

DEMOCRACIA, DERECHOS HUMANOS Y COSMOPOLITISMO:  
UN ENFOQUE AGONÍSTICO

Chantal Mouffe



¿Cómo podemos pensar la relación entre democracia, derechos humanos y cosmopolitismo desde una perspectiva agonística? Para analizar esta cuestión, voy a reunir una serie de reflexiones que he desarrollado en mi trabajo anterior para mostrar cómo el enfoque que he elaborado aborda algunos de los temas clave de estos debates. Como seguramente no todo el mundo está familiarizado con mi trabajo, empezaré por delinear los principios básicos de mi marco teórico. Este ha sido elaborado en co-autoría con Ernesto Laclau en *Hegemony and Socialist Strategy*.<sup>1</sup> En este libro, sostenemos que los dos conceptos necesarios para comprender la naturaleza de lo político son ‘antagonismo’ y ‘hegemonía’. Ambas nociones apuntan a la necesidad de reconocer la dimensión de negatividad radical que se manifiesta en la siempre presente posibilidad de antagonismo, que impide la completa totalización de la sociedad y forcluye la posibilidad de una sociedad más allá de la división y el poder. Esto, afirmamos, requiere asumir la falta de una base última y la indecidibilidad que invade todo orden, visualizando a la sociedad como el producto de una serie de prácticas cuyo objetivo es establecer el orden en un contexto de contingencia. En nuestro vocabulario, esto significa reconocer la naturaleza hegemónica de todo orden social. Llamamos ‘prácticas hegemónicas’ a las prácticas de articulación, a través de las cuales se crea un orden determinado y se fija el sentido de las instituciones sociales. Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. Las cosas hubieran podido ser de otro modo, por lo que todo orden se predica sobre la exclusión de otras posibilidades y es siempre la expresión de una configuración particular de las relaciones de poder. Lo que en determinado momento se acepta como el orden ‘natural’, conjuntamente con el sentido común que lo acompaña, es

---

<sup>1</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Politics*, Verso, Londres, 2001.

el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas; nunca es la manifestación de una objetividad más profunda exterior a las prácticas que le dieron origen. Por esa razón, todo orden es susceptible de ser desafiado por prácticas contra hegemónicas, prácticas que intentan desarticular su particular configuración de poder para instalar otra forma de hegemonía.

En libros posteriores: *The Return of the Political*, *The Democratic Paradox* y *On the Political*, he desarrollado mi reflexión sobre ‘lo político’, entendido como la dimensión antagonista inherente a toda sociedad humana. Propuse distinguir entre ‘lo político’ y ‘la política’; refiriéndose el primero a esta dimensión de antagonismo que puede tomar muchas formas y emerger en diversas relaciones sociales, una dimensión que nunca puede erradicarse; ‘la política’, por otro lado, hace referencia al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que buscan establecer cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se encuentran afectadas por la dimensión de ‘lo político’.

La negación de ‘lo político’, sostengo, es lo que impide a la teoría liberal concebir a la política de manera adecuada. En efecto, no se puede hacer desaparecer lo político en su dimensión antagonista simplemente negándolo y deseando que no exista, lo cual es el típico gesto liberal; tal negación sólo conduce a la impotencia, una impotencia que caracteriza al pensamiento liberal cuando se confronta con el surgimiento de antagonismo y formas de violencia que, según su teoría, pertenecen a una era pasada en la que la razón aún no había conseguido controlar las pasiones supuestamente arcaicas.

He dedicado una parte importante de mi reflexión a la elaboración de lo que he llamado un modelo ‘agonista’ de democracia. Mi objetivo es aportar lo que Richard Rorty habría llamado una ‘redescripción metafórica’ de las instituciones democráticas liberales. Una redescripción que, sostengo, sea más capaz de comprender lo que está en juego en la política democrática pluralista que los dos modelos principales de democracia vigentes actualmente: el agregativo y el deliberativo.

