

LAS FORMAS DEL PLURALISMO, LA POLÍTICA Y LA IGUALDAD. ANTAGONISMO, AGONISMO Y CONSENSO

Norma Wendy Ríos Portugal

Introducción

El pluralismo se ha vuelto un tema muy recurrente en Bolivia, pues se sostiene que éste es muy importante para el sano desarrollo de la democracia. Otro elemento al que se hace referencia cuando se habla de la democracia es el de la igualdad, ya que ésta es considerada como uno de los valores primordiales de la primera. Ambos términos, pluralismo e igualdad, han recibido distintos tratamientos a lo largo de la historia del pensamiento político. Consideramos que el debate contemporáneo brinda enfoques críticos que nos permiten abordar estos temas sin caer en lugares comunes, nutriendo el debate con reflexiones en torno a los matices, consecuencias y posibles contradicciones inherentes a los usos de dichos términos.

Dentro del debate contemporáneo, nos centraremos en la propuesta de Michel Walzer, Chantal Mouffe y Jacques Rancière, autores muy influyentes en la actualidad y que desarrollan su pensamiento en torno a la pluralidad y la igualdad, tan importantes para la democracia.

Walzer es considerado como un comunitarista, aunque como un caso especial dentro de esta corriente. Él se autodefine como “comunitarista liberal”, esto implica que es un defensor de las libertades y derechos individuales, del respeto y la tolerancia de las tradiciones, valores y particularidades de cada comunidad y del pluralismo relativista (De la Camara, 2007: 264). Además,

rechaza los idealismos universalistas, es decir, los idealismos que afirman la existencia de una verdad, de un tipo de sociedad o una justicia a alcanzar, etc. Algunas de las ideas planteadas por Walzer se oponen a las formuladas por Mouffe y Rancière. Es difícil enmarcar en una corriente de pensamiento a ambos autores, pero muchos los consideran post-maxistas. Rancière no crítica directamente a Walzer, pero sí critica algunas ideas que pueden ser encontradas en su trabajo. Lo que nos interesa mostrar en este ensayo son las diferencias existentes entre los tres autores, pero al mismo tiempo intentamos identificar y comparar los ideales políticos presentes en cada uno.

En la primera parte del ensayo vamos a desarrollar dos formas de enfocar el pluralismo, la primera a partir de la tolerancia y la segunda a partir del conflicto. En la segunda parte mostraremos dos formas de entender lo político y la política dentro del contexto del conflicto. Finalmente, desarrollaremos las propuestas sobre la igualdad.

1. Pluralismo político: entre la tolerancia y el conflicto

El pluralismo político se entiende en términos generales como el reconocimiento de la diversidad, y a menudo es considerado como una de las características más importantes de la democracia. En la teoría política contemporánea, para algunos, el pluralismo político está relacionado con la esperanza de alcanzar el diálogo y la no-confrontación, mientras que para otros éste no debe alejarse de los conflictos antagónicos. En este acápite vamos a ver qué posturas asumen Walzer, Mouffe y Rancière cuando tocan el tema del pluralismo y si es posible enmarcarlos dentro de una de las dos visiones que acabamos de mencionar.

Walzer entra en el debate del pluralismo partiendo de la explicación de que existen dos tipos de universalismos: el de la ley de cobertura (clásico) y el particularista o repetitivo. El primer tipo de universalismo “describe el esfuerzo filosófico estándar para juntar todas las actividades humanas, todos los acuerdos sociales, todas las prácticas políticas, bajo un mismo conjunto de principios o una sola concepción de lo correcto o lo bueno” (2012: 55). Walzer se opone a este tipo de esfuerzos filosóficos porque buscan descubrir verdades o fundamentos universales y ahistóricos al sostener que “hay un

Dios, entonces hay una ley, una justicia, un modo correcto de entender la vida buena, la buena sociedad o el buen régimen, una salvación, un mesías, un milenio para toda la humanidad” (2012: 7).

