

Alteridades y subjetividades en las ciudadanías contemporáneas

Chantal Mouffe

A través de su ponencia en este evento, Jesús Martín-Barbero nos da por tarea pensar en el ojo del huracán del momento contemporáneo. Creo que esto es muy importante, pero necesita una buena base teórica para ser hecha adecuadamente. Quiero contribuir en la elaboración de esa base a partir de dos puntos: la naturaleza de lo político y las identidades colectivas políticas que están en juego.

El punto de partida de mi análisis es nuestra actual incapacidad para percibir de un modo político los problemas que encuentran nuestras sociedades. Lo que quiero decir con esto es que, contrariamente a la idea que se acepta a menudo, las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos; las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren optar entre alternativas en conflicto.

Considero que esa incapacidad para pensar políticamente, en la cual nos encontramos hoy en día, se debe en gran medida a la hegemonía indiscutida del liberalismo. La primera parte de mi reflexión va a estar dedicada a examinar el impacto de las ideas liberales en las ciencias humanas y en la política. Mi objetivo es señalar la deficiencia central del liberalismo en el campo político y su negación del carácter inerradicable del antagonismo.

El liberalismo, del modo que lo entiendo en el presente contexto —porque evidentemente hay varias maneras de entender el liberalismo— es un discurso filosófico con numerosas variables, unidas no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein denomina *parecidos de familia*. Sin duda, existen diversos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, con algunas excepciones, la tendencia dominante en el pensamiento liberal se caracteriza por un enfoque racionalista e individualista que impide reconocer la naturaleza de las identidades colectivas. Este tipo de liberalismo es incapaz de comprender de forma adecuada la naturaleza pluralista del mundo social con los conflictos que ese pluralismo acarrea; conflictos para los cuales no existe ni puede existir nunca una solución racional.

En la típica comprensión liberal del pluralismo se afirma que vivimos en un mundo en el cual existen diversos valores y perspectivas —que debido a limitaciones empíricas nunca podremos adoptar en su totalidad—, pero que en su vinculación constituyen un conjunto armonioso y no conflictivo; por eso ese tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica. El desafío más radical del liberalismo, así entendido, lo encontramos en el trabajo de Carl Schmitt, cuya provocadora crítica utilizo para confrontarla con los supuestos liberales.

En su libro *El concepto de lo político*, Schmitt declara sin rodeos que el principio puro y riguroso del liberalismo no puede originar una concepción específicamente política. Todo individualismo consistente debe negar lo político, en cuanto requiere que el individuo permanezca como el punto de referencia fundamental.

El individualismo metodológico que caracteriza al pensamiento liberal excluye la comprensión de la naturaleza de las identidades colectivas; sin embargo, para Schmitt el criterio de lo político —su diferencia específica— es la discriminación amigo-enemigo. Tiene que ver con la formación de un “nosotros” opuesto a un “ellos”, y se trata siempre de formas colectivas de identificación relacionadas con el conflicto y con el antagonismo.

Un punto clave en el enfoque de Schmitt es que, al señalar que todo consenso se basa en actos de exclusión, se demuestra la imposibilidad de un consenso racional totalmente inclusivo. Ahora bien, como ya lo señalé, junto al individualismo, el otro rasgo central de gran parte del pensamiento liberal es la creencia racionalista en la posibilidad de un consenso universal basado en la razón.

No hay duda, entonces, de que lo político en su dimensión de antagonismo constituye su punto ciego. Lo político no puede ser comprendido por el racionalismo liberal, por la sencilla razón de que todo racionalismo

consistente necesita negar la irreductibilidad del antagonismo. El liberalismo debe negar el antagonismo ya que, al destacar el momento ineludible de la *decisión* —y acá utilizo el término decisión en el sentido fuerte “decidir en un terreno indecidible”—, lo político tiene que ver con ese momento de la decisión; entonces, el antagonismo revela el límite de todo consenso racional. En cuanto el pensamiento liberal adhiere al individualismo y al racionalismo, su negación de lo político, en su dimensión antagónica, no es una mera omisión empírica, sino una omisión constitutiva.

