

EL PAPEL DE LAS EMOCIONES EN LA TEORÍA DEMOCRÁTICA. DESAFÍOS PARA UN USO PÚBLICO DE LA RAZÓN EN TIEMPOS DE POPULISMO

The role of emotions in democratic theory. Challenges for the public use of reason in times of populism

PAOLO COSSARINI

Universidad Autónoma de Madrid

ROBERTO GARCÍA ALONSO

Pontificia Universidad Javeriana

I. INTRODUCCIÓN.—II. EMOCIONES Y FENOMENOLOGÍA DEL POPULISMO: 1. *Las emociones y la configuración del imaginario político*.—III. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN Y EL LUGAR DE LAS EMOCIONES EN LA TEORÍA DEMOCRÁTICA LIBERAL.—IV. AGONISMO, POPULISMO Y LA REIVINDICACIÓN DE LAS PASIONES EN POLÍTICA.—V. «LA DEMOCRACIA AGONÍSTICA» ¿UNA ALTERNATIVA AL MODELO DELIBERATIVO?—VI. CONCLUSIONES.—VII. BIBLIOGRAFÍA.

RESUMEN

Hoy en día, el auge del populismo, tanto de extrema derecha como el aumento de los movimientos de protesta de izquierda, pone las emociones en la escena, y el conflicto político aparece controlado por pasiones, tales como miedo y rabia. En este contexto cabe preguntarse ¿deberían las pasiones y emociones jugar algún papel en la legitimidad de la política democrática? Este artículo explora los problemas de estas emociones en la teoría y la práctica de la democracia. En primer lugar, se analiza el papel de las emociones en el escenario político actual, en particular el papel que desempeñan en los movimientos populistas; en segundo lugar, se emprende la búsqueda de una solución fuera de los límites de una comprensión estricta de los

criterios democráticos deliberativos. El resultado es un replanteamiento completo de las posibilidades de la democracia deliberativa, una interpretación que abandona la búsqueda de la perfección en una sola institución, y apuesta por una comprensión más dialógica de la teoría deliberativa.

Palabras clave: Razón pública; emociones; populismo; democracia deliberativa; agonismo.

ABSTRACT

Nowadays, the revival of extreme right-wing populism as well as the increase of protest movements brings the emotions to the forefront. The political conflict seems then to be controlled by passions such as fear and rage. In this context it is worth asking if passions and emotions should play a role in the democratic political legitimacy. This article explores the problems of emotions in the democratic theory. First, we stress the role of emotions in the political scene today, particularly their role in the populist movements. Secondly, this paper advances some suggestion for a solution beyond a strict understanding of the criteria of deliberative democratic theory. The result is a new perspective of the possibilities of the practice of deliberative democracy, one which abandons the search for perfection in only one institution, and looks instead to a more dialogical understanding of deliberative theory itself.

Key words: Public reason; emotions; populism; deliberative democracy; agonism.

I. INTRODUCCIÓN

La indignación ciudadana por la crisis económico-política parece haber conducido a muchos a la «cólera» contra aquellos considerados sus causantes, a un rechazo a la forma actual de la política representativa y, más en general, al sistema político en su conjunto. En este contexto, no es de extrañar la irrupción y el éxito de movimientos y partidos populistas en Europa. En este sentido cabe destacar de entrada la lateralidad y ambigüedad del populismo con respecto al eje izquierda/derecha (Betz e Immerfall, 1998; Taggart, 2000; Mudde y Rovira Kaltwasser, 2012: 7-10). Tanto los movimientos y los partidos de (extrema) derecha como los de (extrema) izquierda nos dan cuenta del éxito transversal del fenómeno, y testimonian que, a nivel Europeo como Americano, la lógica populista está igualmente presente en polos ideológicos-políticos opuestos (Mény y Surel, 2000). Llama particularmente la atención, en este contexto, el auge de la extrema derecha Europea, así como la difusión internacional de movimientos de protesta, tales como los *Indignados* o el movimiento *Occupy Wall Street*.

A pesar de las diferencias entre estos dos tipos de fenómenos, ambos pueden analizarse como indicio del descontento popular creciente hacia los representantes políticos y hacia el sistema financiero. Tras todos ellos reside un discurso de carácter fuertemente emocional donde subyace la idea del pueblo como el depositario de las virtudes sociales de justicia y moralidad (González Calleja, 2002). Asimismo, tras ambos reside un concepto de lo político que respondería a la percepción de que los procedimientos y las instituciones democráticas ya no responden a las exigencias de su sujeto político, el pueblo. En este sentido, estos nuevos actores —bien es cierto que con herramientas y propósitos notablemente diferentes— logran movilizar a las masas a través de vehículos emocionales similares.

Por un lado, los partidos europeos de la extrema derecha populista(1), a pesar de sus diferencias, comparten una serie de elementos básicos. De la mano de una especie de política dirigida a una refundación de la identidad, estos partidos apelan al «pueblo» con la finalidad de implementar políticas en defensa del nivel «nacional», o «regional» (el nivel interior), en contra del nivel «global» (el exterior), a menudo asociado a los imperativos financieros. Estos partidos hacen hincapié en el discurso de seguridad frente a las migraciones mundiales y, al hacerlo, contribuyen a la difusión de miedos sociales y de convicciones xenófobas. Bajo esta luz, muchos de estos partidos anhelan el retorno a una era imaginada pre-globalización, anterior a la inmigración masiva, fuera de la economía neoliberal y la Unión Europea. Por otro lado, los movimientos de contestación fueron ganando fuerza desde el 2011 en Europa —en particular en los países del sur— así como en otros continentes, y dieron lugar a numerosos actos y manifestaciones de protesta. Los *Indignados*, así como sus homólogos europeos o el estadounidense *Occupy Wall Street*, suponen en este sentido la manifestación del rechazo y del desapego de cierto sector de la sociedad contra la clase política y económica. Junto con la indignación contra la situación económico-política española y mundial, los manifestantes reclamaban más democracia —una «democracia real»— vista en contraposición al mercado y al capitalismo: «Queremos una democracia, no una mercadocracia», «No hemos votado por el FMI», y «Escuchad a la ira del pueblo» (Ramonet, 2011: 4-5).

Estos dos fenómenos nos servirán de pretexto para plantear el debate sobre el papel de las emociones en la definición de lo político y la legitimidad democrática. Así que, este trabajo confirma el interés de indagar en la

(1) Bajo el término de extrema derecha populista entran diferentes formaciones políticas europeas, de relevancia variable. Las principales son: el Frente Nacional francés, el UKIP británico, la Liga Norte italiana, el Partido de la Libertad de Austria, los Verdaderos Finlandeses, Amanecer Dorado en Grecia, el Movimiento por una Hungría Mejor, el Partido por la Libertad en Holanda, los Demócratas de Suecia y el Partido Popular Suizo.

reflexión en torno a las razones del éxito de estos nuevos actores, y en particular su relación con los sentimientos de fracaso, miedo, ira y descontento hacia la política «tradicional», experimentados por muchos ciudadanos. Asimismo, el trabajo se centra en los desafíos que estos fenómenos plantean.

En este contexto de re-emersión de las emociones en los estudios sociales, cabe preguntarse acerca de su rol en la teoría política. ¿Cómo encajan las emociones en la teoría de la democracia? Para responder procederemos del siguiente modo. La siguiente sección (2) se centra en la relación entre emociones y política, especialmente para lo que concierne el éxito del populismo contemporáneo, así como los desafíos que esto impone a nuestros sistemas políticos democráticos. En la sección tercera (3) se presenta la respuesta liberal a los interrogantes que los elementos emocionales plantean a la política democrática. Para ello abordamos y analizamos críticamente el argumento principal en defensa del modelo, que le otorga además validez moral: la idea de imparcialidad. La imparcialidad se construye como una característica que se predicaría del sistema político, y que articula la necesidad de definir una base de relaciones e instituciones que pueden ser consideradas imparciales. Con ello, se entiende la democracia como un procedimiento formal de carácter neutral respecto a las concepciones privadas de los individuos. ¿Qué sucede entonces, cuando las posiciones de los demás no pueden o no quieren someterse a las reglas del juego?

El siguiente apartado (4) se articula alrededor de la propuesta agonística y la reivindicación del rol de las emociones en la política democrática. Y por último, en las últimas secciones (5 y 6) consideraremos en qué medida la propuesta de «democracia radical» de Chantal Mouffe puede hacer frente a los retos que impone el relativo éxito de estos movimientos y partidos políticos que desafía el orden democrático actual.

