

Feminismo, democracia pluralista y política agonística

Chantal Mouffe

En esta intervención deseo abordar la siguiente cuestión: cómo debemos entender el espacio público quienes promovemos un proyecto democrático radical. La alternativa es concebirlo como un espacio de deliberación y búsqueda de consensos, o bien como un espacio de confrontación agonística. Mi argumentación se divide en tres partes. Después de presentar el marco teórico que orienta mi propuesta y de esbozar las premisas de mi enfoque agonístico, establezco, en un segundo momento, una distinción entre mi concepción del agonismo y la que propone Hannah Arendt. Al final expongo algunas de las consecuencias que esas dos diferentes perspectivas agonísticas tienen para la política feminista.

Marco teórico

Para comenzar, haré un bosquejo del marco teórico que orienta mi enfoque. Sus principios centrales se encuentran desarrollados en algunos de mis trabajos anteriores (1993 y 2000; con Laclau 1985). Aquí me limito a exponer los aspectos que resultan relevantes para mi argumentación en torno al "espacio público".

Comencemos por la distinción que he propuesto entre "política" y "lo político". En el lenguaje ordinario no se suele hablar de "lo político". Creo, sin embargo, que esa distinción abre importantes vías de reflexión, y diversos teóricos de la política han comenzado a hacerla. La dificultad estriba, no obstante, en que no existe acuerdo alguno entre los estudiosos sobre el significado que debe atribuirse a ambos términos, y eso puede dar lugar a cierta confusión. Con todo, hay algunos puntos en común que pueden orientarnos. Por ejemplo, la distinción entre esos términos sugiere una diferencia entre dos tipos de enfoque, el de la ciencia política —que trata acerca del campo empírico de la "política"— y el de la teoría política —dominio propio de filósofos que no indagan sobre los hechos de la "po-

lítica", sino sobre la esencia de "lo político"—. Si quisiéramos expresar esa distinción de manera filosófica, podríamos recurrir al vocabulario de Heidegger y decir que la "política" se refiere al nivel "óntico", mientras que "lo político" se relaciona con el nivel "ontológico". Esto significa que lo óntico está relacionado con las diversas prácticas de la política convencional, y que lo ontológico concierne, a su vez, a la forma misma en que la sociedad se instituye simbólicamente.

Sin embargo, esas distinciones dejan todavía abierta la posibilidad de un importante desacuerdo en torno a lo que constituye "lo político", y esto tiene, por su parte, importantes consecuencias para la manera de entender "lo público". Como veremos más adelante, algunos teóricos conciben lo político como un espacio de libertad y deliberación pública, mientras que otros lo entienden como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Mi concepción de "lo político" se sitúa claramente en esta segunda perspectiva. Más precisamente, así es como yo distingo "lo político" de la "política": cuando hablo de "lo político" me refiero a la dimensión de antagonismo que, presupongo, es constitutiva de las sociedades humanas, mientras que por "política" entiendo el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un orden que organiza la coexistencia humana en el contexto de conflictividad que lo político suministra.

Lo político como antagonismo

Para desarrollar mi reflexión acerca del espacio público, propongo partir de nuestra generalizada incapacidad de entender de manera *política* los problemas que enfrentan nuestras sociedades. Las cuestiones políticas no son meros problemas técnicos que deban ser resueltos por expertos. Las cuestiones propiamente políticas exigen tomar decisiones que obligan a optar entre alternativas incompatibles. La incapacidad de pensar políticamente obedece en gran medida a la hegemonía no cuestionada del liberalismo.

El término "liberalismo", en el sentido en el que lo empleo en este contexto, se refiere a un discurso filosófico con diversas variantes vinculadas entre sí no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein llama "aires de familia". Existen, sin duda, muchos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, con algunas excepciones, la tendencia dominante del pensamiento liberal se caracteriza por un enfoque racionalista e individualista que lo hace incapaz de captar adecuadamente la naturaleza plural del mundo social, con todo y los conflictos que la pluralidad comporta. Esos son conflictos para los que no cabe nunca esperar

una solución racional. De ahí la dimensión de antagonismo que caracteriza a las sociedades humanas.

