

La compleja articulación del concepto de democracia radical en el contexto de la globalización

Isabel G. Gamero*

Resumen: A lo largo de este artículo se tratará de esbozar el concepto de democracia radical, acuñado por la filósofa belga Chantal Mouffe. Una de las aportaciones más importantes de esta autora es la recuperación de ciertos elementos del segundo Wittgenstein para la definición de su teoría política, aún sabiendo que el filósofo vienés nunca se ocupó de esta materia. Profundizaremos en esta relación entre Wittgenstein y Mouffe para conocer los límites de la democracia radical, teniendo en cuenta que es sólo de un concepto teórico, sino que, expresado en términos wittgensteinianos, se trata de un modo de vida, de una nueva práctica de la política acorde a nuestro globalizado presente.

Palabras clave: democracia radical, juego de lenguaje, valor democrático, globalización, creencia

Abstract: In this paper we would try to understand the concept of “radical democracy”, defined by the Belgian philosopher Chantal Mouffe. One of her most important points is the adaptation of some elements of the second Wittgenstein to her political theory, even though the Austrian philosopher never theorized about politics. We will go deeper into this Wittgenstein-Mouffe link and its complexities, understanding that the radical democracy is not a theoretical concept but a way of life (in the wittgensteinian expression), a new political praxis for our globalized time.

Key words: radical democracy, language-game, democratic value, globalization, belief

I. AUSENCIA DE FUNDAMENTOS DE LAS INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS

Para comenzar a entender el concepto de democracia radical cabe destacar como una de las principales aportaciones de Chantal Mouffe, en consonancia con el “tono wittgensteiniano” de su obra, la renuncia a cualquier tipo de fundamento que justifique la estabilidad de los sistemas democráticos. En oposición a la tradición ilustrada, esta filósofa afirma que sólo una teoría que tenga en cuenta la crítica del esencialismo podrá formular los objetivos de la democracia radical (2003:35)

Encontramos en la obra de esta pensadora una llamada de atención sobre la alarmante despreocupación que se vive en la actualidad respecto de los sistemas democráticos, ya que, dados por supuesto, se han obviado las luchas para su consecución y las contradicciones que les subyacen. En este sentido la autora llega a afirmar que “las instituciones democráticas no deberían tomarse como un elemento garantizado: siempre es necesario robustecerlas y defenderlas” (2003:21)

* Universidad Complutense de Madrid.

Esta inseguridad se debe, según Mouffe, a que existe una contradicción latente en el origen de la democracia, en el contraste entre principios republicanos, afines a la Revolución Francesa, que sostienen la soberanía popular y la igualdad de gobernantes y gobernados, en oposición a los principios liberales, cercanos a las revoluciones burguesas, que defienden la preeminencia de las libertades individuales frente al estado, sobre todo en el ámbito público (2003:20). Esta contradicción provoca lo que la filósofa belga denomina “la paradoja democrática”, que impide la estabilidad de la democracia, ya que siempre existe una tensión latente entre el estado, garante de igualdad, y los individuos que reivindican más poder y libertad.

Dada esta contradicción de origen, Mouffe rechaza cualquier concepción política fija y garantizada de antemano por algo así como la naturaleza humana o una determinada tradición. Según esta autora, no existe una única forma privilegiada de forma de gobierno, ni una forma de vida preestablecida que debamos imponer; al contrario, desde el desequilibrio que dio origen a la democracia, hasta en el contexto actual de la globalización, cabe apreciar todos los cambios y diferencias que se dan entre distintas formas de vida, lo que impide una concepción cerrada y unívoca de la política.