II. EMOCIONES Y FENOMENOLOGÍA DEL POPULISMO

A pesar de las obvias diferencias entre los dos tipos de fenómenos a los que hacíamos referencia al comienzo de nuestro trabajo —los movimientos de protesta como los *Indignados* y *Occupy* por un lado, y los partidos de extrema derecha por el otro—, ambos comparten la reivindicación del «pueblo» como sujeto político real. De hecho, construyen el «pueblo» como sujeto político en oposición a las elites político-burocráticas, a los banqueros y al mundo financiero en su conjunto, considerados como enemigos que detentan injustamente el poder. En este sentido, estos movimientos dicen expresar la verdadera voluntad del «pueblo», definido en todo caso como poseedor natural de virtudes cívicas y como detentor de la soberanía para cualquier cambio legítimo.

En este contexto, es preciso tener en cuenta el valor problemático que el término «pueblo» ha asumido en el discurso político a lo largo de la historia, y que fenómenos como los mencionados contribuyen a subrayar. Como prueba de ello, es suficiente echar una mirada a la cantidad de partidos que hacen referencia al sustantivo «pueblo» para darse cuenta de la difusión y amplitud del concepto. Muchas de las formaciones políticas —para quedarse en el solo ámbito europeo— emplean este sustantivo o su adjetivo (2). Esta enorme difusión del término «pueblo» contribuye a su vaguedad conceptual, siendo sin embargo comprobado el potencial movilizador del concepto.

Debido también a sus orígenes muy variados y distintos (3), todas las definiciones de populismo que la literatura ha proporcionado carecen de precisión científica y padecen de una ambigüedad estructural. Los estudios clásicos de Ionescu y Gellner, en este sentido, certifican esta ambigüedad subrayando o bien el elemento rural o bien la clase obrera como fuentes originarias. Asimismo evidencian el hecho de que el populismo se caracteriza como el recurso natural de una sociedad en crisis y/o en proceso de modernización (Ionescu and Gellner, 1970).

Del mismo modo que «pueblo» puede significar muchas cosas diferentes para diferentes personas en diferentes circunstancias —podría referirse, por ejemplo, a la nación, al electorado, a los campesinos y el proletariado (Canovan, 1984, 1999; Taggart, 2000)— no es por tanto de extrañar que el populismo, en consecuencia, se haya caracterizado por su transversalidad y elasticidad.

En cuanto al populismo europeo —cuya expresión se encuentra en ambos extremos del espectro político (Mény and Surel, 2000)— su carácter esencial radica en el hecho de que está expresada por los partidos y movimientos que dicen ser los «verdaderos demócratas», los únicos que luchan por la soberanía del pueblo contra la clase política corrupta, contra los banqueros o la invasión de los inmigrantes y extranjeros. En este sentido, en el mundo académico hay un acuerdo general en la conceptualización

(2) Partido Popular Europeo y sus homónimos nacionales, como el español *Partido Popular* (PP), el Partido Popular austriaco (*Österreichische Volkspartei-ÖVP*), el italiano *Pueblo por la Libertad* (*Popolo per la Libertà-PDL*), la suiza *Swiss People's Party* (en alemán, *Schweizerische Volkspartei, SVP*) también conocida como Unión Democrática de Centro, el Partido Popular danés (*Dansk Folkeparti-DF*), el holandés Partido por la Libertad (*Partij voor de Vrijheid-VVP*) escindido del *People's Party for Freedom and Democracy*.

(3) Es sabido además que el populismo es un fenómeno que tiene orígenes antiguos y geografías variadas. El mismo término lo certifica: desde la Rusia zarista con intelectuales en favor de la redención política de los mujiks, o el norteamericano *People's Party* que abogaba por una democracia auténtica en la que el pueblo pudiera participar directamente; hasta en Latinoamérica, dónde el término se emplea desde los años treinta del siglo XX para designar a los partidos o movimientos con fuertes rasgos personalistas.

del populismo como particular visión del mundo político entendido como resultante de una relación antagónica entre dos constructos homogéneos: el pueblo (bueno) y la élite (mala) (Abts y Rummens, 2007; Mudde, 2004, 2007, Taggart 2000).

Los elementos centrales de esta visión de lo político —su ideología— son el «pueblo-centrismo» y el «anti-elitismo». Estos caracteres no se pueden entender por separado ya que el populismo se refiere de manera específica a la relación entre las dos partes (Laclau, 2006; Panizza, 2005). «Pueblo-centrismo» significa que la visión populista hace hincapié en la idea de la soberanía popular (Ionescu and Gellner, 1970; Mény y Surel, 2000). El pueblo es entendido a menudo como una entidad homogénea, libre de divisiones y se suele argumentar que el punto de partida de toda acción y decisión política debe ser la voluntad popular (Taggart, 2000).

Esta apelación al pueblo se complementa con un discurso emocional. En el caso del discurso populista de extrema derecha se alimenta del miedo y de la ira, el discurso de seguridad frente a las migraciones mundiales que ayuda a propagar la «alarma social» frente a las «amenazas» en la sociedad. Por otra parte, en el caso de los movimientos de protesta, aun cuando presentan un discurso claramente menos elaborado, beben de un creciente hartazgo hacia la corrupción o del rechazo a la forma actual de la política representativa. En ambos casos, podemos decir que tanto los partidos políticos como los recientes movimientos de protesta enfatizan —bien es cierto que desde perspectivas ideológicas diferentes, pero a través de vehículos emocionales comunes— la percepción que los procedimientos y las instituciones democráticas ya no responden a las exigencias de su sujeto político, el pueblo. Considerada la política como intrínsecamente condenada a la corrupción, la retórica de estos dos fenómenos se basa en el anti-elitismo, en el discurso anti-sistema, y en el sentido original de la democracia, es decir el poder del pueblo. Los partidos mayoritarios —suele ser la crítica— fracasarían en particular frente a ciertos fenómenos, tales como la globalización de la economía, las dinámicas financieras salvajes, la cuestión de la inmigración, la corrupción de las élites políticas y hasta la integración europea. En este sentido —aun cuando en el seno de los movimientos de protesta como dentro de los partidos de extrema derecha existe una compleja articulación de corrientes y visiones— ambos se proclaman explícitamente en contra del papel pasivo y marginal que los ciudadanos tendrían en las decisiones públicas así como en la economía mundial.

En este cuadro, cabe destacar el rol desempeñado por los elementos emocionales en el desarrollo y en la retórica de estos fenómenos, así como en la teoría democrática. Para ello, hay que detenerse en primer lugar en la relación entre política y emociones.

1. *Las emociones y la configuración del imaginario político*

Las emociones desempeñan un rol evidente y omnipresente en la política: miedo, ira, culpa, pena, envidia, odio, indignación, entre otros, son todos sentimientos que juegan un papel fundamental en la formación de los movimientos sociales, en la vida de cada ciudadano, así como en la estrategia electoral de los partidos políticos. En un momento como el actual, el disgusto por el rescate gubernamental de las instituciones financieras o el temor a que aumente la criminalidad a causa de la inmigración, son manifestaciones políticas diferentes de emociones a través de las cuales (las compartamos más o menos), las personas dan un sentido al mundo social y político.

En este contexto, no parecería ser necesario poner de relieve que las emociones son omnipresentes en la vida individual y social. Sin embargo, el rol de las emociones durante mucho tiempo no ha sido tomado con la debida consideración por parte de las ciencias sociales (4).

Sin embargo es sabido que en los últimos años se han dado algunos signos de cambio. Hacia el final del siglo xx, numerosos científicos sociales, sobre todo sociólogos, asumieron la lucha para que las emociones volvieran al centro de los estudios políticos (5). Los principales argumentos de la literatura apuntan hoy al peso de las emociones en la formación de las identidades colectivas y de los vínculos sociales (Berezin, 2002; Ahmed, 2004), a la difusión de los movimientos de protesta (Goodwin *et al.*, 2001; Goodwin and Jasper, 2003), al proceso de toma de decisiones políticas y morales (Marcus *et al.*, 2000; Nussbaum, 2001; Muldoon, 2008), y a la influencia de las emociones en el buen funcionamiento de la razón (de Sousa, 1987; Frank, 1988). Del mismo modo, hay muchos sociólogos y antropólogos que han argumentado que las emociones no deben ser consideradas como estados psicológicos, sino como prácticas sociales y culturales (Hochschild, 1983; Lutz y Abu Lughod, 1990; Katz, 1999). Además, hay una tradición feminista que está

(4) La renuncia de las ciencias sociales al estudio de las emociones es sin duda algo que debería ser profundizado. No siendo el objeto de este trabajo, nos remitimos a Ramón Máiz 2010.