El libro de Schmitt, *El concepto de lo político*, se publicó en 1932, pero creo que su crítica es más relevante que nunca. Si examinamos la evolución del pensamiento liberal desde entonces, podemos distinguir dos paradigmas principales. El primero de ellos, denominado en ocasiones *agregativo*, concibe a la política como el establecimiento de un compromiso entre diferentes fuerzas en la sociedad. Los individuos son descritos como seres racionales guiados por la exaltación de sus propios intereses que actúan en el mundo político de una manera instrumental. En realidad, la idea del mercado aplicada al campo de la política es aprendida a partir de conceptos tomados de la economía; los mismos teóricos hablan de un modelo económico de la democracia.

El otro paradigma, el *deliberativo*, que se ha desarrollado como reacción a ese modelo agregativo instrumentalista, aspira a crear un vínculo entre la moralidad y la política. Sus defensores quieren reemplazar la racionalidad instrumental por la racionalidad comunicativa. Presentan el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y piensan que es posible crear, en el campo de la política, un consenso moral racional, mediante la libre discusión. En este caso, la política está aprendida no mediante la economía, sino mediante la ética y la moralidad; pero, en los dos casos, se deja de lado esa dimensión del antagonismo que he dicho, y en ese sentido estoy de acuerdo con el análisis de Schmitt: es constitutiva de lo político.

El desafío que le plantea Schmitt a la concepción racionalista de lo político es, en realidad, claramente reconocido por Jürgen Habermas, uno de los principales defensores del modelo deliberativo, que intenta exorcizarlo afirmando que aquellos que cuestionan la posibilidad de tal consenso racional y sostienen que la política constituye un terreno en el cual uno siempre puede esperar que exista discordia, socavan la posibilidad de la democracia. A diferencia de Habermas, y de todos aquellos que afirman que tal interpretación de lo político es contraria al proyecto democrático, considero que el énfasis de Schmitt en la posibilidad siempre presente de la distinción amigo-enemigo y en la naturaleza conflictual de la política constituye el punto de partida necesario para concebir de manera adecuada los objetivos de la política democrática.

Esta cuestión, a diferencia de lo que opinan los teóricos liberales, no consiste en cómo negociar un compromiso entre intereses en conflicto, ni tampoco cómo alcanzar un consenso racional de tipo moral. La especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros-ellos, sino el modo diferente en el cual esa oposición se va a establecer.

A mi modo de ver, la democracia requiere trazar la distinción nosotros-ellos, de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo constitutivo de la democracia moderna. Esa, me parece, es la tarea principal a la cual tenemos que confrontarnos: cómo crear y formar identidades políticas que son siempre de tipo colectivo, de manera que sea congruente con el pluralismo.

En ese punto debemos tomar distancia de Schmitt, quien era inflexible en su concepción de que no hay lugar para el pluralismo dentro de una comunidad política democrática. Según la entendía, la democracia requiere la existencia de un *demos* homogéneo, y esto excluye toda posibilidad de pluralismo interno. Por eso Schmitt veía una contradicción insalvable entre el pluralismo liberal y la democracia. Para él, el único pluralismo posible —porque de alguna manera Schmitt era un pluralista— era el pluralismo de Estados, no un pluralismo que sea interior al Estado.

Entonces, evidentemente, como lo decía, debemos tomar nuestras distancias de Schmitt para pensar la política democrática de esa manera; pero se trata de pensar con Schmitt-contra Schmitt, utilizando su crítica, que me parece muy acertada, al individualismo y al pluralismo liberal, para proponer una nueva interpretación de la política democrática, en lugar de seguirlo en el rechazo de la política democrática pluralista.

Desde mi punto de vista, una de las ideas centrales de Schmitt es su tesis según la cual las identidades políticas consisten en un cierto tipo de relación nosotros-ellos. La relación que él llama amigo-enemigo y que puede surgir a partir de formas muy diversas de relaciones sociales, a partir de la economía, de la religión, de las etnias, de las naciones, es decir: la base de las relaciones sociales donde puede surgir la relación amigo-enemigo es en realidad muy variada.