De este modo inicia Mouffe una crítica contra la tesis del liberalismo que entiende a todos los individuos como libres e iguales y relega todas sus diferencias al ámbito privado para alcanzar la neutralidad política en la esfera pública. Esta tesis obvia que algunos individuos no nacen libres, ni iguales, sino que por diversas circunstancias contingentes (como lugar, época o condiciones de nacimiento) carecen de esta libertad, fueron dejados al margen desde el principio (2003:90) y permanecerán ocultos y marginados bajo esta apariencia de igualdad. Afirmamos con esta autora que ni la igualdad, ni la libertad son atributos garantizados por la naturaleza humana, ni por la vida en comunidad, sino que se trata de lo que ella denomina “significantes vacíos”, que sólo cobrarán sentido con las distintas prácticas de la vida en común. Libertad e igualdad, constituyen, por lo tanto, adquisiciones que deben ir lográndose a lo largo del ejercicio de la política, que nunca van a estar aseguradas de forma definitiva, ni para todos los grupos que componen una sociedad, dado el carácter plural y conflictivo de nuestro tiempo.

El origen de esta intuición puede localizarse en un elemento de la obra del segundo Wittgenstein referido a la dimensión práctica de nuestros juegos de lenguaje. Este autor rechaza la existencia de significados cerrados, fijados de antemano, privados e inmutables; lo único que posibilita la comunicación, lo que “yace en el fondo del lenguaje” (1991:§204) es una práctica compartida por una determinada comunidad de hablantes. Sólo se puede alcanzar una forma de vida común al articular y compartir una serie de creencias y significados, que irán variando, desplazándose, según cambien las reglas del juego, sin que exista nunca un momento de cierre definitivo.

Cabe señalar como uno de los rasgos más innovadores de la obra de Mouffe esta adaptación de la obra wittgensteiniana para reivindicar la inestabilidad de base de nuestras sociedades; ya que a diferencia de la teoría política clásica, el objetivo de la democracia deja de ser la desaparición de todas las diferencias para alcanzar

un consenso definitivo, porque en la democracia radical el conflicto debe ser asumido como algo ineliminable, que canalizado en un enfrentamiento controlado por las instituciones democráticas, se convierta en un elemento integrador de los distintos grupos y sus diferentes demandas que forman parte de cada comunidad. (2003:126).

Resulta imprescindible para la democracia radical reconocer este pluralismo y cambiar nuestra consideración respecto a las diferencias de cada grupo. En contraste con la tradición occidental que trababa al que era diferente como a un enemigo, Mouffe apuesta por cambiar la concepción de enemigo por la de adversario (2003:115), entendiendo a éste no como una amenaza, sino como un individuo diferente con el que se comparte la adhesión a la democracia radical, para intentar conjugar las distintas demandas en un mismo sistema, sin que esto implique la anular lo que los diferencia. Se da una nueva concepción del poder, denominada “agonismo”, según la cual estas relaciones y tensiones entre adversarios son las que constituyen la identidad de la comunidad política¹ (2003:29)

Por lo tanto, uno de los principales objetivos de esta democracia radical es asumir que en todo sistema de gobierno se dan relaciones de poder no igualitarias, pero ineliminables ya que cualquier concepción del consenso siempre conlleva algún tipo de exclusión (2003:118), entonces, según Mouffe, más que tratar de ocultar, naturalizar o anular dichas relaciones conflictivas, se debe mostrar sus huellas (2003:49), aceptar la existencia de formas de exclusión y tratar de modificarlas para que no contradigan los presupuestos básicos de nuestra democracia (2003:83).

II. EL PROBLEMA DEL RELATIVISMO

Una vez que hemos empezado a entender los rasgos característicos de la democracia radical, quizá haya llegado el momento de problematizarlos. La principal dificultad que podemos encontrar en el planteamiento de Mouffe es la posible interpretación relativista de sus tesis, de tal modo que a partir del pluralismo de formas de vida, se argumente la inconmensurabilidad de configuraciones culturales separadas, donde cualquier actitud sea posible siempre que un grupo se ponga de acuerdo en ello, con la consiguiente limitación de libertades que esta exageración del relativismo puede acarrear.