La manera en que el liberalismo entiende típicamente la pluralidad es que vivimos en un mundo donde coexisten, a no dudar, gran cantidad de perspectivas y valores diferentes que, debido a nuestras limitaciones empíricas, nunca seremos capaces de asumir en su totalidad; sin embargo, si los colocáramos lado a lado, podrían constituir un conjunto armonioso ajeno a los conflictos. Esta es la razón por la que ese tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica. Uno de los principales aspectos de ese liberalismo es, ciertamente, la creencia racionalista en la posibilidad de acceder a un consenso universal basado en la razón. No debería sorprender, pues, que lo político constituya su punto ciego. El liberalismo debe negar el antagonismo puesto que, cuando llega el momento ineludible de la decisión —en el sentido preciso de tener que tomar una decisión ante un problema en última instancia irresoluble—, lo que el antagonismo revela es el límite mismo de cualquier consenso racional.

Si examinamos los diferentes enfoques existentes en el marco del pensamiento liberal contemporáneo, podremos distinguir dos paradigmas principales. El primero, a veces llamado "agregativo", concibe la política como el establecimiento de compromisos entre fuerzas sociales rivales. Los individuos son caracterizados desde esa perspectiva como seres racionales sometidos al impulso de maximizar la satisfacción de sus propios intereses y que, en último análisis, actúan en el mundo político de manera instrumental. Esta es la idea del mercado aplicada al dominio de la política. Y ese dominio se entiende, a su vez, a partir de conceptos provenientes de la economía.

El otro paradigma, el "deliberativo", que se desarrolló como reacción ante el modelo instrumental, busca construir un vínculo entre la moralidad y la política. Quienes lo suscriben pretenden sustituir la racionalidad instrumental por la racionalidad comunicativa. Presentan el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y creen que, mediante la libre discusión, es posible alcanzar consensos morales racionales en el ámbito de la política. En este caso, la imagen de la política no se construye a partir de la economía, sino mediante conceptos provenientes de la ética o de la moral.

Trátase de la modalidad de la racionalidad instrumental o comunicativa, el enfoque racionalista ignora, no obstante, el papel crucial que desempeñan en el campo de la política lo que yo llamo las "pasiones", es decir, aquella dimensión afectiva que ocupa un lugar central en la constitución de las for-

mas colectivas de identificación, y desconociendo la cual resulta imposible entender cómo se construyen las identidades políticas. Las identidades políticas son siempre identidades colectivas, y esta es otra de las razones por las que el liberalismo, con su individualismo metodológico, se muestra incapaz de aprehender la especificidad de lo político. En política siempre está en juego un "nosotros" opuesto a un "ellos" y, como lo expondré más adelante, esta es la razón por la que no puede eliminarse el antagonismo.

Yo sostengo que sólo cuando reconocemos "lo político" en su dimensión de antagonismo, podemos plantear la cuestión fundamental de la política democrática. Contra lo que sostienen los teóricos liberales, dicha cuestión no consiste en saber cómo lograr acuerdos entre intereses en conflicto, ni tampoco en averiguar cómo se alcanza un consenso "racional", es decir, un consenso totalmente incluyente, que no excluya a nadie. A pesar de lo que muchos liberales quieren hacernos creer, la especificidad de la política democrática no estriba en la superación de la oposición nosotros/ellos, sino en las diferentes maneras en las que esa oposición se establece. Lo que la democracia requiere es la formulación de la distinción nosotros/ellos de manera tal que resulte compatible con el reconocimiento de la pluralidad, consustancial a la democracia moderna.