(5) En los últimos años, se han producido avances en una amplia gama de disciplinas, como en neurología (Damasio, 1994, 2000; Le Doux, 2002) y la psicología cognitiva (Forgas, 2000) que animan a replantear estas arraigadas concepciones. En consecuencia se ha despertado un creciente interés en las emociones por parte de los filósofos (Elster, 1999; Solomon, 1993), antropólogos (Lutz y Abu Lughod, 1990) y sociólogos (Kemper, 1990). Por otra parte, las teorías recientes en materia de inteligencia afectiva (Marcus *et al.*, 2000; Marcus, 2002) han dado un nuevo protagonismo al rol de las emociones en las disciplinas políticas, desde la psicología política a la ciencia política, hasta a las relaciones internacionales (Bleiker y Leet, 2006; Goodwin *et al.*, 2001).

trayendo de vuelta las emociones a la teoría política y a la filosofía moral subrayando, en la estela de Aristóteles, el papel fundamental que desempeñan en el juicio y en la acción política (Nussbaum, 1994; Koziak, 2000).

Bien es cierto que estas perspectivas no coinciden en cómo valorar el papel de las emociones, pero en lo que sí lo hacen es en reivindicar la necesidad de oponerse a una visión estereotipada de estas, que las interpretaría como elementos puramente privados e irracionales. Aún así, como Craig Calhoun (2001) ha advertido, cabe subrayar el peligro de reiterar en la trampa dicotómica moderna según la cual habría una división entre la mente y el cuerpo, y entre la razón y la emoción. Por lo tanto, «poner la emoción en su lugar», como dice Calhoun, debe representar entonces el intento de trascender —sin reproducir— este dualismo perverso en el estudio de las emociones.

En el amplio abanico de pasiones, hay dos emociones que deben atraer nuestra atención, por ser características de los dos fenómenos mencionados: estas son la ira y el miedo. De manera particular a raíz de los ataques terroristas en 2001 y la así llamada «guerra contra el terror», el miedo se ha convertido en el eje de análisis de diferentes cuestiones de alcance internacional, como la inmigración, el terrorismo y hasta las enfermedades globales. En este contexto, los científicos sociales y los teóricos políticos han profundizado en el análisis del miedo, a través de diferentes perspectivas de análisis (Bauman, 2006; Bourke, 2006; Furedi, 2002, 2005; Robin, 2004; Schneier, 2003). Del mismo modo, la literatura reciente en el ámbito de las ciencias sociales ha señalado la importancia de otras emociones como la ira, la rabia, la indignación, la cólera, el odio. En la cultura occidental, la ira es una emoción ambigua. Simon Thompson señala que hay dos ideas distintas —pero estrechamente relacionadas— en el estudio de la ira en la política. Por un lado, se considera como la pasión noble de la rebelión contra la injusticia y la opresión, por el otro lado se ve —y se la teme— como una pérdida de racionalidad, con efectos destructivos (Nussbaum, 1994: 403; Solomon, 1990: 242).

En primer lugar, si la ira es algo que los individuos y los grupos sienten cuando experimentan injusticias, entonces la comprensión de las fuentes de la cólera puede ofrecer una idea de la naturaleza de la injusticia en sí. Asimismo, si la ira motiva la acción política, entonces su estudio podría ofrecer nueva información sobre el carácter de los movimientos y luchas como de las dinámicas políticas que subyacen. Estudios recientes sobre los movimientos sociales han demostrado que la ira motiva y da energía a las luchas colectivas por la justicia (Goodwin *et al.*, 2001; Jasper, 1999). El valor político de esta residiría en su capacidad para comunicar y transmitir el sentido de injusticia y, al mismo tiempo, en cuestionar la legitimidad del poder (Lyman, 2004: 133) No obstante, y debido a su estrecha asociación con la irracionalidad, la agresión o el exceso violento, la expresión colectiva de la ira históricamente

ha sido vista con recelo, siendo sin duda un correlato necesario de la primacía de la racionalidad como característica esencial del comportamiento del individuo en el ámbito de lo político.

En segundo lugar, un discurso parecido puede hacerse en cuanto al miedo. Hay que destacar que, aun cuando la existencia real o percibida de una amenaza política de carácter interno o externo resulta asimilada de manera subjetiva, su significación es definida en gran parte por el contexto político en que se produce. En consecuencia, los sujetos, los grupos y la propia sociedad perciben, interpretan y reaccionan ante la «amenaza política» de formas muy diversas. En otras palabras, el miedo es una reacción subjetiva ante la existencia de una amenaza, ya sea real o no, que en cualquier caso resulta percibida desde un determinado punto de vista, es decir, dentro de un determinado marco, de un determinado contexto, que dota de un determinado sentido a los fenómenos. Por este motivo, resulta de crucial importancia ahondar en la percepción social del miedo, así como también las relaciones dialécticas que existen entre la percepción de una amenaza política y la respuesta ya sea individual o social.

Ahora bien, dado este creciente interés por las emociones y su rol social y político, cabe plantearse su presencia y rol en la teoría democrática. En este cuadro, el éxito del populismo contemporáneo en Europa responde, en gran medida, a una lógica de contestación de las modalidades tradicionales de la acción política, expresada por argumentos fuertemente emocionales. No es casualidad, por tanto, que a menudo contesten los procedimientos parlamentarios por ser un obstáculo a la verdadera política democrática y a la voluntad popular. En las democracias contemporáneas, esta expresión directa de la voluntad popular se vería obstaculizada por varios sistemas de *checks and balances* característicos de los sistemas constitucionales, mientras la tesis populista es que la «voluntad general» del pueblo debería expresarse de forma directa e inmediata (sin mediación de la representación).

En este contexto, hay que destacar que el populismo mantendría una actitud ambivalente hacia la democracia liberal. Si convenimos con Mouffe que las democracias contemporáneas se basan en dos pilares, uno democrático y uno liberal (Mouffe, 2005) —donde el elemento central del pilar democrático es la soberanía del pueblo, mientras que la característica esencial del pilar liberal reside en la posibilidad de control del poder político— es evidente que la perspectiva populista expresa malestar hacia el pilar liberal.

«Evitando la complejidad de la política representativa, los populistas defienden la sencillez y la franqueza en su visión política. Los accesorios de la política representativa, incluidos los partidos y los parlamentos, son vistos a menudo como distracciones y complicaciones innecesarias». (Taggart, 2000: 3).

De acuerdo con este discurso la voluntad general debería, además de expresarse de forma directa, tener supremacía sobre las demás instancias. De este modo, se construye una visión negativa de los mecanismos de *checks and balances* y de la representación política en cuanto sistema intrínsecamente corrupto, (Taggart, 2000: 3). De ahí que se podamos afirmar que el populismo es esencialmente hostil a la democracia liberal.

III. EL USO PÚBLICO DE LA RAZÓN Y EL LUGAR DE LAS EMOCIONES EN LA TEORÍA DEMOCRÁTICA LIBERAL

Desde este punto de vista, toda emoción en la teoría liberal clásica:

«deviene, pues, una amenaza, algo externo a nuestro yo pensante que nos perturba o ciega, que enturbia el juicio, nubla la mente, lo vuelve sectario, partisano, impredecible, que nos arrastra y nos hace perder pie respecto a nosotros mismos.» (Máiz, 2012: 141).

Sin embargo, las emociones resultan hoy imprescindibles para la comprensión de los procesos políticos y sociales. Urge, en consecuencia, reformular la concepción de lo político y redefinir nuestro modelo de legitimidad política.