El universalismo como ley de cobertura, al sustentarse en fundamentalismos, rechaza como válida la diversidad de formas de entender la justicia, la vida, etc., es decir, niega la pluralidad. Esto nos lleva a una visión lineal de la historia o del desarrollo, por ende a una visión de progreso cuya misión es alcanzar el ideal universal. Bajo esta mirada, todos los pueblos o sociedades están obligados a cumplir las mismas metas ya que existiría sólo un *telos*. Los que no cumplen con dichos fines son vistos como inferiores o ignorantes, lo que puede desembocar en la reproducción de relaciones de dominación. Al sostener que existe la Verdad a alcanzar, algunos pueblos estarían más cerca de ella que otros, por ende, estos pueblos estarían capacitados para dominar y encaminar a otros que aún no han encontrado el camino hacia ella.

Frente a esta visión fundamentalista, Walzer propone otro tipo de universalismo, “una variedad no estándar, que acompaña y tal vez ayuda a explicar el atractivo del particularismo moral” (2012: 6). Esta alternativa se aleja de las verdades eternas y está vinculada al pluralismo, a la experiencia concreta y al contextualismo.

Cualquier creación moral, término o valor abstracto, por ejemplo “libertad”, sería parte del universalismo como ley de cobertura, porque puede ser sostenido universalmente. Sin embargo, el significado de este valor no está guiado por una libertad universal, su significado depende de la experiencia que lo lleva a una determina forma de concreción. Es a partir de cada contexto o experiencia que surgen diversas formas de entender los valores o conceptos y cada uno de ellos tiene que ser apreciado en su particularidad. No se puede decir que una forma de entender la libertad sea mejor que otra por más que sean totalmente distintas, no existe un número definido de respuestas legítimas; “el estado mental y el sentimiento más apropiado a este segundo universalismo es la tolerancia y el respeto mutuo” (2012: 17) por cada una de las moralidades que crean los sujetos autónomos. La propuesta de Walzer se basa en el respeto y el reconocimiento del otro, por eso sostiene que “es un acto moral reconocer

la otredad” (2012: 44). Bajo esta mirada, los seres humanos somos capaces de reconocer y comprender nuestras particularidades, como también las particularidades de los demás. “El universalismo reiterativo opera mayormente dentro de los límites de nuestra razón, y la razón de otros –no la razón con una mayúscula. Se requiere entonces respeto por los otros, que son tan hacedores morales como nosotros” (2012: 54). Por todo esto, no se puede hablar sólo de una justicia, de una ley, una historia en la cual confluyen todas las naciones; “no hay historia universal, sino una serie de historias (que probablemente no convergen o sólo convergen en el mítico fin de los tiempos –como muchos de los caminos nacionales al comunismo) en cada una de las cuales se puede encontrar un valor” (2012: 14-15). Walzer nos manifiesta que las leyes del universalismo reiterativo “son aprendidas de la experiencia, a través de un compromiso histórico con la otredad... nos imponen respeto por la particularidad... [y] están cualificadas por la diferencia” (2012: 16).

Propuestas como estas, defensoras acérrimas del pluralismo, del reconocimiento y la tolerancia hacia los otros, son aceptadas como un derecho democrático. La temática del respeto, de la tolerancia implica otro tema muy importante para la teoría política, la igualdad, pero este tema vamos a desarrollarlo más adelante. Lo que nos interesa ahora es ver la crítica que hace a visiones, como las de Walzer, que se alejan del conflicto.

Chantal Mouffe propone que el pluralismo está ligado al conflicto inerradicable, ya que la política existe porque hay una pluralidad de fuerzas que no logran el consenso, y la política busca establecer un orden de coexistencia entre esta diversidad de fuerzas. Mouffe sigue la visión de Weber sobre el politeísmo de los valores y sostiene que “el pluralismo necesariamente implica conflicto porque es imposible que todos esos valores puedan algún día –aun en un mundo ideal– ser reconciliados, porque hay valores que se definen necesariamente en contra de otros” (Mouffe: 2011). Existe una imposibilidad de llegar a acuerdos racionales con el fin de lograr universalismos, ya que siempre se cae en impugnaciones y tensiones, pero además porque el conflicto siempre va acompañado de las pasiones. Para Mouffe no se debe buscar una solución racional final a la tensión, porque si se lo hace, tanto la política como el pluralismo de valores quedarían aislados. Negar el conflicto es ne-

gar la naturaleza misma de la política, ya que está “no es un terreno neutral que pueda aislarse del pluralismo de valores, un terreno en el que se puedan formular soluciones racionales universales” (Mouffe, 2003: 106). Entonces, una política sin conflicto significaría su fin.