Para el planteamiento de este problema encuentro de suma utilidad la noción de lo "constitutivo exterior" [*constitutive outside*], porque devela lo que está en juego en la constitución de la identidad. El término ha sido propuesto por Henry Staten (1985) para referirse a diversos temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como suplemento, marca [*trace*] y *différance*. El propósito es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica siempre el establecimiento de una diferencia, misma que a menudo se construye sobre la base de una jerarquía —por ejemplo, entre forma y materia, negro y blanco, hombre y mujer, etcétera—. Una vez que hemos entendido que toda identidad es relacional, y que la afirmación de una diferencia es precondition de la existencia de cualquier identidad —es decir, de la percepción de algo como "otro" que constituye su "exterior"—, podemos comprender por qué la política tiene que ver con la constitución de un "nosotros" que sólo puede existir mediante la demarcación de un "ellos". Esto no significa, por supuesto, que tal relación sea necesariamente de amigo/enemigo, es decir, una relación de antagonismo. Pero debemos caer en la cuenta de que, en ciertas circunstancias, siempre existe la posibilidad de que la relación nosotros/ellos *llegue a ser* una relación de antagonismo. Esto ocurre cuando el "ellos" se percibe como algo que pone en cuestión la

identidad del "nosotros" y amenaza su existencia. A partir de ese momento, como lo demuestra la desintegración de Yugoslavia, cualquier forma de relación nosotros/ellos, sea religiosa, étnica, económica o de cualquier otro tipo, se convierte en el *locus* de un antagonismo.

Extraigamos una primera conclusión teórica de las reflexiones anteriores. Lo que podemos aseverar en esta etapa es que la distinción nosotros/ellos, condición de posibilidad de la constitución de las identidades políticas, puede siempre convertirse en el *locus* de un antagonismo. Y puesto que todas las formas de identidad política implican una distinción nosotros/ellos, el riesgo de que surja el antagonismo no puede eliminarse nunca. Por tanto, es una ilusión creer en el advenimiento de una sociedad en la que el antagonismo haya sido erradicado. El antagonismo es una posibilidad siempre presente. Lo político pertenece a nuestra condición ontológica y esto es algo que debe tomarse en cuenta cuando consideramos el espacio público.

La política como hegemonía

Próximo al del antagonismo, el concepto de hegemonía es, en mi enfoque, la otra idea clave para tratar la cuestión de "lo político". Reconocer la dimensión de "lo político" como la posibilidad siempre presente del antagonismo exige aceptar la ausencia de un fundamento último y asumir la imposibilidad de decidir que invade todo orden. Reclama, en otras palabras, la admisión de la naturaleza hegemónica de todo tipo de orden social, así como del hecho de que toda sociedad es producto de una serie de prácticas que pretenden establecer el orden en un contexto de contingencia. Lo político está ligado a los actos de la institución hegemónica. Es en este sentido que debemos diferenciar lo social de lo político.

Lo social es el ámbito de las prácticas sedimentadas, es decir, de las prácticas que ocultan los actos originarios de su institución política contingente y que se dan por hecho, como si su fundamento se encontrase en ellas mismas. Las prácticas sociales sedimentadas son parte constitutiva de cualquier sociedad posible; no todos los vínculos sociales son puestos en cuestión al mismo tiempo. Lo social y lo político tienen, por lo tanto, el estatus de lo que Heidegger denominaba "existenciales", es decir, de dimensiones necesarias para cualquier vida social.