En pocas palabras, mi argumento es el siguiente. Una vez que reconocemos la dimensión de 'lo político', comenzamos a advertir que uno de los mayores desafíos para la política democrática liberal pluralista consiste en imaginar como, dado el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas, se puede hacer posible la coexistencia humana. La cuestión fundamental no es: cómo llegar a un consenso obtenido sin exclusión, porque esto requeriría la construcción de un 'nosotros' que no tendría un 'ellos' correspondiente. Esto es imposible porque la propia condición para la constitución de un 'nosotros' es la demarcación de un 'ellos'. La pregunta crucial entonces es cómo establecer esta distinción nosotros/ellos, constitutiva de la política, de una manera compatible con el reconocimiento del pluralismo. Lo importante es que el conflicto no tome la forma de un 'antagonismo' (batalla entre enemigos) sino la forma de un 'agonismo' (batalla entre adversarios). Una democracia que funcione bien requiere que haya una confrontación de posiciones políticas democráticas. Si esto falta, siempre se corre el peligro de que esta confrontación democrática se vea reemplazada por valores morales no negociables o formas esencialistas de identificaciones.

Sobre la base de esta reflexión teórica que enfatiza las dimensiones del antagonismo he criticado a los teóricos que de diversos modos abogan por el establecimiento una democracia cosmopolita. Desde mi punto de vista, el problema con el enfoque cosmopolita es que, cualquiera sea la manera en que lo formule, postula la existencia de un mundo más allá de la hegemonía y más allá de la soberanía, negando así la dimensión de lo político. Más aun, habitualmente se afirma sobre la universalización del modelo occidental y, por lo tanto, no deja espacio para la pluralidad de alternativas legítimas. Todos aquellos que afirman que el objetivo de la política –tanto a nivel nacional, como internacional- debería ser generar consenso sobre un único modelo, terminan eliminando la posibilidad de legitimar el disenso y creando el terreno para que surjan formas violentas de antagonismos.

Mi crítica se ha dirigido principalmente al modelo de democracia cosmopolita propuesto por teóricos como David Held, Daniele Archibugi o Ulrich Beck, quienes sostienen que, en las condiciones actuales de globalización y después del colapso del comunismo, el proyecto cosmopolita kantiano podría finalmente hacerse realidad. Pero hay, por supuesto,

otras clases de cosmopolitismo y, de hecho, un número creciente de teóricos han estado tratando de reformular el proyecto cosmopolita, tomando en cuenta las críticas que recibió la versión tradicional kantiana. El historiador americano David Hollinger propone, por ejemplo, distinguir entre un cosmopolitismo lleno y otro vacío, entre el cosmopolitismo universalista inspirado en el tradicional kantiano de algunos que, como Marta Nussbaum, afirman que nuestra primera afiliación debería ser con la ‘comunidad mundial de seres humanos’ y el número creciente de ‘nuevos cosmopolitas’ que rechazan tal perspectiva y quieren bajar de las nubes al cosmopolitismo y llenar el concepto, antes vacío, con historia y realidades del poder. Este nuevo cosmopolitismo tiene muchas versiones, por ejemplo, el ‘cosmopolitismo discrepante’ de James Clifford, el ‘cosmopolitismo vernáculo’ de Homi Bhabba y Paul Gilroy, el ‘cosmopolitismo multi situado’ de Bruce Robbins, el ‘cosmopolitismo crítico’ de Paul Rabinow, o el ‘cosmopolitismo descolonizante’ de Walter Dignolo. Todos esos teóricos intentan reconciliar al cosmopolitismo, visto como un parámetro abstracto de la justicia planetaria, con una necesidad de pertenencia y de acción a niveles menores que la especie como un todo. Su objetivo es promover un sentido de reciprocidad y solidaridad a nivel transnacional y poner en primer plano las consecuencias negativas del modelo neoliberal económico, político y cultural. Este nuevo cosmopolitismo no enfatiza los calores de la racionalidad y universalidad, y critica el eurocentrismo que percibe en el corazón del cosmopolitismo tradicional, ligado como está a la Ilustración y a la experiencia europea de la modernidad. Los símbolos de la comunidad cosmopolita, según este punto de vista, son la diáspora, los refugiados y los inmigrantes, presentados como portadores de una crítica radical de la modernidad. Son, según Bhabba, los representantes de una ‘modernidad minoritaria’.