Al destacar Schmitt la naturaleza relacional de las identidades políticas, anticipa varias corrientes de pensamiento como el postestructuralismo, que luego hará hincapié en el carácter relacional de todas las identidades. En la actualidad, gracias a estos desarrollos teóricos posteriores, estamos en situación de elaborar mejor lo que Schmitt afirmó taxativamente, pero dejó sin teorizar. Nuestro desafío es desarrollar sus ideas en una dirección diferente y visualizar otras interpretaciones de la distinción amigo-enemigo, interpretaciones compatibles con el pluralismo democrático. Me ha resultado particularmente útil para tal proyecto la noción de *exterior constitutivo*, ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad. Esa es una noción que propuso el filósofo estadounidense Henry Staten, en su libro *Wittgenstein y Derrida*, para referirse a una serie de temas desarrollada por Derrida, en torno a una serie de nociones como *suplemento*, *traza* y *differance*.

El objetivo es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica siempre establecer una diferencia. Diferencia, como lo indica Derrida, que a menudo se construye sobre la base de una jerarquía, por ejemplo, entre forma y materia, blanco y negro, etc. Pero una vez que se haya entendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia, es decir, de un exterior constituyente, es una condición de la existencia de tal identidad, que la percepción de “otro” que constituye su exterior es absolutamente central para que exista una identidad, pienso que estamos en una posición más adecuada para entender el argumento de Schmitt acerca de la posibilidad siempre presente del antagonismo y para entender cómo una relación social que no era, de ninguna manera, una relación antagónica se puede convertir en un terreno fértil para el antagonismo.

En el campo de las identidades colectivas —lo que me interesa aquí (el argumento de Derrida es, sobre todo, tipo de identidad y de objetividad, y estoy aplicando el concepto al campo de las identidades colectivas)— se trata de crear un “nosotros” que sólo puede existir por la demarcación de un “ellos”, que es el exterior constitutivo del “nosotros”. Esto, por supuesto, no significa que la relación nosotros-ellos sea necesariamente una de tipo amigo-enemigo, es decir, una relación antagónica; hay muchas otras formas no antagónicas. Pero deberíamos admitir que, en ciertas condiciones, existe la posibilidad de que una relación nosotros-ellos se vuelva antagónica.

Según Schmitt, para que esa relación nosotros-ellos sea política, en sus términos, por supuesto, tendría que tomar la forma antagónica amigo-enemigo. Por eso no podía aceptar la presencia de tal relación dentro de la asociación política y, sin duda, tendría razón al advertir los peligros que implica un pluralismo antagónico para la permanencia de una asociación política en otra asociación de la misma especie. Si los grupos se ven en términos de amigo-enemigo, evidentemente se va a llegar a la destrucción de la asociación política; no obstante, lo voy a argumentar en un momento: esa distinción amigo-enemigo puede ser considerada tan sólo una de las formas posibles de expresión de esa dimensión del antagonismo que es constitutiva de la política. También podemos, si bien admitiendo la posibilidad siempre presente del antagonismo, imaginar otros modos políticos de construcción del nosotros-ellos. Si tomamos este camino, nos daremos cuenta de que el desafío para la política democrática consiste en intentar impedir el surgimiento del antagonismo mediante una manera diferente de establecer la relación nosotros-ellos.

Antes de continuar desarrollando ese punto, quiero extraer una primera conclusión teórica de las reflexiones previas, para que ustedes sean capaces de seguir fácilmente mi razonamiento: a esta altura podemos afirmar que la distinción nosotros-ellos —condición de posibilidad de formación de las identidades políticas— puede, en ciertas ocasiones, convertirse en el locus de un antagonismo, puesto que todas las formas de identidad política implican una distinción nosotros-ellos, debido a que siempre en la política tenemos que ver con identidades colectivas.

La posibilidad de emergencia de un antagonismo nunca puede ser eliminada; siempre existe. Por lo tanto, es una ilusión creer en el advenimiento de una sociedad en la cual pudiera haberse eliminado definitivamente el antagonismo y creado un consenso racional. El antagonismo, como afirma Schmitt, es

una posibilidad siempre presente; podríamos decir que lo político pertenece a nuestra condición ontológica.