La cuestión que nos va a ocupar en los siguientes párrafos es la pertinencia de un momento de decisión o cierre, por medio del cual se establezcan ciertos límites a la pluralidad de formas de vida que se dan entre los adversarios; ciertos límites resultan necesarios para que el pluralismo no se torne un relativismo de formas de vida, inconmensurables e irreconciliables. Aunque en principio esto pueda parecer contradictorio, Mouffe insiste en que los límites son necesarios para evitar que las distintas y múltiples interpretaciones que se pueden dar de significantes vacíos

¹ La identidad del individuo también depende en mayor parte de estas relaciones de poder, sin embargo este aspecto es muy complejo y ha recibido numerosas críticas, me falta espacio para tratarlo en estas páginas

como “justicia” o “igualdad” socaven las bases que permiten la existencia de una comunidad. (2003:22)

Esta autora destaca que aún admitiendo las diferencias entre formas de vida, no todas deben ser tratadas al mismo nivel, sino que debe ser posible distinguir un cierto orden de subordinación entre la posición hegemónica de una comunidad y las demás; y sobre todo, hay que reconocer que existen ciertas prácticas que resultan incompatibles con la articulación de un grupo. Como la misma Mouffe afirma: “El pluralismo total y la equiparación de cualquier forma de vida nos impide distinguir entre las diferencias que existen pero no deberían existir y las diferencias que no existen pero deberían existir” (2003:37-38). De este modo, se establece una diferencia, contingente y cambiante, entre el nosotros limitado y lo que Mouffe denomina, utilizando la expresión de Derrida, el “exterior constitutivo” (2003:38), esto es, una serie de individuos que no aceptan cierta forma de vida, los otros con los que al compararse y distanciarse, un grupo genera su contingente pero hegemónica identidad.

Ahora bien, esto crea una enorme dificultad: ¿Cómo justificar la admisión de ciertas diferencias o relaciones de subordinación dentro de nuestro sistema democrático y con qué argumentos rechazamos otras? ¿Dónde cabe establecer el límite entre las formas de vida que admitimos en nuestra comunidad y las que no vamos a permitir?

Como un principio de solución de esta dificultad, Mouffe sostiene en primer lugar que no deberíamos admitir prácticas que impidan el buen funcionamiento de la democracia, como por ejemplo tratar a los otros ciudadanos no como adversarios, sino como enemigos (2003:115). Tampoco debe admitirse que un grupo reclame para sí mismo el dominio o la capacidad de decisión sobre el conjunto de la sociedad (2003:39) esto es, que ningún actor democrático, ni siquiera nosotros seres humanos blancos, formados en la tradición democrática y liberal de occidente, pueda atribuirse la representación de toda la comunidad. También se deberían vetar las conductas que minaran ciertos derechos de otros grupos, por ejemplo no sería admisible en esta democracia que un conjunto de individuos de género masculino, impidiera a los de género femenino la libre disposición de su cuerpo a la hora de elegir pareja o el momento de comenzar a tener relaciones sexuales.

En un sistema democrático radical, las decisiones tomadas no pueden ser unilaterales, sino que cada grupo tiene que aceptar la particularidad y limitación de sus pretensiones y la necesidad de una negociación conjunta y constante para la construcción de un sistema plural que acoja distintas formas de vida, compatibles con la democracia (2003:39) Ahora bien, esta decisión compartida no nos libra de otro problema: ¿Qué sucedería si una mujer no considerara problemático que su familia le eligiera marido o que asumiera como algo característico de los suyos la ablación del clítoris?

La cuestión parece haberse desplazado del seno mismo de la comunidad democrática a su exterior, es decir la condición de posibilidad de la democracia es que sus participantes quieran formar parte de ella y acepten las reglas del juego, por

ejemplo una de estas reglas podría ser que la diferencia sexual no sea un motivo para la marginación de ningún tipo.

Más allá de estas consideraciones teóricas, en la práctica política de nuestro tiempo se da un problema acuciante: La existencia de ciertos grupos para quienes las normas citadas no significan nada y prefieren seguir su propio juego al margen de lo sentido por las democracias occidentales, o más problemático aún, comunidades que quieren formar parte de estas democracias pero, respaldados por su tradición, mantienen una postura divergente respecto de ciertos ámbitos, como la diferencia sexual, como podría suceder en una democracia con sufragio exclusivamente masculino.

Este hecho nos hace plantearnos otras dos preguntas: ¿Por qué rechazamos a los que reclaman para sí la capacidad de decisión sobre el conjunto de la sociedad (o de todos los miembros de su grupo) pero no dudamos que todos debieran elegir un sistema democrático? y en segundo lugar, ¿qué hacer con los que no acepten nuestras reglas del juego o acepten sólo algunas?