Si lo político —entendido en su sentido hegemónico— supone la visibilidad de los actos de la institución social, resulta imposible determinar *a priori* qué es social y qué es político al margen de cualquier referencia contextual. La sociedad no debe verse como el despliegue de una lógica

exterior a sí misma, cualquiera que sea la fuente de esa lógica: las fuerzas de producción, el desarrollo del espíritu, las leyes de la historia, etcétera. Todo orden es la articulación temporal y precaria de prácticas contingentes. La frontera entre lo social y lo político es esencialmente inestable y requiere de constantes desplazamientos y renegociaciones entre los agentes sociales. Las cosas siempre podrían ser diferentes, y por tanto todo orden se predica sobre la base de la exclusión de otras posibilidades. Desde ese punto de vista, todo orden puede ser llamado "político", puesto que constituye la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. El poder es parte constitutiva de lo social porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales recibe su forma. Lo que en un momento dado es considerado como orden "natural" —conjuntamente con el "sentido común" que lo acompaña— es resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas. No es nunca una manifestación de alguna objetividad más profunda exterior a las prácticas que le proporcionan existencia.

Resumamos este argumento. Todo orden es político y se basa en alguna forma de exclusión. Siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden ser reactivadas. Las prácticas articuladoras, a través de las cuales se establece un determinado orden y se asienta el significado de las instituciones sociales, son "prácticas hegemónicas". Todo orden hegemónico es susceptible de ser puesto en cuestión por prácticas contra hegemónicas, es decir, por prácticas que intentan desarticular el orden prevaleciente para instalar otra forma de hegemonía.

Por lo que respecta a las identidades colectivas, nos encontramos en una situación similar. Las identidades son resultado de procesos de identificación, y nunca pueden ser totalmente estables. Nunca nos enfrentamos con oposiciones "nosotros/ellos" que expresen identidades esenciales preexistentes a los procesos de identificación. Más aún, como he subrayado, el "ellos" representa la condición de posibilidad del "nosotros", su "constitutivo exterior". Esto significa que la constitución de un "nosotros" específico siempre depende del tipo de "ellos" del cual se diferencia. Este es un punto decisivo, porque nos permite concebir la posibilidad de diferentes tipos de relación nosotros/ellos, de acuerdo con la forma como se construya el "ellos".

¿Qué relación nosotros/ellos requiere la política democrática?

Cuando se reconoce la siempre presente posibilidad del antagonismo, puede entenderse por qué una de las tareas principales de la política democrática consiste en desactivar el antagonismo potencial existente en las relaciones

sociales. Si aceptamos que esa desactivación no puede lograrse trascendiendo la relación nosotros/ellos, sino modificando su construcción, y sólo de ese modo, surge la pregunta: ¿cómo sería entonces una relación antagónica "domesticada"? ¿Qué forma de nosotros/ellos implicaría? ¿De qué modo podría aceptarse el conflicto como legítimo y asumir una forma que no destruyese la asociación política? Se necesitaría cierto tipo de vínculo común entre las partes en pugna, de modo tal que no se tratara a los opositores como enemigos que hay que erradicar ni se considerase que sus demandas son ilegítimas, lo cual es precisamente lo que ocurre en la relación antagónica amigo/enemigo.

Sin embargo, los oponentes no pueden ser considerados como simples competidores a cuyos intereses se les puede hacer frente mediante la mera negociación. Tampoco puede considerárseles como contendientes capaces de reconciliarse mediante la deliberación, porque querría decir que sólo se eliminó el elemento antagónico. Si queremos reconocer, por un lado, la permanencia de la dimensión antagónica del conflicto, y dar lugar, por el otro, a la posibilidad de su "domesticación", necesitamos concebir un tercer tipo de relación. Este es el tipo de relación que he propuesto llamar "agonismo".¹ Mientras que el antagonismo es una relación nosotros/ellos en la que los dos bandos son enemigos que no comparten ningún piso en común, el agonismo es una relación nosotros/ellos en la que, aunque reconocen que no existe solución racional alguna a su enfrentamiento, las partes en conflicto aceptan, no obstante, la legitimidad de sus oponentes. Son "adversarios", no enemigos. Esto significa que, si bien se encuentran en pugna, se ven a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo el mismo espacio simbólico donde se desarrolla el enfrentamiento.