Ahora paso a otro concepto importante para entender lo político. Junto al antagonismo, el concepto de hegemonía constituye el otro aspecto clave para tratar la cuestión de lo político. Considerar lo político como la posibilidad siempre presente del antagonismo, requiere aceptar la ausencia de un fundamento último y reconocer la dimensión de indecibilidad que domina todo orden; en otras palabras, precisa admitir la naturaleza hegemónica de todos los tipos de orden social y el hecho de que toda sociedad sea el producto de una serie de prácticas que intenta establecer un orden en un contexto de contingencia.

Lo político se vincula siempre con actos de institución hegemónica. En ese sentido, podemos distinguir lo social de lo político. Lo social se refiere al campo de lo que podríamos llamar *prácticas sedimentadas*, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente y que se dan por sentadas como si se fundamentaran a sí mismas. Las prácticas sociales sedimentadas, lo que aparece como normal, son una parte constitutiva de toda sociedad posible, es decir, no todos los vínculos sociales pueden ser cuestionados al tiempo. Lo social y lo político tienen el estatus de lo que Martin Heidegger denominó existenciales, es decir, dimensiones necesarias de toda vida social.

Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. La frontera entre lo social y lo político es inestable y requiere desplazamientos y renegociaciones entre los actores sociales, es decir, las cosas siempre podrían ser de otra manera y, por lo tanto, todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades. En ese sentido puede ser llamado político, ya que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. Eso es un elemento muy importante, pues demuestra que nunca podemos aceptar esas teorías que afirman que no hay alternativa; siempre hay una.

Todo orden es la negación de otras posibilidades y siempre puede transformarse. Esa reflexión que a primera vista puede parecer extremadamente abstracta y teórica tiene consecuencias muy importantes para pensar la política. El poder es constitutivo de lo social, porque lo social nunca podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma (aunque en un momento dado pueda ser considerado una cierta disposición como el orden natural junto con el sentido común). Eso siempre es el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas; nunca es la manifestación de una objetividad más profunda, externa a las prácticas que lo originan, así que la política siempre puede transformar esas relaciones de poder.

En resumen, todo orden es político y está basado en algunas formas de exclusión; siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden reactivarse. Las prácticas articuladoras a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de lo que es natural, del sentido común, es a lo que llamo *prácticas hegemónicas*. Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.

Respecto de las identidades colectivas, nos encontramos en una situación similar. Las identidades son el resultado de procesos de identificación y jamás pueden ser completamente estables; nunca nos enfrentamos a oposiciones nosotros-ellos que expresen identidades esencialistas existentes a procesos de identificación. Además, como ya lo he señalado, el “ellos” representa la condición de posibilidad del nosotros, su exterior constitutivo. Eso significa que la constitución de un “nosotros” específico depende del tipo de “ellos” del cual se diferencia, ese es un punto crucial, porque nos permite concebir la posibilidad de diferentes tipos de relación nosotros-ellos, de acuerdo con el modo en el que el “ellos” va a ser construido.

Según el análisis que acabo de presentar, parecería que una de las tareas principales para la política democrática consiste en distender el antagonismo potencial existente en las relaciones sociales. Si aceptamos que esto no es posible —trascendiendo la relación nosotros-ellos—, sino sólo mediante su construcción de un modelo diferente, surgen los siguientes interrogantes: ¿en qué consistiría una relación de antagonismo que uno podría llamar *domada*? ¿Qué forma de nosotros-ellos implicaría? El conflicto, para ser aceptado como legítimo, debe adoptar una forma que no destruya la asociación política. Eso significa que debe existir algún vínculo común entre las partidas en conflicto, de manera que no traten a sus oponentes como enemigos que deben ser erradicados. Eso es lo que ocurre en la relación antagónica amigo-enemigo; sin embargo, los oponentes tampoco pueden ser considerados simples competidores,

cuyos intereses pueden tratarse mediante la mera negociación o ser reconciliados por medio de la deliberación racional, porque en ese caso eliminaríamos el elemento antagónico.

Si queremos sostener la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, el hecho de que nunca pueda ser eliminado, aceptando la posibilidad de que ese antagonismo sea sublimado o domado, debemos considerar un tercer tipo de relación, y es ese el tipo de relación que he propuesto denominar *agonismo*.