La inquietud por las pasiones y los sentimientos, cualesquiera que sean estos, nace de la sospecha por la afectación al carácter racional de las decisiones y a la imparcialidad que debe regir el proceso de toma de decisiones. Esta concepción de la democracia obvia como las emociones, en particular la ira, como hemos visto, pueden llevar a la movilización política ante las situaciones que perciben como injustas. ¿Cómo pedir entonces a los ciudadanos que participen, si deben dejar de lado, sus pasiones y emociones? (6) La teoría deliberativa es ajena a las *motivaciones reales* que pueden llevar a los sujetos a participar, y lo que es más, les obliga a hacerlo conforme a las pesadas condiciones «racionales» que impone la deliberación. En otras palabras, su exclusión no solo impone un profundo déficit motivacional, al desatender el papel de las emociones en la expresión y movilización de la ciudadanía ante las injusticias y las situaciones problemáticas, sino que además dificultaría la posibilidad de ofrecer una respuesta democrática a los efectos políticos de las pasiones, toda vez que son deliberadamente obviadas. Dado este contexto actual, para dar respuestas a nuestros interrogantes es imprescindible ahondar en la teoría democrática.

(6) A este respecto son interesantes las propuestas de Máiz (2012) y Krause (2008).

La concepción de democracia consolidada en nuestros días extrae sus principales rasgos definitorios del liberalismo político, cuya justificación de la democracia descansa en dos presunciones normativas: la primera, una clara distinción entre esfera pública y esfera privada; la segunda, la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Ambas esconden un entendimiento dicotómico entre razón y emoción.

Si recordamos el liberalismo pretende conjugar la primacía del individuo y de sus derechos con la aceptación de reglas que posibiliten la coexistencia social. Como consecuencia de ello se opera una distinción tajante entre las cuestiones vinculadas a lo justo, contenido a delimitar en la esfera pública y las cuestiones vinculadas a la vida buena, propio del ámbito de los intereses privados. El espacio público es entendido como aquello que habría de ser compartido por todos, un ámbito distinto de la esfera privada, lugar propio de las convicciones privadas. Público y privado constituyen así una dicotomía formada por dos conceptos, los cuales pueden ser definidos uno independientemente del otro.

Desde esta perspectiva el conflicto moral se concibe como irreductible. Se rechaza la homogeneidad en la medida en que considera la sociedad como una colección heterogénea de grupos e individuos con diferentes puntos de vista y deseos. Pues bien, en el amplio abanico de posiciones liberales esta distinción no se cuestiona, pues se considera como uno de los ejes que permitirían articular la convivencia entre personas con creencias heterogéneas en un mundo cada vez más plural. ¿Cómo articular entonces la convivencia en contextos donde esta diversidad de «doctrinas comprensivas» (por utilizar la terminología rawlsiana) es una característica *permanente e irrenunciable* de la cultura pública de la democracia? (7).

A juicio de Rawls esta coexistencia pacífica entre doctrinas comprensivas y contrapuestas no debía responder a un mero «*modus vivendi*», sino que debería responder a un acuerdo racional entre los individuos que las sostienen. La clave para este acuerdo racional estaba en la idea de razón pública, y no en una estricta división entre esfera pública y privada. A su juicio: «la distinción público versus no público no coincide con la distinción entre público y privado (...). No hay algo así como una razón privada. Hay razón social —las varias razones de las varias asociaciones presentes en la sociedad que componen el trasfondo cultural— y también hay una razón, digamos doméstica —la razón de las familias como pequeños grupos dentro de la sociedad—, y ésta contrasta tanto con la razón pública como con la social...» (Rawls (1996 [1993]): 255 nota 7).

(7) (Rawls, 1993b: 216-217).

En consecuencia, para Rawls la clave para la aceptación de las reglas del juego democrático, no radicaría en una estricta delimitación del contenido de cada esfera sino en la capacidad de los ciudadanos de ser razonables. Asimismo, en el ámbito político solo deben darse razones que los demás puedan aceptar (cfr. Rawls (1996 [1993]): 262-265; 2001 [1999]): 155). De acuerdo con Rawls, las instituciones y las decisiones serán moralmente legítimas solo si son susceptibles de ser aceptadas por ciudadanos razonables. El razonamiento público requiere por tanto de los participantes, que encuentren razones que hagan la proposición aceptable para otros. Las dificultades para alcanzar acuerdos entre los ciudadanos en cuestiones sustantivas aconsejarían que se restrinjan las razones que se pueden aducir cuando se trata de tomar decisiones y que solo den aquellas que puedan ser razonablemente aceptadas por individuos (rationales) libres e iguales.

Este requisito de razonabilidad impone constricciones bien claras a lo que puede ser objeto de acceso a la esfera pública. Pero no solo eso, limita el rango de razones susceptibles de ser empleadas. Como consecuencia, en virtud de la razonabilidad y sobre la base de su «aceptabilidad por todos los ciudadanos», se restringen los temas y las razones que pueden ser objeto de debate público. Solo son razonables aquellos ciudadanos que coinciden en señalar que ninguna doctrina comprehensiva, ninguna perspectiva moral o religiosa global suministra una condición definitoria para participar o una razón para la aceptabilidad de los argumentos en el espacio público.

Pues bien, esta estrategia rawlsiana basada en la idea de un acuerdo razonable de individuos racionales, libres e iguales inspira buena parte de las propuestas de los teóricos deliberativos. La «democracia deliberativa» sería capaz de aportar una suerte de identidad común que se superpondría a las identidades naturales, étnicas o culturales. Esta idea según la cual las partes deben llevar al foro público razones que puedan ser aceptables para todos (razón pública) es la que probablemente más ha influido en la democracia deliberativa (8).

(8) Paralelamente, este «uso público de la razón» (Bohman, 1996: 39) es la idea que mayores divergencias provoca entre los diferentes autores deliberativos. Los teóricos de la deliberación suelen optar entre dos posiciones distintas, pero de inspiración similar. De un lado, estarían aquellos que conciben la razonabilidad como un rasgo propio del comportamiento humano. Los ciudadanos son racionales, pero también razonables: son capaces de defender sus posiciones en términos que los demás pueden aceptar como razones válidas (cfr. Cohen, 1997: 73-74; 1999: 408). De otro, están aquellos que consideran que las circunstancias de la deliberación, son las que están detrás del comportamiento razonable que exigen los individuos. Las circunstancias bajo las que concurre la deliberación incentivarían a los individuos a tener empatía, a ser críticos consigo mismo, lo que se ha venido a llamar «la fuerza civilizadora de la hipocresía» (Elster, 2001: 146). En consecuencia, la estrategia de cara a solventar los problemas derivados del pluralismo de valores es diferente, en el primer caso se opta

La teoría democrática actual se construye sobre esta idea de imparcialidad, un punto de vista desde el que poder valorar cuáles son las buenas razones. Un juicio imparcial implica necesariamente una ampliación del punto de vista (cfr. Benhabib, 1996: 72), que fuerza en cualquier caso a los participantes a discutir las distintas posiciones y alternativas desde una óptica asumible por todos los afectados (9). El requisito de razonabilidad impone constricciones bien claras a lo que puede ser objeto de deliberación. Se expulsa *ex ante* del proceso de toma de decisiones aquellas razones que no sean aceptables por otros ciudadanos, argumentos egoístas o meramente estratégicos (Cohen, 2001:251; Smith y Wales, 2001: 53). De esta forma se limita el rango de razones susceptibles de ser empleadas. El razonamiento público requiere de los participantes que encuentren razones que hagan la proposición aceptable a otros, de los que no cabe esperar que consideren sus preferencias como razones suficientes para llegar a un acuerdo (Cohen, 1997: 72-76). En virtud de la razonabilidad se restringe, formalmente sobre la base de su «aceptabilidad por todos los ciudadanos», la entrada de temas y razones que pueden ser objeto de la deliberación.

En otras palabras, los individuos son capaces de actuar racionalmente, de dirigir sus acciones para conseguir la satisfacción de sus fines y deseos; pero también son razonables, pueden aceptar los términos de la cooperación, si saben que los demás harán lo mismo (*altruismo condicional*). El concepto de ciudadano «deliberativo» no se concibe bajo los estrechos márgenes del *homo economicus* y niegan la idea de que los individuos actúen basados únicamente en el interés propio (cfr. Habermas, 1970; Cohen, 1997; Michelman, 1988; Sunstein, 1988; Christiano, 1996 entre otros) (10). No lo son porque el ciu-

por remover de la esfera pública determinados temas y determinadas razones (las razones no públicas), en el segundo caso, es el propio funcionamiento de acuerdo a las condiciones procedimentales que hemos visto las que sirven de mecanismo de filtro para las «razones» no aceptables. Sin embargo, en ambos casos, la inspiración es la misma, pues de lo que se trata es que las decisiones se tomen en condiciones aptas para la formación de un juicio imparcial.