Lo que se encuentra en juego en la lucha agonística es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una sociedad determinada. Se trata de una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca podrán conciliarse racionalmente. La dimensión antagó-

¹ Desarrollo esta concepción del "agonismo" en Mouffe 2000: cap. 4. Desde luego, no soy la única que emplea este término, y actualmente hay diversos teóricos "agonísticos". Sin embargo, por lo general ellos siempre conciben lo político como un espacio de libertad y deliberación, mientras que para mí es un espacio de conflicto y antagonismo. Esto es lo que marca la diferencia entre mi perspectiva agonística y la que defienden William Connolly, Bonnie Honig o James Tully.

nica está siempre presente; es una confrontación real, pero que se desenvuelve en condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios. Una concepción agonística de la democracia reconoce el carácter contingente de las articulaciones hegemónicas político-económicas que determinan la configuración específica de una sociedad en un momento dado. Se trata de construcciones precarias y pragmáticas que pueden ser desarticuladas y transformadas como consecuencia de la lucha agonística entre los oponentes.

En contraste con los diversos modelos liberales, el enfoque agonístico que definiendo reconoce que la sociedad siempre está instituida políticamente, y nunca olvida que el terreno en el que las intervenciones hegemónicas tienen lugar es siempre resultado de prácticas hegemónicas previas; no es nunca un terreno neutral. Esta es la razón por la que el enfoque niega la posibilidad de una política democrática en la que no intervengan adversarios, y critica a quienes, ignorando la dimensión de "lo político", reducen la política a un conjunto de acciones y procedimientos supuestamente técnicos y neutrales.

¿Qué espacio público?

Llegó el momento de examinar las consecuencias que para el entendimiento del espacio público tiene el modelo agonístico de política democrática que acabo de delinear. La más importante de esas consecuencias es el desafío que el modelo supone para la difundida idea que caracteriza —si bien de maneras diferentes— a la mayoría de las concepciones del espacio público en tanto terreno donde puede surgir el consenso. Para el modelo agonístico, por el contrario, el espacio público es el campo de batalla donde se enfrentan diferentes proyectos hegemónicos sin posibilidad alguna de reconciliación final.

Hasta ahora me he referido al espacio público, pero es preciso aclarar sin dilación que no se trata de un único espacio. De acuerdo con el enfoque agonístico, los espacios públicos son siempre plurales, y la confrontación agonística se desarrolla en una multiplicidad de superficies discursivas. También quiero insistir en otro punto importante. Aunque no existe un principio de unidad subyacente, ningún centro predeterminado de esta multiplicidad de espacios, siempre hay diversas formas de articulación entre ellos, y no estamos frente al tipo de dispersión que perciben algunos pensadores posmodernos. Tampoco ante la suerte de espacio "terso" al que se refieren Deleuze y sus seguidores. Los espacios públicos son siempre estriados y se

estructuran hegemonícamente. Una determinada hegemonía resulta de la articulación específica de una diversidad de espacios, lo cual significa que la lucha por la hegemonía es también el intento de crear una forma diferente de articulación entre los espacios públicos.

¿Qué agonismo?

Mi enfoque es, pues, claramente diferente del que defiende Jürgen Habermas. El filósofo presenta el espacio público político —que denomina "esfera pública"— como una arena imparcial para el debate público en torno a preocupaciones comunes. El suyo es un espacio abierto a todos e inmune tanto a la manipulación del estado como a la del mercado, un espacio donde puede ejercerse públicamente la razón y donde la deliberación tiene como objetivo alcanzar el consenso racional. Es cierto que Habermas acepta en la actualidad que, dadas las limitaciones de la vida social, es poco probable lograr efectivamente un consenso de ese tipo y que considera la situación comunicativa ideal que postula como una "idea normativa". Sin embargo, desde mi perspectiva, los obstáculos que se oponen a la situación comunicativa ideal que Habermas promueve no son empíricos sino ontológicos, y el consenso racional que propone como idea normativa constituye, de hecho, una imposibilidad conceptual. Su consumación exigiría la posibilidad de alcanzar un consenso sin exclusión, la existencia de un "nosotros" sin un "ellos", precisamente algo cuya imposibilidad he demostrado. Por eso, debemos abandonar la idea misma de la esfera pública como arena de debate racional y crítico orientado al consenso.