Mientras en el antagonismo estamos frente a una relación amigo-enemigo, en la cual no hay nada en común, ningún marco simbólico compartido entre las partes implicadas; el agonismo, a diferencia del antagonismo, establece una relación nosotros-ellos, en la cual las partes en conflicto, si bien admiten la no existencia de una solución racional a su desacuerdo, reconocen la legitimidad de sus oponentes. Eso significa que aunque en el conflicto se perciban a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, es decir, que comparten un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto, no estamos frente a una relación de enemigos, sino de adversarios, caso que encontramos en el agonismo. Y por eso el adversario constituye una categoría crucial para la política democrática.

El modelo *adversarial* debe considerarse constitutivo de la democracia, porque, precisamente, le permite a la política democrática transformar el antagonismo en agonismo; en otras palabras, nos ayuda a concebir cómo puede sublimarse la dimensión antagónica gracias al establecimiento de instituciones y prácticas a través de las cuales el antagonismo potencial va a poder ser puesto en escena de un modo agonista. Creo que es menos probable que surja un conflicto antagónico, en cuanto existan legítimos canales políticos agonistas para las voces en desacuerdo. Por el contrario, el desacuerdo tendrá que adoptar formas violentas y eso se aplica tanto a la política local como internacional.

Lo que está en juego en la lucha agonista es la configuración misma de las relaciones de poder, en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad. Es una lucha entre proyectos hegemónicos; proyectos opuestos que nunca pueden reconciliarse de manera racional. Por eso la dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por una serie de procedimientos democráticos que van a ser aceptados por los adversarios.

Ahora, después de haber insistido en la naturaleza conflictiva de lo político, en la importancia de ver que el antagonismo no se puede eliminar, pero que se pueden crear instituciones que permitan transformarlo en el agonismo, quiero tomar un camino de reflexión un poco distinto, que nos va a permitir entender un aspecto importante en la creación de las identidades colectivas a través del psicoanálisis. Creo que es crucial para la teoría de la democracia tomar en cuenta la dimensión afectiva de la política, y eso se puede hacer gracias al psicoanálisis.

El análisis de Freud del proceso de identificación —ya he hecho referencia a que no hay identidad, sino identificación— destaca el investimiento libidinal que opera en la creación de identidades colectivas, y nos brinda importantes indicios cuando se refiere a la emergencia de los antagonismos. En su libro *El malestar en la cultura*, Freud presenta una visión de la sociedad amenazada perpetuamente con su desintegración a causa de su tendencia a la agresión presente en los seres humanos. Según Freud, “el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional unas buenas cuotas de agresividad”.

A fin de frenar estos instintos agresivos, la civilización debe utilizar diferentes métodos, y uno de ellos consiste en fomentar los lazos comunales mediante la movilización de los instintos libidinales del amor. El objetivo es establecer identificaciones fuertes entre los miembros de la comunidad para ligarlos en una identidad compartida, una identidad colectiva. Un “nosotros” es para Freud el resultado de una inversión libidinal; sin embargo, eso implica, necesariamente, la dimensión de un “ellos”. Sin duda, Freud no entendía toda oposición como enemistad, es decir, no veía esa forma de creación de identidades colectivas únicamente del modo amigo-enemigo, pero también era consciente de esa posibilidad, como él mismo lo indica “siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal de que otros queden afuera para manifestar una agresión”. En tal caso la relación nosotros-ellos se convierte en una relación de enemistad, es decir, se vuelve antagónica.

Según Freud, la evolución de la civilización se caracteriza por una lucha entre dos tipos básicos de instintos

libidinales: *eros*, el instinto de vida, y *thanatos*, el instinto de agresividad y destrucción. También destaco que las dos variedades de pulsiones rara vez —y quizás nunca— aparecen aisladas, sino que se ligan en proporciones muy variables y que se vuelven, de ese modo, irreconocibles para nuestro juicio. El instinto agresivo nunca puede ser eliminado, pero uno puede intentar desarmarlo y debilitar su potencial destructivo mediante diversos métodos que Freud discute en sus libros. Lo que quiero sugerir acá es que, entendidas de un modo agonista, las instituciones democráticas pueden contribuir a este desarme de las fuerzas libidinales que conducen a la hostilidad y que están siempre presentes, como lo demuestra Freud, en las sociedades humanas.