(9) Ya sea porque los individuos son razonables por naturaleza, ya sea porque la deliberación incentiva a los individuos a eliminar argumentos egoístas o estratégicos.

(10) Aun cuando Habermas no utiliza el término de razonable, la razón comunicativa opera en términos equivalentes. Hay dos tipos de acciones humanas, aquellas orientadas a la satisfacción de fines propios (la acción estratégica o instrumental) y las acciones dirigidas al entendimiento mutuo (acción comunicativa) (cfr. Habermas, 1970-1971: 20 y ss.). Los ciudadanos deben ser capaces de comprender puntos de vista diferentes a los propios, de argumentar sus propias ideas y políticas a las que son favorables y en base a las mismas ser capaz de revisar sus propias ideas y argumentos (cfr. Michelman, 1988a: 1503,1528; Sunstein, 1988:1550). De acuerdo con Cohen, el razonamiento público requiere de los participantes que encuentren razones que hagan la proposición aceptable a otros, de los que no cabe esperar que consideren sus preferencias como razones suficientes para llegar a un acuerdo (Cohen, 1997: 72-76).

dadano es capaz de guiarse por consideraciones de justicia o de bien común. Los ciudadanos se muestran capaces de transformar sus preferencias fijas en el seno del proceso político y solo mediante la deliberación el individuo se hace plenamente consciente de aquellas (Christiano, 1996: 150-158).

La razón posee así una naturaleza no solo cognitiva (transformadora de las preferencias y opiniones) sino también evaluativa (nos ayuda a cualificar los mejores argumentos). En este orden de cosas, la racionalidad inherente al ser humano como la práctica deliberativa nos permite alcanzar un consenso «racional» sobre la base del «mejor argumento» -el argumento más racional. En consecuencia, en esta concepción de la democracia la razón excluiría cualquier dimensión afectiva. La participación en la deliberación implicaría necesariamente una «desactivación» de las pasiones, ya sea *motu proprio* o gracias a los mecanismos y filtros de la propia dinámica deliberativa, a fin de que no estén presentes en la esfera pública.

IV. AGONISMO, POPULISMO Y LA REIVINDICACIÓN DE LAS PASIONES EN POLÍTICA

En el debate actual, tenemos que tener en cuenta las aportaciones de Chantal Mouffe y su concepto de democracia agonística. Dadas las conflictivas relaciones entre la justificación liberal (en su versión rawlsiana) de la democracia y el pluralismo, ¿puede ser el modelo de democracia agonística una alternativa al modelo deliberativo? En este punto abordaremos específicamente la concepción radicalmente pluralista de lo político y el modelo agonista de Chantal Mouffe (11). En lo que sigue nos centraremos explícitamente en las respuestas a los problemas planteados por Mouffe, en particular la sobrevaloración del consenso, la radical distinción entre moral y política y, por sus conexiones con estos dos temas, la construcción de la identidad política.

El consenso se impone en la mayor parte de las versiones deliberativas como un *telos* al que se dirige necesariamente el «discurso». El procedimiento deliberativo se configura como un proceso que tendería inevitablemente al consenso, con lo cual el procedimiento se valora exclusivamente por el consenso al que da lugar. Sin embargo, Mouffe parte de una concepción «fuerte» del pluralismo, en el sentido de que los límites del pluralismo no son sólo

(11) En este aspecto, es cierto que podría reprocharse que no se aborden las críticas de los pluralistas radicales de la mano de otros autores como Conolly (1991) y Honig (1993). Aquí se pretende ofrecer una síntesis de los que constituyen los problemas más importantes del modelo habermasiano. Por este motivo parece más conveniente centrarse en el trabajo de Chantal Mouffe, por su explícita contraposición al modelo de Habermas.

normativos, sino también empíricos; también tienen que ver con el hecho de que ciertos modos de vida y ciertos valores son por definición incompatible (Mouffe, 1993: 127). En este sentido, al igual que el resto de pluralistas radicales se muestra escéptica sobre la capacidad de la política para eliminar, superar o resolver las divisiones y conflictos profundos de nuestras sociedades. Por ello considera que el liberalismo y la democracia deliberativa fracasan en sus respectivos intentos de remediar el pluralismo. No habrían comprendido la verdadera esencia de lo político y sus consecuencias para la democracia, esto es la «disolución de los marcadores de certidumbre» (Mouffe, 2003: 36)(12).

A juicio de nuestra autora, toda visión o institución no es más que fruto de una correlación de fuerzas puramente contingente. En este contexto es donde surge el concepto de hegemonía, entendido como la ausencia de una totalidad y de los diversos intentos de recomposición y rearticulación que surgen para completar esta falta original (Laclau y Mouffe, 1985: 15). Toda aparente totalidad no es más que el conjunto de formas y de fondo que se impone cuando se constituye una fuerza dominante y trata de imponer su voluntad sobre el resto de la sociedad (Laclau y Mouffe, 1985:73).

Siguiendo a Carl Schmitt, Mouffe considera que lo esencial de lo «político» es el conflicto, su seno lo constituyen relaciones antagónicas que nunca pueden ser definitivamente eliminadas. Con lo cual, la propia lógica de constitución de identidades colectivas implica, necesariamente, el enfrentamiento y el conflicto toda vez que toda construcción de un «Nosotros» se hace a consta de establecer un «exterior constitutivo», es decir de un «Ellos» (Mouffe, 2003: 29). Por consiguiente, el propósito de la política y en particular de la política democrática es establecer las condiciones para que esta necesaria relación nosotros/ellos se vuelva agonística, es decir, tomemos al otro no como un enemigo, sino como un adversario al que se respeta.

De acuerdo con esta autora, resulta imposible acomodar el pluralismo dentro de un marco puramente procedimental. La posibilidad de una comunicación racional no distorsionada o de una unidad social basada en este consenso racional es profundamente deficiente porque la política esta intrínsecamente unida al poder, la violencia o la coerción; el lenguaje de la política debe dejar espacio a la indecisión y se adapta mejor a la cuenta para el conflicto y el antagonismo (Mouffe, 2003: 145-146). El sesgo «racionalista» de la democracia deliberativa sería incapaz de dar cuenta de los fenómenos que son constitutivos de lo político tales como «la violencia y la hostilidad» (Mouffe, 2007: 10). En este sentido, la apelación al consenso no solo resultaría ingenua sino que resultaría profundamente peligrosa para las

(12) Para ampliar este debate pueden consultarse: Whiter y Farr (2012); Gürsözlü (2009).

sociedades democráticas, en tanto que obstaculiza la contienda política. El resultado «no es una sociedad armónica y más madura en la que no existen agudas divisiones, sino el auge de otro tipo de identidades colectivas agrupadas en torno a formas de identificación religiosa, nacionalista o étnica» (Mouffe, 2003: 126).

V. «LA DEMOCRACIA AGONÍSTICA» ¿UNA ALTERNATIVA AL MODELO DELIBERATIVO?

Descartada una justificación racional de la democracia y el acuerdo y el consenso racional como fundamentos del orden político democrático ¿es una solución alternativa el pluralismo agonístico de Mouffe? ¿Son, de verdad, los nuevos movimientos de protesta el germen para la radicalización de la democracia? La primera pregunta será respondida en las siguientes páginas. La respuesta a la segunda excedería los límites de este trabajo, pero sirvan estas páginas como marcador del debate.

La propuesta de democracia agonística de Mouffe pasaría necesariamente por: 1) asumir el carácter sustantivo de nuestros principios, es decir los principios liberal-democráticos que sostienen nuestros Estados de derecho. Estos no se conciben fruto de ningún acuerdo universal ni hipotético, sino resultado de circunstancias contingentes, es decir de la expresión fáctica de unas relaciones de poder hegemónicas en un momento determinado; 2) negar la posibilidad misma de cualquier acuerdo racional y de cualquier valor epistémico del procedimiento y los resultados y 3) la convivencia en una comunidad solo puede ser entendida como la recreación de las condiciones para el agonismo. De acuerdo con Mouffe cualquier construcción de una identidad democrática «Nosotros» debe construirse sobre la delimitación de un «Ellos», que no debe ser interpretado como un enemigo a batir, sino como un adversario, al que se respeta, pero con el que se discrepa. En este sentido, la acomodación agonística del pluralismo en nuestras sociedades pasa necesariamente por una reinterpretación radical de los principios de libertad e igualdad de nuestros Estados de derecho y proponer la integración social sobre la base de una identidad política sustantiva construida en torno a estos principios (ciudadanía radical).