En el texto *En los bordes de lo político* (2010) Rancière sostiene que el triunfo de la democracia ha llevado a la despolitización de la política, es decir, al “fin de la política”. Pero el proyecto del “fin de la política” no es visto por Rancière como algo nuevo, ya que para él está presente desde Platón, Aristóteles, pasando por Tocqueville, hasta llegar a nuestro tiempo. Este proyecto habría consistido en eliminar el desorden y el enfrentamiento que son considerados como un mal y que siempre han caracterizado a la política, en otras palabras, lo que se busca son sociedades sin conflictos, sin desorden, donde reine lo social y lo político sea sustraído. Esta es la “utopía realista”, que posesiona a la sociedad autorregulada, guiada por el sabio o “el auctor”, que tiene el conocimiento y el vínculo con las letras, que puede distinguir el ruido del mundo (el conflicto) y tiene la capacidad de conocer, unificar y alcanzar la armonización consensual de la sociedad (2010: 24-25). Este tipo de sociedad es representada como:

Un mundo en que todo el mundo tiene necesidad de todo el mundo, en el que está permitido todo cuanto se enuncie bajo el emblema del goce individual, en el que todo y todos se mezclan, y que sería el de la multiplicidad autopacificada [...] racionalidad producida por el mismo desarrollo, por la autorregulación consensual de las pasiones. Pluralidad, ese sería hoy el nombre del punto de concordancia, punto de utopía entre la embriaguez de los placeres privados, la moral de la igualdad solidaria y la sabiduría republicana (2010: 41).

La pluralidad y el respeto que tan fervientemente defiende Walzer, son vistos por Rancière como una forma de dar fin a la política, reduciéndola a su función pacificadora y suprimiendo los símbolos de la división¹. Para Rancière la sociedad del pluralismo consensual y la tolerancia “no es el triunfo de la

1 La división es temida ya que está asociada con la guerra, con la violencia y es por esto que ver a la política lejos de la división es buscar “mantener el trazo de lo Uno... la política como arte de impedir la guerra civil mediante el uso razonable del trazo del Uno” (2010: 23).

modernidad sin prejuicios— sino el retorno de lo más arcaico” (2010: 43), el odio. La tolerancia sólo se da cuando el otro al que se debe tolerar no es un otro radical, sino un otro similar. Existe un miedo hacia el otro radical, porque se teme a la división, a la diferencia, es por esto que se hace el trazo del Uno que termina con la exclusión, el rechazo y el racismo. Cuando el conflicto es desterrado y sólo queda una sociedad despolitizada, lo que aparece es “el odio desnudo hacia el otro” (2010: 42), el auge del racismo. Es por esto que Rancière considera importante no salir de la política como conflicto, como división, y ve como fundamental recuperar categorías como la “lucha de clases”, para así desordenar el orden que clasifica y que naturaliza (2010: 53).

Rancière nos hace ver que los planteamientos que resguardan la pluralidad y el respeto por los otros como base democrática, en realidad son propuestas engañosas, porque en el fondo lo que hacen es poner en evidencia el odio y el racismo. Cuando se reconoce la existencia de otros se dan dos vías; por un lado, el reconocimiento de unos otros similares a los que se acepta y, por otro lado, el reconocimiento de unos otros que son totalmente diferentes y no son aceptados. A los totalmente diferentes se los ve como enemigos, como amenazas. Es por esto que la pluralidad política no debe alejarse del conflicto, porque si lo hace sólo le queda caer en el “peor de los males”. La democracia debe ser vista como un poder de división del *okhlos*, donde la multitud debe declararse como tal, rechazando su incorporación al Uno, al orden.