A partir de Freud podemos entender que incluso en sociedades que se han vuelto muy individualistas, la necesidad de identificaciones colectivas nunca va a desaparecer, puesto que son constitutivas del modo de existencia de los seres humanos. En el campo de la política, estas identificaciones desempeñan un papel central, y el vínculo afectivo que brindan debe ser tomado en cuenta por los teóricos democráticos.

El hecho de creer que hemos entrado en un área, donde las identidades posconvencionales (para utilizar un término de Habermas) posibilitan un tratamiento racional de las cuestiones políticas, eludiendo de esta manera el rol de una movilización democrática de los afectos, significa dejarles libre el terreno a aquellos que quieren socavar la democracia. Los teóricos que quieren eliminar las pasiones de la política y sostienen que la política democrática debería entenderse sólo en términos de razón, moderación y consenso están mostrando su falta de comprensión de la dinámica de lo político. No perciben que la política democrática necesita tener una influencia real en los deseos, en la fantasía de la gente, y que en lugar de oponer los intereses a los sentimientos y la razón a la pasión, deberían ofrecer formas de identificación que conduzcan a prácticas democráticas.

La política siempre posee una dimensión partisana, y para que la gente se interese en ella debe tener la posibilidad de elegir entre alternativas reales. Esto es precisamente lo que falta en la actual celebración de democracias libres de partisanos. A pesar de lo que oímos en diversos ámbitos, el tipo de política consensual dominante en la actualidad, lejos de representar un progreso en la democracia, es la señal que vivimos en lo que Jacques Rancière llama posdemocracia.

Desde la perspectiva de Rancière, las prácticas consensuales propuestas hoy como modelos para la democracia presuponen la desaparición misma de lo que constituye su núcleo vital. Muchos teóricos liberales se niegan a admitir la dimensión antagónica de la política y el papel de los afectos en la construcción de las identidades colectivas, porque consideran que eso pondría en peligro la realización del consenso al que consideran el objetivo de la democracia. No comprenden que lejos de amenazar la democracia, la confrontación agonista es la condición misma de su existencia. La especificidad de la democracia moderna radica en el reconocimiento y la legitimación del conflicto, así como en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario. Una sociedad democrática-pluralista no niega la existencia de conflictos, sino que proporciona las instituciones que le permiten ser expresado de modo agonístico.

Por esa razón deberíamos dudar seriamente de la actual tendencia a celebrar una política de tercera vía que esté acompañada por la afirmación que esta ha reemplazado la política adversarial de izquierda y derecha —que está supuestamente pasada de moda—, como lo pretenden Ulrich Beck y Anthony Giddens.

Una democracia que funciona correctamente exige un enfrentamiento entre posiciones políticas democráticas contrarias legítimas. De esto debe tratarse la confrontación entre izquierda y derecha, que debería proporcionar formas de identificación colectivas lo suficientemente fuertes para movilizar pasiones políticas. Si esta configuración adversaria está ausente, las pasiones no logran una salida política y la dinámica agonista del pluralismo se ve dificultada, es decir, no se puede transformar el antagonismo en agonismo.

El peligro es que la confrontación democrática sea reemplazada por una confrontación entre forma esencialista de identificación o valores morales no negociables. Cuando las fronteras políticas se vuelven difusas, se manifiesta un desafecto hacia los partidos políticos y tiene lugar un crecimiento de otro tipo de identidades colectivas en torno a formas de identificación nacionalista, religiosa o étnica.

Es muy importante reconocer que los antagonismos pueden tomar diversas formas y que es completamente ilusorio creer que se pueden erradicar y que estamos viviendo después de la caída del comunismo en un mundo donde ya no hay más antagonismos. Por eso es importante crear una política democrática que permita dar una forma de expresión agonista a los conflictos.

Quiero terminar sobre ese punto, porque si miramos hoy en día, en el ojo del huracán, cuáles son los conflictos a los que nos enfrentamos, nos encontraremos con que son cada vez más radicales. El punto que quiero resaltar acá es que únicamente en la formación nacional e internacional de una política agonista se puede impedir la proliferación de antagonismos y permitir crear una forma de coexistencia que, por cierto, nunca va a ser perfecta, pero que va a ser una coexistencia en la que los grupos en conflicto se ven en términos de adversarios y reconocen la legitimidad de sus oponentes.