III. LA DEMOCRACIA COMO CREENCIA BÁSICA DE NUESTRA FORMA DE VIDA

En respuesta al primer interrogante, Mouffe acude de nuevo a la obra del segundo Wittgenstein, *Sobre la certeza*, para identificar la opción por la democracia con una de las certezas base, ejes del sistema, sin fundamento alguno, pero imposible de cuestionar si se forma parte de una determinada comunidad.

Ahora bien, la autora se interroga: ¿por qué hemos de seguir este sistema democrático pluralista y radical, aun sabiendo su carencia de fundamentos? Y en respuesta a esta cuestión alude a un cierto sentimiento de lealtad (2003:102), a los valores democráticos que crea un “compromiso ético sustancial” en la constitución de un modo de vida o “*ethos* democrático” (2003:83), que nos hace preferir este sistema a otro donde, por ejemplo, no se respeten los derechos de todos.

Se establece entonces lo que esta autora denomina un “consenso-conflictivo” (2003:116) entre distintas formas de vida, que admiten una amplia, pero limitada, comprensión de expresiones como “valores democráticos” y “bien común”; teniendo en cuenta siempre que ciertas interpretaciones de dichos conceptos no serán admitidas, no por argumentos racionales, ni por alusión a fundamentos, sino porque no se identifican con este sentimiento de pertenencia a la comunidad.

No se trata, como especifica Mouffe, de una concepción fija, determinada *a priori* que nos haga preferir esta comunidad a otra, sino a la inversa, es esta forma de vida común y democrática la que nos hace desarrollar estos valores y este sentimiento de lealtad a la comunidad (2003:110). A diferencia de otras teorías políticas de origen ilustrado, como la de Rawls, que reclusa las emociones en la esfera privada, para llegar al consenso indiferenciado en lo público; cabe destacar una importante innovación de la teoría de Mouffe al reivindicar las pasiones y movilizarlas para lograr sus objetivos democráticos (2003:116). Para argumentar estas tesis, la autora se sirve de nuevo de la obra de Wittgenstein, la cita que encontramos en *La paradoja democrática* es la siguiente:

Lealtad y creencia se encuentran en la naturaleza de lo que Wittgenstein compara a “un apasionado compromiso con un sistema de referencia. De ahí que pese a ser creencia, sea en realidad una forma de vida o una forma de evaluar la propia vida” (2003:111)

Pero cabe señalar una divergencia entre la cita que nos da Mouffe en su obra y la original de Wittgenstein, que aparece en *Cultura y valor* y es la que sigue:

Me parece que una fe religiosa podría ser algo así como un apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si además de ser fe, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. (1995:§375)²

Fijemos nuestra atención en los matices que diferencian estas dos citas³. Debemos empezar a cuestionar hasta qué punto es pertinente utilizar (y reescribir) una frase del autor vienés para sostener un “compromiso apasionado con los valores democráticos de una comunidad” (2003:83), teniendo en cuenta sobre todo que la cita original de *Cultura y valor* alude a una creencia religiosa.

Cabe recordar que para Wittgenstein la creencia religiosa implicaba un juego completamente distinto a las creencias de la vida cotidiana; este autor entendía la fe como una creencia absolutamente apasionada, imposible de argumentar (1992:138). Es decir, se pueden dar múltiples razones de su falsedad, pero el creyente seguirá manteniendo su fe. Esta creencia religiosa resulta incomprensible para quien no la posee, pero cuestionarla, resulta incluso blasfemo (1992:130) por lo que no habrá argumentación posible entre el creyente y el no creyente.

Ahora bien, ¿qué sucedería si la lealtad a la democracia estuviera al mismo nivel que la creencia religiosa como la describe Wittgenstein? Careceríamos de argumentos para defenderla, más allá de nuestras propias e inmotivadas premisas, sería una fe irracional o un sentimiento no justificable, y por esto mismo, cualquier otro sentimiento de lealtad hacia una tradición distinta a la nuestra estaría al mismo nivel que nuestra filiación hacia la democracia radical.