El conflicto es constitutivo de la política, sin embargo, visiones como las de Walzer buscan cancelar esta dimensión conflictiva a partir de plantear la instauración de instituciones acordes con los postulados de la armonía y la tolerancia. Rancière y Mouffe coinciden en la necesidad de no separar al conflicto del pluralismo y de la política, pero se distancian en el momento de mostrar cómo debe ser entendida la política y cuál es rumbo que debe seguir la vida política. Esto es lo que desarrollaremos a continuación.

2. Lo político y la política

Existen muchas formas de entender lo político y por ende de plantear cual es su esencia. Muchas veces se lo vincula al Estado y a lo social, o con la política de los partidos. Una de las formas más difundidas es la que plantea que lo esencial

de lo político es la relación dicotómica entre amigo-enemigo (Schmitt; 1991), esta distinción permite separar lo político de lo no-político. Algo similar ocurre con el concepto de la política, que en muchos casos se la liga al conflicto.

Para Mouffe lo político es “la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales” (2003: 114). Mientras que la política “designa el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas, porque se ven afectadas por la dimensión de «lo político»” (2003: 114). Para ella, sólo cuando se reconoce lo político y se entiende que la política consiste en domesticar la hostilidad e intentar disminuir el antagonismo potencial existente en las relaciones humanas, se puede plantear la cuestión central de la política democrática, es decir, crear las instituciones que permitan que cuando el conflicto emerja no adopte una forma antagónica dicotómica. Esto no quiere decir que se deba llegar a un consenso sin exclusión, pues esto significaría erradicar el poder. Para Mouffe las relaciones de poder son constitutivas de lo social y de las identidades, por lo tanto, no hay hegemonía sin poder.

Otra forma de acercarnos a lo político vinculado con el tema del antagonismo es a partir del pensamiento de Carl Schmitt. Para él lo político es un campo de luchas antagónicas concretas, es decir, un campo donde surge la distinción entre amigo-enemigo, entre lo propio y lo extraño. Este tipo de distinción es similar pero claramente diferenciada de las que aparecen en otras relaciones dicotómicas valorativas como: lo bueno y lo malo, lo civilizado y lo no civilizado.

El sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, ni estéticamente feo (...) simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo (1991: 55).

La lucha antagónica es el punto más intenso y extremo de oposición y confrontación, que se puede dar entre Estados o dentro de un Estado, por lo tanto, nunca puede ser individual, sino que se da entre grupos, y el enemigo no es

cualquier adversario o competidor privado, éste debe ser un enemigo público (Schmitt; 1991: 59). La lucha no debe ser entendida como una metáfora o una ficción, es una lucha efectiva que puede llegar a provocar una pelea a muerte, estimulada por un sentimiento de coacción, donde se mata al enemigo que es quien amenaza la propia existencia.

Como vimos Mouffe retoma la propuesta de Schmitt sobre la existencia de una lucha antagónica. Sin embargo, se separa de esta postura al sostener que si bien existen antagonismos, estos deben convertirse en agonismos. La visión agonística consiste en reconocer la existencia de puntos de vista enfrentados entre sí, es decir, una diversidad de verdades que siempre estarán en conflicto, por ende no existe la Verdad. La lucha entre amigo-enemigo debe ser reemplazada por la lucha entre adversarios. Para Mouffe la política se propone la construcción de “la unidad en un contexto de conflicto y diversidad” (2003: 114), a partir de la oposición entre nosotros-ellos de un modo compatible con la democracia pluralista. Se debe construir un ellos, sin verlos como enemigos a destruir, sino como adversarios que tienen derecho a tener ideas diferentes. “Un adversario es un enemigo, pero un enemigo legítimo, un enemigo con el tenemos una base común porque compartimos una adhesión a los principios ético-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad” (Mouffe; 2003: 115). Se puede estar en desacuerdo con el adversario, sin embargo, se puede resolver el desacuerdo a partir de un “consenso conflictivo”. Un consenso conflictivo vendría a ser un acuerdo sobre los principios ético-políticos de la democracia pluralista, pero como un desacuerdo sobre en qué consiste su interpretación y su terreno de aplicación. (2003: 116). Además, se debe tener en cuenta que todo consenso es temporal y es el resultado de una hegemonía provisional (2003: 117), esto quiere decir que las creencias son contingentes y no fundamentalistas. Entonces, si bien se reconoce la legitimidad del adversario, esto no quiere decir que se renuncie a la lucha para cambiar las relaciones de poder y lograr una nueva hegemonía a partir de la implementación de nuevos valores o preceptos. La lucha siempre está y debe estar vigente.