Por supuesto, siento simpatía por la crítica del nuevo cosmopolitismo al eurocentrismo. Sin embargo, tengo serias reservas para con dicho enfoque en lo que concierne a la política. En primer lugar, no veo realmente la utilidad de intentar redefinir la noción de cosmopolitismo para hacerlo adquirir un sentido casi opuesto a su significado habitual. Sin duda, es importante enfatizar la necesidad de solidaridad y reciprocidad entre naciones, pero esto se podría lograr utilizando otra noción, menos teñida por el universalismo abstracto al que ellos quieren renunciar. La idea básica del cosmopolitismo de la unidad

humana y la posibilidad de una forma armoniosa de gobierno universal no puede ser disociada fácilmente del ideal de lograr una política universal basada en la razón e independiente de afiliaciones particulares. A pesar de todos los intentos de los nuevos cosmopolitas de distanciarse del universalismo abstracto del cosmopolitismo tradicional y de insistir en el carácter ‘arraigado’ de su visión, no pueden liberarse de su objetivo central que apunta a enfatizar el hecho de la pertenencia común más allá de todas las diferencias y a diluir los apegos individuales a comunidades específicas, y esto es profundamente problemático. Desde mi punto de vista, la noción de un cosmopolitismo ‘arraigado’ es un oxímoron.

Pero, lo que es más importante, mi problema con el nuevo cosmopolitismo es que considero que, al igual que el cosmopolitismo tradicional aunque de distinto modo, también pierde la dimensión antagónica de ‘lo político’. Está principalmente interesado en el reconocimiento de diversas afiliaciones y formas de pertenencia, y parece creer que, una vez redefinido según sus parámetros, el ideal cosmopolita podría aportar el marco ético requerido por una sociedad democrática. Rechazan el universalismo abstracto del modelo kantiano en favor de un nuevo ‘universalismo pluralista’, pero lo que está ausente en este enfoque es el reconocimiento del carácter necesariamente conflictivo del pluralismo. Su pluralismo es un ‘pluralismo sin antagonismo’ y, por ello, este nuevo cosmopolitismo expresa también la ilusión de que algún día podría existir un mundo sin política, un mundo más allá de la hegemonía y la soberanía.

Sostengo que para quienes están interesados en preservar la diversidad del mundo, abiertos a diferentes culturas y tradiciones, el enfoque cosmopolita, aun en su versión suave, no es el más apropiado. Una de las imágenes fundamentales evocadas por el cosmopolitismo retrata al mundo como un universo y esto puede ocasionar el deseo del advenimiento de una única cultura compartida por el mundo entero. Tal vez esto no constituiría un problema serio si los nuevos cosmopolitas se limitaran a proponer algunas pautas para visualizar la “Ética en un mundo de extranjeros” (*Ethics in a World of strangers*), para referirnos al subtítulo del libro de Anthony Appiah sobre cosmopolitismo. Sin embargo, muchos de ellos tienen mayores ambiciones puesto que aspiran a establecer las condiciones para

---

conseguir una política democrática en un mundo globalizado. Pero tal objetivo requiere un adecuado enfoque político que ellos no son capaces de brindar.

Desde mi perspectiva, para elaborar un enfoque político semejante, enfrentamos el siguiente desafío. En primer lugar, tenemos que reconocer, contrariamente a los cosmopolitas, que todo orden es un orden hegemónico y abandonar la idea misma de un orden posible ‘más allá de la hegemonía’. Como consecuencia, la alternativa de un mundo unipolar, organizado en torno a la hegemonía de un único poder sólo puede consistir en la pluralización de hegemonías y el desarrollo de un orden mundial verdaderamente poli céntrico. Es por esto que he sostenido que deberíamos renunciar a la esperanza ilusoria de una unificación política del mundo. En cambio, nuestro objetivo debería ser impulsar el establecimiento de un mundo multipolar, organizado en torno a diversas unidades regionales con sus diferentes culturas y valores. Tal orden social reconocería una pluralidad de polos regionales, organizados según diferentes modelos económicos y políticos sin una autoridad central. Soy consciente de que esto no significaría el fin de los conflictos, pero estoy convencida de que esos conflictos tendrían menos posibilidades de tomar una forma antagonista que en un mundo en el que un único modelo económico y político se presenta como el único que es legítimo y se impone a todos los partidos en nombre de su supuesta superioridad racional y moral.