Esta condición de ciudadanía no debe ser asimilada como un mero estatus legal, sino como una identidad real que impone un código de conducta ciudadana. La identificación con esas reglas crea una identidad política común entre personas que se encuentran ocupadas en muchas empresas diferentes y que difieren en sus concepciones de lo bueno, pero que aceptan la sumisión a las reglas prescritas en la medida en que sirven en la búsqueda

de sus satisfacciones y en la realización de sus acciones (Mouffe, 1993: 69). Lo particular de esta construcción de la comunidad es que esta se mantiene unida no por una idea sustantiva del bien común, sino por un vínculo común formado por el reconocimiento común de un conjunto de valores ético-políticos (Mouffe, 1993: 67). En lugar de buscar acuerdos y consensos fruto de sofisticados argumentos racionales, el futuro de la democracia pasa por potenciar formas democráticas de individualidad que no serán resultado de sofisticados argumentos racionales sino a través de prácticas, discursos y juegos del lenguaje que animen a la identificación con los valores democráticos (Mouffe, 2003: 84).

Sin embargo, lo más interesante es que Mouffe y, con ella Laclau, nos ofrecen una visión muy diferente del fenómeno de las pasiones en la democracia, un punto de vista alternativo de acuerdo con el cual el populismo no es necesariamente una patologización de las emociones, ni un enemigo para la democracia (al menos en un sentido amplio del término). A su juicio, «la principal tarea de la política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera privada para hacer posible el consenso racional, sino movilizar dichas pasiones de modo que promuevan formas democráticas» (Mouffe, 2007b: 20). Esto es, en contraste con todos aquellos que creen que la política puede reducirse a la motivación individual, a la racionalidad y al consenso, estos autores reivindican la importancia de las emociones y las pasiones en la política actual, no solo como factor de movilización de las masas, sino también como elemento necesario en los procesos de identificación colectiva, como lo es el populismo. Procesos que además serían saludables y necesarios para la profundización de la democracia.

El pluralismo radical de Mouffe encontraría su apoyo para la construcción de esta ciudadanía radical en estos nuevos movimientos políticos y sociales. Esta ciudadanía radical, como no podía ser de otra manera, será el resultado de una hegemonía de fuerzas democráticas, de estas nuevas identidades que lo único que tienen en común es la extensión y la radicalización de la democracia. Por lo tanto, de lo que se trata es de crear una cadena de equivalencias entre las demandas de estos diversos grupos con identidades diferentes con el fin de articularlas y que se muestren en favor de esta nueva identidad política común entendida como una «ciudadanía radical».

Esta ciudadanía se basa en una interpretación democrática radical de los principios de libertad e igualdad, y tiene como objetivo construir un «Nosotros». Un Nosotros que ya no será solo una identidad entre otras como sucedería en el liberalismo, o la identidad dominante que anule todas las demás como en el neo-republicanismo. Se trataría de una identidad hegemónica basada en una visión radical de los principios de libertad e igualdad,

y capaz de desafiar aquellas relaciones de dominación todavía persistentes (Mouffe, 1993: 69-73). Una identidad, que en cualquier caso se entiende como fruto de una hegemonía dada, como expresión de una determinada correlación de fuerzas, de unas determinadas relaciones de poder y, por tanto —y para evitar cualquier sesgo «comunitarista»— puede ser impugnada (Mouffe, 1993: 69).

Nuestros sistemas democráticos se enfrentan hoy a los desafíos que plantean estos movimientos contestatarios y críticos con la democracia representativa. Pero, ¿puede esta propuesta de democracia radical ser una respuesta a los desafíos que nos impone hoy el populismo? Como veremos, los nuevos movimientos sociales y de protesta no suponen un problema para Mouffe, sino que al contrario supondrían una oportunidad para una «radicalización» de la democracia. Como ha manifestado en varias ocasiones, mientras el populismo de derechas representaría un problema, no es así para el de izquierdas, que desde esta perspectiva se plantea como una oportunidad para la profundización de la democracia (Mouffe, 2005) (13).

Más allá de esta diferenciación, a nuestro juicio, el proceso de construcción de una ciudadanía radical plural entraña al menos dos graves problemas. Por un lado, desde un punto de vista normativo la apuesta por el agonismo no ofrece una solución muy diferente a la propuesta de Rawls —o deliberativistas como Cohen— en la forma de una identificación con los principios democráticos. Por otro, la mayor preocupación que nos suscita viene de la forma que asume este proceso de domesticación del conflicto político y su conversión en agonismo. Veámoslo.

La propuesta de ciudadanía radical se basa nuevamente en un consenso mínimo y su existencia es paralela con la pervivencia en el seno de nuestras democracias de un pluralismo cultural, religioso y moral, bien es cierto que en otro nivel, en la forma de una pluralidad de partidos diferentes. Con lo cual la pregunta en este caso es otra, ¿qué peligro presentan esas formas de pluralismo si han de estar de acuerdo, bien es cierto que por el motivo que sea, en los principios de legitimidad que representan la democracia radical?

De nuevo la respuesta es recurrente: el pluralismo de los razonables, es decir el respeto al conjunto de derechos, libertades y principios liberales. De nuevo y no es poco, el consenso es necesario. Bien es cierto que es un consenso que debe ir acompañado necesariamente del reconocimiento de la disidencia, ya que siempre habrá desacuerdos acerca del significado de estos

(13) Puede verse en idéntico sentido Laclau (2006). En ese sentido son numerosas las entrevistas en las cuales Mouffe por separado o con Laclau han manifestado esta posición. <http://www.cadenaba.com.ar/nota.php?Id=22544>; <http://www.theeuropean-magazine.com/chantal-mouffe--4/8420-why-the-eu-needs-populism>; <http://tiempo.infonews.com/nota/108315/no-hay-bases-para-un-populismo-de-derecha>

valores y cómo deben ser implementadas. Pero al fin y al cabo, se trata de un consenso asentado tanto sobre las instituciones que constituyen la democracia como sobre los valores ético-políticos que deben informar la asociación política. (Mouffe, 2002: 10).

Esta constatación del liberalismo como una mera cuestión cultural sin duda muestra parentesco con el liberalismo etnocéntrico de Rorty (cfr. Rorty, 1991) (14). Sin embargo, esta consideración va mucho más allá. El principal problema, proviene de la forma que asume este proceso de domesticación de lo político y su conversión en agonismo.

El principal problema está en que en el seno de esa ciudadanía radical plural no pueden coexistir formas antagónicas de principios de legitimidad; en otras palabras dentro de la asociación política misma no pueden coexistir en un mismo nivel —en una misma correlación de fuerzas—, formas de identificación que reclamen principios de legitimación diferentes a los democráticos, porque de lo contrario la realidad política del Estado acabaría desapareciendo de forma automática (cfr. Mouffe, 1993: 131). Dicho de otra manera, la cuestión radica en que la construcción de la ciudadanía radical plural se hace a costa de los «no razonables». El problema que plantea la propuesta de Mouffe es que, al contrario que Cohen o Rawls que simplemente los sacaban fuera del dialogo —esto es, sus argumentos gozan de un status inferior que los relega del espacio público— la posición de Mouffe pasa necesariamente por excluirlos de la comunidad política. Y como bien se ha señalado, a esas formas de pluralismo no razonable no cabe concebirlas como adversarios, sino como enemigos (Mouffe, 1993:6). Y ya se sabe, además, al enemigo no se le respeta, se le aniquila. Las palabras de Mouffe con respecto a la religión no dejan lugar a dudas:

«el descenso de la religión a la esfera privada es lo que ahora tenemos que hacer que los musulmanes acepten, y que se impuso con gran dificultad a la Iglesia Católica y que aún no se ha logrado por completo.» (Mouffe, 1993: 131).

Esta noción de ciudadanía implica la posibilidad de no respetar todas aquellas formas no razonables, porque todas ellas implicarían fórmulas de dominación (Mouffe, 1993: 70-71): la solución es clara, la solución política pasa por obligarles a que respeten nuestros principios. La construcción de este

(14) El etnocentrismo se sitúa en Rorty en una posición intermedia entre el objetivismo y el relativismo. De acuerdo con él, nada puede decirse acerca de la verdad o la racionalidad aparte de las descripciones de los procedimientos que usamos en nuestras sociedades liberales (cfr. Rorty, 1991: 202). En otras palabras no cabe una fundamentación filosófica universalista de los principios morales, sino que estos a lo sumo sintetizan prácticas vigentes de una sociedad.