Quiero señalar que, pese al uso de una terminología similar, mi concepción del espacio público agonístico también difiere de la de Hannah Arendt, que tanto se ha popularizado recientemente. A mi juicio y en pocas palabras, el principal problema de la concepción que Arendt tiene del "agonismo" es que se trata de un "agonismo sin antagonismo". Lo que quiero decir es que, a pesar de poner un gran énfasis en la pluralidad humana y de insistir en que la política se ocupa de la comunidad y de la reciprocidad entre seres humanos diferentes, Arendt nunca reconoce que esa pluralidad está en el origen mismo de los conflictos antagónicos. Para ella, pensar políticamente supone desarrollar la capacidad de ver las cosas desde una multiplicidad de perspectivas. Como lo demuestra su referencia a Kant y a su idea del "pensamiento ampliado", el pluralismo de Arendt no difiere en lo fundamental del pluralismo liberal, puesto que se inscribe en el horizonte del acuerdo intersubjetivo.

Sin duda, lo que Arendt busca en la doctrina kantiana sobre el juicio estético es un procedimiento para cerciorarse del acuerdo intersubjetivo en el espacio público. A pesar de las significativas diferencias entre sus respectivos enfoques, Arendt termina, como Habermas, concibiendo el espacio público en clave consensual. De hecho, en sus escritos se encuentran algunas formulaciones que bien podrían provenir de Habermas. Por ejemplo, en una entrevista que concedió en 1970, conocida como "entrevista Reif", Arendt (1972: 232-33) delineó una organización política alternativa al sistema representativo y criticó el papel de los partidos, a los que propuso remplazar por consejos. A su juicio, estos últimos resultarían más adecuados para la toma de decisiones porque, como aducía, "si sólo diez de nosotros nos sentamos en torno a una mesa y cada uno expresamos nuestras opiniones y escuchamos las de los demás, puede producirse una formación racional de la opinión mediante el intercambio de opiniones". No hay duda de que, desde su perspectiva, el consenso resulta del intercambio de opiniones (en el sentido griego de *doxa*), y no del *Diskurs* racional, como en la formulación de Habermas. Ya lo señalaba Linda Zerilli (2008: cap. 4): mientras que para Habermas el consenso surge a través de lo que Kant denomina *disputieren*, es decir, del intercambio de argumentos ceñidos a reglas lógicas, para Arendt la cuestión estriba en el *streiten*, donde el acuerdo se produce gracias a la persuasión y no a la presentación de pruebas irrefutables. Sin embargo, en ambos casos encontramos la ilusión de un consenso racional. Ninguno de los dos autores es capaz de reconocer la naturaleza hegemónica de toda forma de consenso ni la imposibilidad de erradicar el antagonismo, el momento del *Widerstreit*, de aquello a lo que Lyotard se refiere como "el diferendo".

Arendt y el feminismo

¿Qué implicaciones tienen estas diferentes concepciones del agonismo para la política feminista? Esta es la cuestión en la que me concentraré ahora. La analizaré a través del debate que ha estado teniendo lugar entre feministas inspiradas por Hannah Arendt.

En su artículo "Hacia un feminismo agonístico: Hannah Arendt y la política de la identidad", Bonnie Honig (1995) sostiene que la importancia del trabajo de Arendt para las feministas reside en que nos ofrece una política agonística de la performatividad. En lugar de reproducir y representar "lo que" somos, esa política genera, agonalmente, el "quienes" somos, y ello mediante la producción de nuevas identidades. No hay duda de que el yo es para Arendt un sitio complejo de la multiplicidad, cuyas identidades siem-

pre se producen performativamente. Desde su perspectiva, una comunidad política que se constituye a sí misma sobre la base de una identidad previa, compartida y estable, amenaza con clausurar los espacios de la política, con reprimir la pluralidad que la acción política postula.