Cuando se trata de concebir la naturaleza de un mundo multipolar, podemos encontrar importantes percepciones en la discusión actual sobre la posibilidad de modernidades múltiples que han sido articuladas por varios (Charles Taylor, S. N. Eisenstadt, David Martin y Peter Wagner, entre otros). Una de las ideas centrales de este enfoque es que las transiciones que podemos reconocer como modernidad ocurrieron en diferentes civilizaciones y han producido distintos resultados. Por consiguiente, la modernidad debería ser concebida como un horizonte abierto con espacio para múltiples interpretaciones. Tenemos que aceptar que el camino seguido por Occidente no es el único posible ni legítimo. Las sociedades no occidentales pueden seguir diferentes trayectorias según la especificidad de sus tradiciones culturales y de sus religiones. En lo que concierne a la democracia, esto significa reconocer que el conjunto de instituciones constitutivas de

la democracia liberal -con su vocabulario de derechos humanos y su tipo de secularización- son el resultado de una articulación histórica contingente en un contexto cultural específico. No hay, por lo tanto, razón para considerar su adopción universal como el criterio de acceso a la modernidad política y como un componente esencial de la democracia.

Esta línea de pensamiento pone en primer plano el papel político que juega la narrativa dominante propagada por Occidente acerca de su ejemplar y privilegiado camino de desarrollo, y la importancia de desafiar a sus principales portadores. Estoy de acuerdo con el reclamo de Dipesh Chakrabarty de que “se reconozca que la adquisición del adjetivo ‘moderna’ por parte de Europa con respecto a sí misma es parte integrante de la historia del imperialismo europeo”.<sup>2</sup> Debemos ser conscientes de que definir como ‘moderna’ la forma occidental de la democracia ha sido una poderosa arma retórica utilizada por los teóricos demócratas liberales para establecer su racionalidad superior y su validez universal.

Hay también otro debate que puede suministrar interesantes percepciones para criticar a la narrativa dominante. Es el que ha estado desarrollándose entre historiadores de las ideas políticas en torno a la propia naturaleza del Iluminismo. Este debate ha puesto de relieve la existencia de iluminismos rivales y la diversidad de respuestas posibles a la pregunta de ‘Qué es el Iluminismo’. Ian Hunter, por ejemplo, ha sostenido que no hubo una Iluminismo alemán total representada por el enfoque metafísico de Kant, y en su libro *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany* ha reconstruido una Iluminismo ‘civil’ alternativa, no trascendental, representada por Pufendorf and Thomasius quienes propusieron una manera muy diferente de tratar la relación entre religión y política y las fuentes del compromiso político.<sup>3</sup> El enfoque metafísico de Kant y Leibniz fue capaz de ganar hegemonía y por ello fue su visión la que se impuso pero de ninguna manera, dice Hunter, deberíamos ver esto como la expresión de su racionalidad superior. En lo que a él respecta, considera a la tradición metafísica

---

2 Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton University Press, 2000, p. 43

3 Ian Hunter, *Rival Enlightenments: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, Cambridge University Press, 2001

como 'antipolítica' y encuentra en la tradición civil una concepción más adecuada del mundo de la política.

Siguiendo este camino abierto por Hunter, James Tully ha desarrollado este enfoque trayendo a escena otras tradiciones del Iluminismo: la neo romana, la cívica y la popular. Tully sostiene que la naturaleza del Iluminismo que, dentro de la tradición kantiana, fue formulada como una cuestión trascendental, debería ser des-trascendentalizada y re-caracterizada como una cuestión histórica.<sup>4</sup> También sugiere que esta discusión no debería limitarse a las concepciones rivales dentro de Europa, sino extenderse a un diálogo más amplio con los iluminismos no occidentales. Al reclamar una alternativa al enfoque eurocéntrico, la posición de Tully se ensambla con el enfoque que aboga por la posibilidad de 'múltiples modernidades' y su desafío a la narrativa universalista difundida por Occidente sobre el carácter ejemplar de su modelo.

Lo que está en juego en esas discusiones es la elaboración de una perspectiva pluralista adecuada que conciba al mundo como un pluriverso. Este punto de vista ha sido convincentemente defendido por Carl Schmitt pero también podemos tomar el rumbo de Claude Levi-Strauss quien ha sostenido reiteradamente que la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrezcan un máximo de diversidad y que mantengan su originalidad.<sup>5</sup> En su concepción, la contribución capital de las diferentes culturas reside en las múltiples variaciones divergentes ('*écart différentiel*') que existe entre ellas e insiste en la necesidad de preservar la diversidad de culturas en un mundo amenazado por la homogeneidad y uniformidad. Nos insta a reconocer que ninguna fracción de la humanidad posee una fórmula válida para el mundo entero y que es inconcebible una humanidad unificada por un único modo de vida, ya que estaría completamente osificada. Esto es lo que Levi-Strauss expresa a través del término '*écart différentiel*', enfatizando que la identidad de una cultura no se halla en una esencia pre asignada sino en su divergencia con respecto a otras. Lo que el término '*écart différentiel*' sugiere es justamente pensar en términos de divergencias y no simplemente diferencias. Como lo indica Francois Jullien