«Nosotros» entendida como una identidad construida en torno al respeto al Estado de derecho se hace a costa de la exclusión de la comunidad de todos aquellos que no compartan esos valores. Es más, ya no es solo su expulsión de la noción de ciudadanía, lo peligroso es su carácter beligerante. Dentro de esta noción de ciudadanía radical plural no entra el respeto a las formas no razonables.

En resumen, el rechazo del universalismo y del consensualismo pasa no solo por la afirmación del carácter contingente y comprensivo de los principios liberales; la solución a los problemas y desafíos que impone la coexistencia de formas de vida distinta en el seno del propio Estado, de la mano de Carl Schmitt, desemboca en una concepción de la política que arroja de la comunidad política —no ya del diálogo— a los ciudadanos no razonables. Con ellos no cabe la compasión, sino solo la coerción para que acepten nuestros principios y formas de vida (15).

VI. CONCLUSIONES

El análisis de algunas de las propuestas contemporáneas más influyentes en el ámbito de la teoría democrática nos permite volver, en esta parte conclusiva, a detenernos en el rol de las emociones en la política. Lo que cabe entonces en esta fase de discusión final, es una reformulación de algunas hipótesis aquí defendidas.

En primer lugar creemos que es necesario volver a la relación entre razón y emociones. Como hemos evidenciado en la segunda sección de este trabajo —el marco teórico— existen ya numerosas evidencias que animan a cuestionar la dicotomía entre razón y pasión, y confirman la importancia de nuestras emociones y sentimientos en nuestros procesos de cognición o evaluación. Pero, además, las emociones juegan un papel evidente y omnipresente en la política: miedo e ira, entre otros, son sentimientos que juegan un papel fundamental en la formación de los movimientos sociales, como factor motivacional para la acción política y lo que es quizás menos evidente «en la construcción del imaginario político», es decir en el modo en que los ciudadanos entienden la realidad social y política, y definen la legitimidad del orden democrático.

En este cuadro, el éxito del populismo contemporáneo en Europa responde, en gran medida, a una lógica de contestación de las formas tradicio-

(15) No nos cabe duda de que Mouffe acepta el carácter democratizador de los movimientos de protesta. No así respecto del populismo de extrema derecha. En cualquier caso, las consecuencias de esta construcción de una «hegemonía» de fuerzas democráticas son evidentes.

nales de hacer y entender la política democrática, al menos reducida a su forma representativa. El populismo contemporáneo, en sus dos manifestaciones principales, los partidos populistas de extrema derecha como los recientes movimientos de protesta, enfatizan este rechazo. De su mano, el pueblo, entendido como entidad homogénea, y libre de divisiones sirve como punto de identificación y de partida para la acción política.

Es entonces cuando surgen los problemas. El principal problema es la aceptación de la legitimidad de las instituciones cuando las posiciones de los demás no vienen o no quieren ser persuadidas por el argumento racional. Y es que como hemos delineado en la sección segunda la apelación a la razón y al papel de la razón en la construcción de lo político y del orden democrático es explícita en la teoría deliberativa. De hecho, la mayoría de los defensores ponen especial énfasis en la capacidad del procedimiento deliberativo para el conocimiento de los intereses propios y ajenos y en el papel que juegan en ellos los argumentos basados en razones, no en factores emocionales, para la detección de errores lógicos.

En otras palabras, hay una «exclusión o domesticación de las pasiones» a la hora de «conducir al individuo hacia la imparcialidad» y al logro de acuerdos que cualquier participante en la deliberación puede aceptar libremente (Nino, 1997; 166-178). De este modo, «la exclusión fundacional de las emociones conduce a un indisimulado hiperracionalismo, que se traduce en una sobrevaloración del consenso y la correlativa elisión del conflicto como dimensión inesquivable de la política, desatiende, de la mano de un individualismo racionalista, los procesos de construcción y movilización de las identidades colectivas» (Máiz, 2012: 139).

Como respuesta a este indisimulado rechazo de las pasiones y su lugar en la configuración del orden político en la cuarta sección hemos puesto en relación la visión proporcionada por la teoría deliberativa y la propuesta de «democracia radical» de Chantal Mouffe. Con todo ello, hemos intentado profundizar en el rol político de las emociones y en particular el papel que deberían desempeñar en la teoría democrática. Desde la perspectiva agonista la apelación al consenso y a la racionalidad habrían sido las causantes del auge de identidades colectivas agrupadas en torno a formas de identificación religiosa, nacionalista o étnica de carácter no negociable. En otras palabras, la incapacidad de los partidos tradicionales para proporcionar formas distintivas de identificación en torno a las posibles alternativas políticas habrían sido las causantes del éxito reciente del populismo, tanto de «derechas» como de «izquierdas».

Sin embargo, tal y como hemos argumentado en la sección cuarta la respuesta que nos proporciona la democracia agonística de Mouffe se apoya en la exclusión de la comunidad de todos aquellos que no compartan esos valores,

en otras palabras, dentro de la democracia radical no entra el respeto a las formas no razonables. Sin embargo, el problema de esta propuesta es su carácter beligerante. El resultado de la construcción de este «Nosotros», se hace a costa de la exclusión de la comunidad de todos aquellos que no comparten ese ideal. El resultado por tanto, no es una sociedad armónica, sino la persistencia y el auge de profundas y agudas divisiones. O lo que es lo mismo, la reiteración de la división identitaria hace que, citando a Hannah Arendt «cuando una es atacada como judía, una debe defenderse como judía» (Arendt, 1994: 12).

En nuestras actuales sociedades pluralistas, el consenso sustantivo parece por lo pronto inalcanzable. Sin embargo, el rechazo del universalismo y el consenso no debe desembocar en una concepción de la política que arroje de la comunidad política —no ya del diálogo— a los ciudadanos no razonables. Lo que sí es claro es que todo intento por gestionar el pluralismo requiere necesariamente de algún grado mínimo de consenso que permita la coexistencia de visiones y posiciones del mundo diferentes, es decir, el debate público entre ciudadanos debe ajustarse dentro de los límites de un pluralismo razonable, sin que necesariamente esto suponga excluir los argumentos no razonables, racionales o estratégicos. Lo que está en juego ahora es analizar la posibilidad de un diálogo ético-político, más allá de compromisos *ex ante* y que deje espacio al disenso y a los desacuerdos razonables, un diálogo sobre el que seamos capaces de articular la convivencia en nuestras sociedades, un espacio donde la multiplicación de estilos de vida amenaza cualquier atisbo de generalización de postulados universales.

La finalidad de este trabajo es hacer una incursión en el tema de las restricciones que desde posiciones liberales se entienden adecuadas cuando se trata de participar en el discurso público. En este sentido hemos mostrado la necesidad de admitir la existencia de las doctrinas no razonables, al tiempo que se insiste en una exigencia ineludible de razonabilidad del pluralismo. Mientras que en el plano filosófico político se ha mostrado la necesidad de apostar por argumentaciones irrestrictas, queda por examinar si por otro lado la exigencia ineludible de razonabilidad se traduce en la existencia de reglas o restricciones, en un plano político- institucional, al acceso de grupos que atenten contra los valores constitucionales esenciales.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- ABTS, K., & RUMMENS, S. (2007): *Populism versus democracy*. Political Studies, vol. 55, n.º 2, págs. 405-424. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9248.2007.00657.x>
- AHMED, S. (2004): *The cultural politics of emotion*, New York, Routledge.