Honig reconoce que Arendt nunca se presentó a sí misma como feminista. Sin embargo, afirma que su política agonística de la performatividad resulta especialmente pertinente para la política feminista porque permite concebir el feminismo como un sitio de controversia en torno al significado, la práctica y las políticas del sexo-género y la sexualidad. Honig se apropia de la obra de Arendt como un instrumento para desorganizar los sólidos posicionamientos de la identidad basados en la política de las identidades irreductibles, como una herramienta para superar el género y liberar la identidad (y el término "mujeres") de las categorías restrictivas que reducen la acción al ser y eclipsan la diferencia en aras de una igualdad en la uniformidad.

Como señala Mary Dietz (1995), en el trabajo de Honig "el pensamiento político de Arendt se convierte en un poderoso punto de partida teórico para articular un feminismo coordinador de la acción que mantiene la categoría *mujeres* como foco crítico de su política, pero que no la afirma como la identidad política de sus agentes". La identidad es reemplazada por las "identidades", de modo que las "mujeres" dejan de ser el punto de partida crítico de la política feminista. Tal "feminismo desconstruccionista" concibe el espacio público de la política como un juego verbal de confrontación y competencia donde la cuestión central no es *qué* deberíamos hacer, sino *quiénes* somos. Plantea así a las feministas el problema de lo que constituye un habla genuinamente emancipadora.

Esta forma de apropiación del pensamiento de Arendt ha sido cuestionada por Seyla Benhabib quien, bajo la influencia de Habermas, formula una interpretación alternativa del espacio público arendtiano. Al espacio público agonístico de corte nietzscheano postulado por Honig, Benhabib opone lo que denomina el "espacio público asociativo" que, a su juicio, debería ser el punto de partida de la transformación feminista de la vida pública.

En su artículo "La teoría feminista y el concepto de espacio público de Hannah Arendt", Benhabib (1993) presenta el modelo asociativo en términos de la acción común coordinada mediante el habla y la persuasión. Benhabib reconoce que en el pensamiento de Arendt se encuentran presentes tanto el modelo agonístico como el asociativo, pero sostiene que las feministas deberíamos privilegiar el modelo asociativo porque es el que corresponde

a la concepción más moderna de la política. Desde su perspectiva, la visión agonal de la política presupone una comunidad moralmente homogénea y políticamente igualitaria que es, sin embargo, excluyente. En contraste, el espacio moderno se caracteriza por la heterogeneidad.

El espacio agonal, dice Benhabib, se basa en la competencia más que en la colaboración, y se concentra en la grandeza, el heroísmo y la preeminencia, en detrimento de la acción concertada. Este espacio individualiza a quienes participan en él y los separa de los demás en lugar de vincularlos. El espacio asociativo es, por el contrario, el objeto y la ubicación de la acción concertada. En los espacios de ese tipo el habla no asume la forma de una performatividad verbal agonística, sino la de una conversación en torno a la justificación, que se desenvuelve ajustándose a la norma de la reciprocidad igualitaria. A Benhabib no le interesa la proliferación de identidades, sino la multiplicación de temas que deben abordar mediante el cuestionamiento reflexivo quienes resultan afectadas y afectados por sus consecuencias.

En su análisis de las diversas formas feministas de recepción de la obra de Hannah Arendt, Mary Dietz contrasta las posiciones de Honig y Benhabib y hace notar que su discusión marca el retorno de una dicotomía previamente existente en interpretaciones anteriores bajo la forma de la oposición entre concepciones falocéntricas y ginocéntricas. Pero ahora esa dicotomía asume la forma de la oposición entre una concepción nietzscheana y una habermasiana del espacio público.