Aunque no cabe eliminar por completo una alusión a los sentimientos en la formación de una comunidad, como lo hicieron los filósofos ilustrados, tampoco resulta conveniente justificarse sólo en ellos, al menos desde la obra de Wittgenstein. Pero entonces, ¿qué permite que seamos miembros de una misma comunidad, que compartamos juicios y certezas y una forma de vida común? Se trata de algo más convencional y vital, cabría atribuirlo a un cierto pragmatismo. Vuelvo a citar al autor vienés:

² Negrillas marcadas por mí para resaltar las diferencias entre las citas

³ Quizá esta diferencia se debe a una distinta traducción, pero merece la pena señalarla por las implicaciones que tiene la creencia religiosa en la obra de Wittgenstein, obviadas por Mouffe

El juego de lenguaje es, por así decirlo, algo imprevisible. [...] No está fundamentado. No razonable (ni irracional). Está allí, como nuestra vida (1991:§559)

Sin embargo, la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite [fin], este límite [fin] no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata [...] Es nuestra actuación la que yace en el fondo del lenguaje. (1991:§204)

Es la práctica, nada más que la práctica y la vida en común, y también “el trasfondo que nos viene dado” (1991:§94), lo que nos ha formado como individuos pertenecientes a la misma comunidad y evita que cuestionemos estas certezas compartidas, ya que al crearlas y desarrollar una práctica acorde con ellas, posibilitan la articulación de un nosotros, “unido por la ciencia y la educación” (1991:§298).

Esta primera tentativa de solución que encontramos en la vinculación de estos dos autores sería aplicable sobre todo en un contexto laico y por ende (al menos para una posible interpretación de Wittgenstein) menos pasional, más abierto al diálogo y la vida en común; pero la situación actual es aún más conflictiva, ya que en la base de los enfrentamientos entre distintos grupos se encuentran con frecuencia las creencias de corte religioso. Podemos ver esto sobre todo en los conflictos que se están dando en Europa con las comunidades islámicas, como sucede por ejemplo con la polémica sobre el uso del velo en las escuelas francesas y españolas.

En este momento, Wittgenstein, quien como ya hemos citado nunca se refirió a temas de índole sociopolítica, carecería de respuesta, pero podemos encontrar un par de aforismos que mostrarían de alguna manera la posición que podría tomar al respecto de estos temas. De este modo, en una posible referencia al conflicto intercultural el filósofo vienés llegó a afirmar lo siguiente:

Cuando lo que se enfrenta son dos principios irreconciliables, sus partidarios de declaran mutuamente locos y herejes.

He dicho que “combatiría” al otro, pero, ¿no le daría razones? Sin duda, pero ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones, está la persuasión (Piénsese en lo que sucede cuando los misioneros convierten a los indígenas) (1991: §611 y 612)

Encontramos en la obra del segundo Wittgenstein un límite a la argumentación en el encuentro de dos principios irreconciliables, en creencias diferentes tan intensas que no se atienen a razones, por lo que no resulta posible la articulación de una comunidad, lo que podría dar lugar al conflicto. En este momento, según una interpretación plausible de la obra de Wittgenstein, lo único posible para evitar el conflicto, más allá de la persuasión, sería “dejar dudar tranquilamente” (1991:§120) a quien no creyera nuestras premisas. Se trata de una postura relativista que admite

formas de vida que han de transcurrir por vías separadas, ya que sus certezas básicas resultan irreconciliables.

Ahora bien, ¿aceptaría Mouffe este derrotismo wittgensteiniano?

Debemos tener en cuenta que Wittgenstein se refirió sobre todo a cuestiones relacionadas con la epistemología y el lenguaje, sin mostrar inquietudes políticas. Quizás por esta diferencia de intenciones encontramos esta divergencia de actitudes: ante la indiferencia del “dejarlo todo como está” que podemos deducir de algunas interpretaciones de *Sobre la certeza*, Mouffe no se rinde y opta por una revitalización de la democracia que renuncie a presupuestos ontológicos y racionales, y reivindique la dimensión plural y agonística irreductible de las relaciones humanas y la asimilación de una serie de valores y lealtades que permitan la articulación de un grupo.