---

4 James Tully, "Diverse Enlightenments", *Economy and Society*, Volumen 32 Número 3, Agosto 2003: 485-505

5 Ver por ejemplo Claude Levi-Strauss, *Race et Histoire*, Denoel, Paris, 1987.



en su libro *De l'universel*, donde incorpora vocabulario de Levi-Strauss, la importancia de distinguir entre 'divergencia' (*écart*) y 'diferencia' es que una divergencia pone en tensión aquello que separa y denota la existencia de otras posibilidades que no pueden reducirse a simples variaciones de una invariante común. De acuerdo con este autor, en lugar de invariantes y sus variaciones culturales, deberíamos buscar 'equivalencias' y los puntos de posibles confluencias entre estas diferentes culturas.<sup>6</sup>

Este tipo de reflexión también es importante para la discusión sobre la universalidad de los derechos humanos porque nos ayuda a plantear las cuestiones clave referidas a ellos de una manera diferente. Como lo han señalado muchos autores, hay algo muy problemático en la idea de 'derechos humanos' tal como se los concibe usualmente, es decir, como una invariante cultural que debería ser aceptada por todas las culturas. Esto se debe al hecho de que los derechos humanos habitualmente se presentan a la vez como universalmente válidos y singularmente europeos en cuanto a sus orígenes. Una consecuencia importante de esta manera de formularlos es que generalmente se concibe a la universalización de los derechos humanos como dependiente de que otras sociedades adopten instituciones de tipo occidental. En efecto, la mayor parte de la teoría política contemporánea –para no hablar de la política occidental– afirma la necesidad de la democracia liberal como marco para la implementación de los derechos humanos. La democracia liberal es presentada como el 'régimen bueno', el 'régimen justo', el único legítimo. De hecho, una gran parte de la teoría democrática liberal apunta a probar que se trata de la clase de régimen que elegirían los individuos racionales en condiciones idealizadas como el 'velo de la ignorancia' (Rawls) o la 'situación ideal del habla' (Habermas).

En varios de mis escritos he discrepado con tal punto de vista, cuestionando la idea de que el progreso moral consiste en la universalización de la democracia liberal occidental, con su particular concepción de los derechos humanos. Propongo una concepción pluralista que nos permita admitir no sólo al pluralismo de culturas y formas de vida, sino también a los 'buenos', esto es, legítimos regímenes políticos. En mi opinión, las instituciones

---

<sup>6</sup> Francois Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialoguer entre les cultures*, Fayard, París, 2008, p.135.

liberales democráticas y el lenguaje occidental de derechos humanos representan solamente un ‘juego de lenguaje político’ posible y no puede pretender tener una relación privilegiada con la racionalidad. Deberíamos, por consiguiente, aceptar la posibilidad de una diversidad de respuestas legítimas a la pregunta por los ‘buenos regímenes’. Volveré sobre este punto más adelante, pero antes quisiera examinar la posibilidad de pluralizar la noción de derechos humanos.

Podemos encontrar una significativa fuente de inspiración en el trabajo de Raimundo Panikkar quien, en un importante artículo titulado “Is the Notion of Human Rights a Western Concept?”<sup>7</sup>, sostiene que a fin de comprender el significado de los derechos humanos, es necesario revisar la función que esta noción tiene en nuestra cultura. Esto nos permitirá examinar más tarde si esta misma función no se cumple de maneras distintas en otras culturas. En otras palabras, Panikkar nos alienta a preguntarnos sobre la posibilidad de lo que llama ‘homeomórficos’, es decir, equivalentes funcionales de la noción de derechos humanos. Al observar la cultura occidental, podemos establecer que los derechos humanos son presentados como los criterios básicos para el reconocimiento de la dignidad humana, y como la condición necesaria para la justicia social y el orden político. Sin embargo, la pregunta que tenemos que hacernos es si otras culturas no le dan diferentes respuestas a la misma cuestión. Una vez que admitimos que lo que está en juego en los derechos humanos es la dignidad de la persona, la posibilidad de que haya diferentes maneras de plantearse este interrogante se vuelve evidente, así como las diferentes maneras en las que puede responderse a él. Ciertamente, lo que la cultura de Occidente llama ‘derechos humanos’ es una forma culturalmente específica de afirmar la dignidad de la persona y sería, por lo tanto, muy pretencioso declarar que es la única legítima.