No es mi intención entrar aquí al debate sobre la interpretación correcta. Está claro que en Arendt encontramos elementos que pueden emplearse para justificar ambas interpretaciones. A mi juicio, sin embargo, tanto la concepción del espacio público de Honig como la de Benhabib resultan inadecuadas para las feministas.

Por lo que respecta a Honig, no creo que la lucha agonística deba centrarse en la desconstrucción de la identidad [*who-ness*] ni en la proliferación de identidades al costo de negarnos a enfrentar la cuestión de lo que nos corresponde hacer como ciudadanas. En este punto concuerdo con la crítica de Hannah Pitkin a Arendt. Por lo demás, en su artículo "Justicia: sobre la relación entre lo privado y lo público", Pitkin (1981) presta demasiada atención al problema de la libertad entendida como acción en el contexto de los actos de habla, así como al de la presentación del yo, y no enfrenta con seriedad el problema de la justicia, es decir, de lo que es preciso hacer. No hay duda de que este es un aspecto que tiene mayor presencia en el trabajo de Benhabib que en el de Honig. Sin embargo, en el caso de Pitkin

el problema estriba en que, al seguir a Habermas, supone que es posible alcanzar, a través de la deliberación, un consenso sobre lo que debemos hacer. Contrariamente a lo que ella sostiene, yo planteo que la dimensión agonística es un elemento central de la política democrática. También sostengo que ese agonismo no puede entenderse sencillamente, a la manera de Honig, como una lucha y una controversia en torno a las identidades, en torno a la cuestión de quiénes somos. Debe enfrentar asimismo la cuestión de lo que nos corresponde hacer.

Y cuando nos planteamos el problema de lo que nos corresponde hacer, es necesario tomar en cuenta la especificidad de la política democrática moderna, que consiste en reconocer la imposibilidad de erradicar el antagonismo y la naturaleza hegemónica de cualquier forma de orden social. Aquí reside precisamente la diferencia entre la concepción moderna del agonismo y la idea griega del *agon*, presente en Nietzsche y en Arendt. Esto significa que, por lo que se refiere al problema de lo que deberíamos hacer como ciudadanas y ciudadanos, siempre habrá una lucha agonística entre diferentes perspectivas hegemónicas.

Las feministas debemos adoptar una posición en esta controversia, pero no podemos esperar que todas las feministas tomen las mismas decisiones. Siempre habrá una pluralidad de feminismos. Lo que deseo compartir con ustedes es que, para las feministas que deseamos inscribir nuestra lucha en la de la radicalización de la democracia, resulta indispensable ser conscientes de la naturaleza de la lucha hegemónica agonística. Así comprenderemos la importancia de crear una amplia cadena de equivalencias entre quienes luchan por una democracia radical. De otro modo, no seremos capaces de entender los desafíos a los que nos enfrentamos ●

Traducción: Gloria Elena Bernal

Bibliografía

- Arendt, Hannah, 1972, "Thoughts on Politics and Revolution", en *Crisis of the Republic*, Harcourt, Nueva York.
- Benhabib, Seyla, 1993, "Feminist Theory and Hannah Arendt's Concept of the Public Space", *History of the Human Sciences*, núm. 6, pp. 97-114.
- Dietz, Mary, 1995, "Feminist Receptions of Hannah Arendt", en Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, University Park.

- Honig, Bonnie, 1995, "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", en Bonnie Honig (ed.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, University Park.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres.
- Mouffe, Chantal, 1993, *The Return of the Political*, Verso, Londres.
- Mouffe, Chantal, 2000, *The Democratic Paradox*, Verso, Londres.
- Staten, Henry, 1985, *Wittgenstein and Derrida*, Basil Blackwell, Oxford.
- Pitkin, Hannah, 1981, "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory*, núm. 9.
- Zerilli, Linda, 2008, *El feminismo y el abismo de la libertad*, FCE, Buenos Aires.