¿Resulta esto suficiente? o más concretamente, superando el hecho de que la obra wittgensteiniana no respalda esta filiación pasional a los valores democráticos y no da alternativas al relativismo en materia de creencias religiosas, ¿es preciso aludir a este sentimiento de identificación común que constituye un *ethos* democrático para la constitución de un sistema político como el descrito por Mouffe? ¿Referirse a esta lealtad hacia la democracia no es otra variante de etnocentrismo, que no logra impedir que los miembros de otras comunidades (como la gitana o la islámica) justifiquen sus prácticas, diferentes a las de la tradición occidental, por este mismo motivo, por lealtad a sus principios y por poseer un *ethos* propio?

Existe un riesgo a la hora de referirse a los valores (aunque sean democráticos) para tolerar unas prácticas y sancionar otras; ya que si nos identificamos por formar parte de una comunidad que posee lealtad hacia ciertas prácticas y un sentimiento de rechazo hacia otras, ¿qué hacer con quien no ha desarrollado esos sentimientos y esas lealtades? ¿Cómo argumentar con/contra él? ¿Cómo evitar el desarrollo de cierta creencia de superioridad (moral) al rechazar ciertas actitudes que no se corresponden a lo establecido por nuestro *ethos* democrático?

Nos encontramos inmersos en el segundo problema planteado antes, esto es, ¿qué hacer, cómo relacionarse con quienes no comparten nuestro sistema de creencias?

Como hemos citado *supra*, cuando lo que se enfrentan son dos sistemas de creencias irreconciliables, lo único que queda, al menos según esta interpretación de Wittgenstein, es o bien la persuasión o bien el relativismo cultural. No se puede argumentar (ni persuadir) indefinidamente, llega un momento en que nos quedamos sin razones, justo entonces comienza la difícil tarea de decisión y cierre que llevamos intentando comprender a lo largo de estas páginas.

La necesidad de este momento de cierre constituye, como ya hemos visto, una de las principales aportaciones de la obra de Mouffe, ya que, para la articulación de una democracia pluralista y radical resulta irrenunciable el exterior constitutivo. Se trata de una prevención contra el relativismo cultural, una reivindicación del derecho a afirmar que no todo es admisible y que quienes optan por el relativismo de formas de vida han obviado cómo se producen las relaciones de poder, cometiendo lo que Mouffe denomina “el escamoteo liberal de lo político”

(2003:37); esto es, relegar todas las diferencias al ámbito privado, para llegar a un consenso unificado en aspectos públicos. Este exterior constitutivo, no conmensurable, ni reducible a nuestras premisas, se convierte en la condición de posibilidad para que la democracia radical esté garantizada (2003:29).

Ahora bien, seguimos sin responder a la cuestión planteada: ¿dónde o cuándo establecer este límite?, ¿cómo distinguir entre estas relaciones de poder que vamos a admitir en una determinada sociedad y las que no vamos a tolerar?

La única respuesta (y acción) posible ante esta problemática cuestión, según la teoría de Mouffe, sería aceptar el agonismo, pero al mismo tiempo, establecer cierto orden contingente a partir de unas relaciones de poder que sean compatibles con los valores democráticos (2003:39), esto es, organizarnos como un nosotros articulado y cambiante, sabiendo que nunca llegaremos a cerrarlo.

En este momento, debemos volver a aludir a los valores democráticos, a pesar de todos los problemas que surgen al tratar en un mismo plano una ética política y la obra de Wittgenstein, ya que si eliminamos esta dimensión valorativa, la teoría de Mouffe pierde parte de su fuerza y originalidad. Para esta autora, la articulación de un nosotros no resulta posible si no se alude a un cierto compromiso con los principios básicos de convivencia de una comunidad, pero, seguimos sin responder a la pregunta de cómo definirlos.

Debemos tener en cuenta que nos estamos refiriendo a conceptos abstractos, para los que cada grupo tiene una interpretación propia y distinta, esto es, que todos los que se organizan en una determinada sociedad defenderán su idea de bien, pero bajo este concepto pueden darse todo tipo de actitudes, algunas de las cuales no son admisibles para la constitución de nuestra sociedad.