Panikkar demuestra de manera convincente que el concepto de derechos humanos se apoya en un conjunto de presuposiciones bien conocidas, todas ellas inequívocamente occidentales, a saber: existe una naturaleza humana universal que es posible conocer por medios racionales; la naturaleza humana es esencialmente diferente de y más elevada que

---

7 Raimundo Panikkar, “Is the notion of Human Rights a Western Concept”, *Diogenes* 120, 1982, pp. 81-82

el resto de la realidad; el individuo tiene una dignidad absoluta e irreductible que debe ser defendida contra la sociedad y el estado; la autonomía de ese individuo requiere que la sociedad esté organizada de manera no jerárquica, como una suma de individuos libres. Todas esas presuposiciones, dice Panikkar, son definitivamente occidentales y liberales, y se distinguen de otras formas de concebir la dignidad humana perteneciente a otras culturas. Por ejemplo, no hay una necesaria superposición entre la idea de 'persona' y la idea de 'individuo'. Lo 'individual' es la manera específica en que el discurso liberal de Occidente formula el concepto del yo, mientras que otras culturas conciben al yo de modos diferentes. Con una línea similar de pensamiento, Bikhu Parekh ha mostrado cómo las sociedades no liberales descansan sobre una teoría de yos superpuestos: "aquellos ligados por lazos familiares, de parentesco, religiosos u otros no se ven a sí mismos como unidades ontológicas independientes y auto-contenidas involucradas en clases específicas de relaciones con 'otros', sino más bien como portadores de yos superpuestos cuyas identidades están así constituidas y son imposibles de definir aisladas de estas relaciones. Para ellos individuo y yo son distintos y sus límites no coinciden, de modo que naturalmente individuos distintos pueden o no compartir sus yos en común. Cada individuo está profundamente implicado en las vidas de aquellos relacionados con él y sus intereses, vidas y proyectos de vida están inextricablemente interrelacionados e incapaces de individuación."<sup>8</sup>

De esas consideraciones se derivan muchas consecuencias. Una de las más importantes es que deberíamos reconocer que la idea de 'autonomía' que es tan central en el discurso liberal de Occidente y que está en el núcleo de nuestra comprensión de los derechos humanos no puede ser tan prioritaria en otras culturas en las que la toma de decisiones es menos individualista y más cooperativa que en las sociedades occidentales. Esto de ninguna manera significa que esas culturas no se preocupan por la dignidad de la persona y por las condiciones para un orden social justo. Lo que significa es que en ellas estas cuestiones se resuelven de manera diferente. Por esto es que la búsqueda de equivalentes homeomórficos es tan importante. Necesitamos establecer un diálogo intercultural basado en la aceptación de que la noción de derechos humanos tal como está formulada en la

---

<sup>8</sup> Bikhu Parekh, "Decolonizing Liberalism" en A. Shtromas (ed) *The End of 'Isms'?*, Blackwell 1994, p. 89.

cultura occidental es una formulación entre otras de la idea de la dignidad de la persona. Es una interpretación muy individualista, específica de la cultura liberal y que no puede reclamar una legitimidad exclusiva.

El enfoque de Panikkar resuena con la búsqueda de Jullien de equivalentes y su crítica de las invariantes.<sup>9</sup> Aunque expresada de forma distinta, en ambos autores encontramos una crítica a la visión eurocéntrica que postula que el progreso moral ocurre gracias al desarrollo de una cultura universal que avanza por auto reflexión. Al poner el énfasis en los equivalentes, ellos sientan las bases para una perspectiva pluralista que nos permita concebir el mundo como un pluriverso en el que ningún polo regional pueda arrogarse la representación del punto más elevado del desarrollo en términos de racionalidad o moral.

