATRICK J. (2018). *Why Liberalism Failed*. New Haven: Yale University Press.
- FREUD, SIGMUND (2002). *Tres ensayos sobre teoría sexual*. Traducido por Luis López-Ballesteros y de Torres. Madrid: El País.
- HAYEK, FRIEDRICH (2013). *Derecho, Legislación y Libertad*. Traducido por Luis Reig. Madrid: Unión Editorial.
- HERRERA, HUGO (2020). *Razón Bruta Revolucionaria*. Santiago: Katankura.
- HOBBS, THOMAS (2005). *Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, IMMANUEL (2006). «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”». En *Teoría y Práctica*, traducido por M. Francisco Pérez López y Roberto Rodríguez Aramayo, 4ª ed. Madrid: Tecnos.
- KANT, IMMANUEL (2004). *Filosofía de la Historia. Qué es la ilustración*. Traducido por Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa. La Plata: Terramar Ediciones.
- KANT, IMMANUEL (1998). *Sobre la paz perpetua*. Traducido por Joaquín Abellan. 6ª ed. Madrid: Tecnos.
- KELSEN, HANS (2009). *De la esencia y valor de la democracia*. Traducido por Juan Luis Requejo Pagés. 2ª ed. Oviedo: KRK.
- MACINTYRE, ALASDAIR C. (2007). *After Virtue*. 3ª ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- MOUFFE, CHANTAL (1999). *El retorno de lo político*. Buenos Aires: Paidós.
- NEUMANN, ERICH (2014). *The origins and history of consciousness*. Traducido por R. F. C. Hull. Bollingen, XLII. Princeton: Princeton University Press.
- SCHMITT, CARL (2006). *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito. Madrid: Alianza.
- TAYLOR, CHARLES (1994). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.