¿Cómo se pueden llegar a definir estos valores no previos, que no podemos cerrar, ni fijar, pero que resultan imprescindibles, al parecer, para la articulación de un nosotros y así evitar el relativismo y “limar” en la medida de lo posible y durante un lapso de tiempo los agonismos?

IV. VALORES COMO CONCEPTOS CON LÍMITES DIFUSOS

En este momento, resulta interesante recuperar otra intuición de Wittgenstein para entender cómo podría llegar a establecerse algo así como un “valor democrático”. Debemos recordar que para el autor vienes el significado está en el uso (1988:§43), por lo que no hay conceptos cerrados y fijados de antemano, sino que los límites de comprensión y aplicación de conceptos dependen de la práctica, son difusos y cambiantes (1988:§71). De este modo, Wittgenstein señala que si hubiera una interpretación tan amplia de lo que es seguir una regla que permitiera cualquier tipo de comportamiento, la regla en sí desaparecería (1988:§198), por lo que tiene que haber una captación de la regla que no sea una interpretación, sino “en la que se manifieste, de aplicación en aplicación, lo que es seguir la regla y contravenirla” (1988:§201).

Esta misma idea puede aplicarse a la concepción de las lealtades democráticas en la obra de Mouffe, es decir, no podemos fijar de forma concreta y absoluta cuál

es nuestra concepción de la justicia, pero cabe dar ejemplos de lo que para nosotros son acciones justas y “ver lo común”. No se trata ya de dar una definición teórica unívoca y cerrada, sino de aludir a conductas, acciones y comportamientos que no se adecuan a esta nuestra concepción de la democracia y por ello, al rechazarlos, irnos constituyendo como un nosotros; recordando siempre que los márgenes de estas decisiones son borrosos, que pueden ir cambiando.

Tal y como no posible una tesis filosófica para Wittgenstein (1988:§128), tampoco resulta posible definir un concepto teórico y cerrado de democracia que debamos imponer; sino que al contrario, la democracia se convierte en un quehacer, una praxis nunca cerrada y en constante cambio, que trata de conjugar distintos modos de vida y sus diferentes demandas en un horizonte común nunca exento de conflictos. Como citó Machado: “Caminante no hay camino, se hace el camino al andar”. (1978:239)

En este sentido puede servirnos de ayuda una revisión a hechos y comportamientos sucedidos en nuestro ámbito y decidir cuáles consideramos que son aceptables o no para el modo de vida que hemos elegido, de este modo, se irá articulando una comunidad sujeto plural y variada a partir de la adscripción o el rechazo de ciertas conductas, que por supuesto, irá variando conforme pase el tiempo y otros grupos se vayan integrando o separando de estas decisiones compartidas.

Con esta aproximación a la democracia radical, los problemas y dificultades no han hecho más que empezar, por ejemplo no sabemos cuándo debe interrumpirse una argumentación para alcanzar un momento de estabilidad contingente, pero que deje al margen otros conflictos; tampoco nos satisface el mantenimiento de un exterior constitutivo que nos conceda identidad pero suponga vulneración de ciertos derechos que consideramos básicos; resulta difícil conjugar esta teoría con un programa de derechos humanos universales; además esta obra de Mouffe ha recibido numerosas acusaciones de constructivismo y relativismo. Sin embargo, cabe concluir afirmando que a pesar de todas estas dificultades, la democracia radical puede suponer un nuevo paradigma en teoría política, con numerosas dificultades, pero acorde con esta nueva época de la globalización.

BIBLIOGRAFÍA

- Machado, A. (1978) *Poesías Completas*. Madrid. Espasa Calpe.
Mouffe, Ch. (2003) *La paradoja democrática*. Barcelona. Gedisa
Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona. Crítica.
Wittgenstein, L. (1991) *Sobre la certeza*. Barcelona. Gedisa
Wittgenstein, L. (1992) *Lecciones y conversaciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona. Paidós.
Wittgenstein, L. (1995) *Aforismos. Cultura y valor*. Madrid. Espasa Calpe