Me gustaría enfatizar también la pertinencia de la distinción entre invariantes y equivalentes, para proseguir el debate sobre modernidades ‘alternativas’ o ‘múltiples’. A menudo, los dos adjetivos se utilizan indiferentemente, pero algunos han planteado que al hablar de modernidades ‘alternativas’ se sugiere que existe una modernidad de referencia, la occidental, que se adaptaría a una variedad de contextos. Tal visión es luego rechazada por ser una ‘crítica eurocéntrica del eurocentrismo’. Tal vez haya una confusión entre los teóricos que trabajan bajo ese paraguas, que podría evitarse aclarando que cuando se habla de modernidades múltiples o alternativas se buscan equivalentes de modernidad en una diversidad de contextos históricos, y no variaciones de un modelo occidental invariante, considerado como el modelo paradigmático.

En lo que respecta al tema de la democracia, lo que deseo sugerir es que un enfoque multipolar agonista, que rechaza la idea de que el modelo occidental de ‘democracia moderna’ es racional y moralmente superior, debería concebir la cuestión de la siguiente manera. Para empezar, debemos abandonar la visión, predominante hoy en día, de que la democratización consiste en la implementación del modelo democrático liberal occidental. Esto nos permitirá darnos cuenta de que, en un mundo multipolar, la democracia puede asumir diversas formas, según los diferentes modos de inscripción del ideal democrático

---

<sup>9</sup> Desde mi punto de vista, la crítica de Panikkar a Jullien (*De l'universel*) está basada en un malentendido.

de ‘gobierno del pueblo’ en diversos contextos. Si aceptamos que, tal como lo sostuve en *Democratic Paradox*<sup>10</sup>, la democracia liberal es la articulación entre dos tradiciones diferentes: el liberalismo, con su acento en la libertad individual y derechos universales, y la democracia, que privilegia la idea de igualdad y ‘gobierno del pueblo’, esto es, soberanía popular, entonces se hace evidente el carácter contingente de la democracia ‘moderna’. De hecho, dicha articulación no es necesaria, sino producto de una historia específica. El modelo democrático liberal, con su particular concepción de los derechos humanos, es la expresión de un contexto cultural e histórico específico, en el que, como ha sido observado a menudo, la tradición judeocristiana ha jugado un papel esencial. Ese modelo de democracia es constitutivo de nuestra forma de vida y ciertamente es digno de nuestra lealtad. Por supuesto, esto no significa negar las limitaciones del actual estado de ‘sociedades democráticas liberales que tiene real existencia’ y la necesidad de ‘radicalizar’ sus instituciones; esto es otro tema. Mi punto aquí es que deberíamos renunciar a la afirmación de que la democracia liberal representa la única forma legítima de organizar la coexistencia humana y a intentar imponerla sobre el resto del mundo. El tipo de individualismo que predomina en las sociedades occidentales es extraño a muchas otras culturas, cuyas tradiciones están conformadas por distintos valores, y la democracia entendida como ‘gobierno del pueblo’ puede, por consiguiente, asumir otras formas, en las que el valor de la comunidad, por ejemplo, sea más pregnante que la idea de libertad individual.

La perspectiva pluralista por la que abogo podría llamarse ‘agonista’ en el sentido de que reconoce que puede haber divergencias que den origen a un conflicto, pero que este conflicto no debería ser considerado como un ‘choque de civilizaciones’. Por supuesto habrá tensiones, pero no es necesario que tomen la forma antagonista de una pelea entre enemigos sino la forma agonista de una confrontación entre adversarios. Un término acuñado por Derrida puede ayudarnos. En sus reflexiones sobre la hospitalidad, Derrida, siguiendo a Benveniste, pone en primer plano la profunda ambivalencia del término ‘hospitalidad’, que proviene de dos palabras con las mismas raíces ‘*hospis*’ (anfitrión) y

---

10 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Verso, Londres, 2000.

---

'*hostis*' (enemigo).<sup>11</sup> Para expresar esta ambivalencia e indicar la implicación entre hostilidad y hospitalidad, Derrida acuñó el término de 'hostipitalidad'. Pienso que un enfoque agonista pluralista debería concebir el pluriverso, en términos de 'hostipitalidad', como el espacio en el que ocurren los encuentros agonistas entre los diversos polos, que se involucran unos con otros sin que ninguno de ellos pretenda ser superior. Este encuentro agonista es una confrontación en la que el objetivo no es la aniquilación ni la asimilación del otro, y en la que las tensiones entre los diferentes enfoques contribuyen a nutrir el pluralismo que caracteriza a un mundo multipolar.

---

<sup>11</sup> Ver Jacques Derrida, "Hostipitality" en *Acts of Religion*, Routledge, Londres, 2002, p. 356 a 420.