Revista de Estudios Políticos (nueva época)

ISSN-L: 0048-7694, Núm. 168, Madrid, abril-junio (2015), págs. 291-315

doi: <http://dx.doi.org/10.18042/cepc/rep.168.10>

- ARENDRT, H. (1994): «“What Remains? The Language Remains:” A Conversation with Günter Gaus», en Jerome Kohn (ed.), *Essays in Understanding*, New York, Harcourt Brace & Company.
- BAUMAN, Z. (2006): *Liquid fear*, Cambridge, Polity Press.
- BENHABIB, S. (1996): «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», en S. Benhabib, *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the political*, Princeton, Princeton University Press.
- BEREZIN, M. (2002): «Secure States: Towards a Political Sociology of Emotion», en Jack Barbalet (ed.), *Emotions and Sociology*, Oxford, Blackwells/Sociological Review.
- BETZ, H. G., y IMMERFALL, S. (1998): *The New Politics of the Right. Neo-Populist Parties and Movements in Established Democracies*, Nueva York, St. Martin's Press.
- BLEIKER, R. & LEET, M. (2006): «From the sublime to the subliminal: fear, awe and wonder in international politics», *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 34, n.º 3, págs. 713-37. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1177/03058298060340031201>
- BOHMAN, J. (1996): *Public Deliberation, Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, MIT Press.
- BOURKE, J. (2006): *Fear: a cultural history*, Emeryville, CA, Shoemaker Hoard.
- CALLEJA, E. G. (2002): «Populismo», en ed. Javier Fernández Sebastián & Juan Francisco Fuentes, *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza Editorial.
- CALHOUN, C. (2001): «Putting emotions in their place», en Goodwin *et al.*, *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, University of Chicago Press, págs. 45-57.
- CANOVAN, M. (1984): «People, Politicians and Populism», *Government and Opposition*, vol. 19, n.º 3: 312-327. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1477-7053.1984.tb01048.x>
- (1999): «Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy», *Political Studies*, n.º 47, págs. 2-16. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9248.00184>
- COHEN, J. (1997): «Deliberation and Democratic Legitimacy», en Bohman, J. y Rehg, W. (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge, The MIT Press (Hay versión en castellano en Cuaderno Gris, 2007).
- (1999): «Reflections on Habermas on Democracy», *Ratio Juris*, vol. 12, n.º 4: 385-416. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9337.00132>
- CHRISTIANO, T. (1996): *The rule of the many*, Colorado, Westview Press.
- CONNOLLY, W. E. (1991): *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*, Ithaca, Cornell University Press.
- DAMASIO, A. R. (1994): *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*, New York, Putnam.
- (2000): *The feeling of what happens: body and emotion in the making of consciousness*, London, W. Heinemann.
- DE SOUSA, R. (1987): *The Rationality of Emotion*, Cambridge, MA, MIT Press.
- ELSTER, J. (1999): *Strong feelings emotion, addiction, and human behavior*, Cambridge, MA, MIT Press.
- (2001): «Introducción», en *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- FORGAS, J. P. (2000): *Feeling and thinking: the role of affect in social cognition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- FRANK, R. H. (1988): *Passions within Reason: The Strategic Role of Emotions*, New York, W. W. Norton & Company.
- FUREDI, F. (2002): *Culture of fear: risk-taking and the morality of low expectation*, London, Continuum.
- (2005): *The politics of fear: beyond left and right*, London, Continuum.

- GOODWIN, J.; JASPER, J. M., y POLLETTA, F. (2001): *Passionate politics: emotions and social movements*, Chicago, University of Chicago Press.
- GOODWIN, J., y JASPER, J. M. (2003): *The social movements reader: cases and concepts*, Malden, MA, Blackwell Pub.
- GÜRSÖZLÜ, F. (2009): «Debate: Agonism and Deliberation-Recognizing the Difference», *Journal of Political Philosophy*, vol. 17, n.º 3, págs. 356-368. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1467-9760.2009.00341.x>
- HABERMAS J. (1970/1971): «Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- (1984): *The theory of communicative action*, Boston, Beacon Press.
- HOCHSCHILD, A. R. (1983): *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, Berkeley, University of California Press.
- HONIG, B. (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press.
- IONESCU, G., y GELLNER, E. (1970) (ed.): *Populismo, sus significados y características nacionales*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JASPER, J. M. (1999): *The art of moral protest culture, biography, and creativity in social movements*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- KATZ, J. (1999): *How Emotions Work*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- KEMPER, T. (ed.) (1990): *Research agendas in the sociology of emotions*, Albany, State University of New York Press.
- KOZIAK, B. (2000): *Retrieving Political Emotion*, Pennsylvania, Penn State U. Press.
- KRAUSE, S. R. (2008): *Civil Passions: Moral Sentiment and Democratic Deliberation*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- LACLAU, E. (2006): *La razón populista*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- LACLAU, E., y MOUFFE, C. (1985): *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso.
- LE DOUX, J. E. (2002): *Synaptic self: how our brains become who we are*, New York, Viking.
- LUTZ, C., y LUGHOD, L. (1990): *Language and the politics of emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LYMAN, P. (2004): «The Domestication of Anger The Use and Abuse of Anger in Politics», *European Journal of Social Theory*, vol. 7, n.º 2, págs. 133-147. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1177/1368431004041748>
- MÁIZ, R. (2010): «La hazaña de la razón: la exclusion fundacional de las emociones en la teoría política moderna», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 149, págs. 11-45.
- MARCUS, G. R.; NEUMAN, y MCKUEN, M. (2000): *Intelligence and Political Judgment*, Chicago, Chicago University Press.
- MARCUS, G. E. (2002): *The sentimental citizen: Emotion in democratic politics*, University Park, The Pennsylvania State University Press.
- MÉNY, Y., y SUREL, Y. (2000): *Par le peuple, pour le peuple: le populisme et les de'mocraties*, Paris, Fayard.
- MICHELMAN, F. (1988): «Law's Republic», *Yale Law Journal*, vol. 97, n.º 1, págs. 1493-1537. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.2307/796539>
- MOUFFE, C. (1993): *The return of the political*, Londres, Verso.
- (2003): *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.
- (2005): «The “end of politics” and the challenge of right wing populism», en Panizza, F., et al. (eds.), *Populism and the Mirror of Democracy*, Londres, Verso.
- (2007): *En torno a lo político*, México DF, Fondo de Cultura Económica.

- (2007b): *Prácticas artísticas y democracia agonística*, Barcelona, MACBA/UAB.
- MUDDE, C. (2004): «The Populist Zeitgeist», *Government and Opposition*, n.º 29, págs. 541-563. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/j.1477-7053.2004.00135.x>
- (2007): *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MUDDE, C., y ROVIRA KALTWASSER, C. (eds.) (2012): *Populism in Europe and the Americas: Threat or Corrective for Democracy?*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MULDOON, P. (2008): «The Moral Legitimacy of Anger», *European Journal of Social Theory*, vol. 11, n.º 3, págs. 299-314. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1177/1368431008092564>
- NINO, C. S. (1996): *The Constitution of Deliberative Democracy*, New Haven, Yale University Press (Hay traducción al castellano, 1997, Gedisa).
- NUSSBAUM, M. (1994): *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- (2001): *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PANIZZA, L. (2005): *Populism and the Mirror of Democracy*, London, Verso.
- RAMONET, I. (2011): «Palabras de Indignados», *Le Monde Diplomatique en español*, julio, págs. 4-5.
- RAWLS, J. (1971): *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1993): *Political liberalism*, New York, Columbia University Press (hay traducción al castellano, 2004, por la que se cita).
- (1993b): «The domain of the political and overlapping consensus», en D. Copp, J. Hampton and J. E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, págs. 245-269.
- (2001): *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge MA: Belknap Press (hay edición en castellano, 2002, Paidós por la que se cita).
- ROBIN, C. (2004): *Fear: the history of a political idea*, Oxford, Oxford University Press.
- RORTY, R. (1991): *Objectivity, relativism, and truth: philosophical papers* (Vol. 1), Cambridge University Press.
- SCHNEIER, B. (2003): *Beyond fear: thinking sensibly about security in an uncertain world*, New York, Copernicus Books.
- SMITH, G., y WALES, C. (2000): «Citizens' Juries and deliberative democracy», *Political Studies*, n.º 48, págs. 51-65. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1111/1467-9248.00250>
- SOLOMON, R. C., y MURPHY, M. C. (1990): *What is justice? Classic and contemporary readings*, New York, Oxford University Press.
- SOLOMON, R. (1993): *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis, Hackett.
- SUNSTEIN, C. (1988): «Beyond the Republican Revival», *Yale Law Journal*, n.º 97, págs. 1539-1590. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.2307/796540>
- TAGGART, P. A. (2000): *Populism* (vol. 3), Buckingham, Open University Press.
- VALLESPÍN, F. (2011): «La fatiga democrática», *Claves de razón práctica*, n.º 215, págs. 10-18.
- WHITER, S. K., y FARR, E. R. (2012): «“No-Saying” in Habermas», *Political Theory*, vol. 40, n.º 1, págs. 32-57.