Como vimos, para Mouffe lo político es la dimensión del antagonismo y la política es un intento de domesticar la infinitud, “la creación de la unidad en un contexto de conflicto y diversidad” (2003: 114) a partir del consenso conflictivo. La búsqueda de esta unidad es el intento de lograr una hegemonía.

Una concepción de lo político y la política que se diferencia a la de Mouffe, sin salir de los marcos del conflicto como elemento central, es la de Rancière. Él considera lo político como un concepto abarcativo en el que se da el encuentro entre dos procesos heterogéneos e incommensurables:

El primer proceso es el de *gobernar* y entraña crear el asentamiento de la comunidad, cosa que descansa en la distribución de participaciones y la jerarquía de lugares y funciones. A este proceso lo llamaré policía.

El segundo proceso es el de la *igualdad*. Consiste en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales y el intento de verificar esta suposición. El nombre correcto para ese conjunto de prácticas sigue siendo *emancipación*. [Este proceso es el de la política] (2000: 145)

Entonces, bajo la visión Rancière encontramos la distinción entre tres conceptos: lo político, la política y policía. Las prácticas de la política parten de un desacuerdo con el orden policial y buscan la emancipación, mientras que la policía está destinada a reproducir el sentido del orden cristalizado y a mantener la estabilidad de la comunidad. El acto político aparece cuando este procedimiento de reproducción es cuestionado por prácticas llevadas a cabo a partir del supuesto irrenunciable de que todos los hombres somos iguales. La policía reproduce las jerarquías, por ende la igualdad que existe bajo este orden es una igualdad falsa. Para Rancière ambos conceptos son antagónicos porque la policía daña la igualdad (2000: 146). El único universal en la política para Rancière es la igualdad, que no es un valor dado sino un universal que hay que suponer (2000: 174). A continuación veremos la forma en que Rancière entiende la igualdad y la compararemos con la propuesta de Walzer.

3. La imposibilidad de una igualdad plena

En su libro *Las esferas de la justicia* (1997) Walzer presenta una teoría pluralista de la justicia para la realización de lo que denomina “igualdad compleja”. Walzer diferencia este tipo de igualdad con la igualdad simple, para entender esta última nos sugiere:

Imaginemos una sociedad donde todo esté a la venta y todos los ciudadanos posean la misma cantidad de dinero. He de llamar a esto régimen de igualdad

simple... El régimen de igualdad simple no prevalecerá por mucho tiempo, pues el progreso posterior a la conversión, el libre intercambio en el mercado, indefectiblemente generará desigualdades en su curso... La igualdad simple requeriría de una continua intervención estatal para destruir o restringir todo incipiente monopolio o reprimir nuevas formas de predominio. Pero entonces el poder mismo del Estado se convertiría en el objeto central de la pugna competitiva (1997: 27)

Este tipo de igualdad busca una igualación al máximo, una sociedad donde todos posean la misma cantidad de riqueza económica. Para que esto sea posible sería necesario que el Estado controle todo el tiempo a los ciudadanos para que nadie saque ningún tipo de ventaja sobre los demás. Esto llevaría a una tiranía o a un totalitarismo estatal, ya que el Estado sería el único encargado de coordinar, definir y distribuir los bienes en las diversas esferas. En contraposición, la igualdad compleja no busca eliminar las diferencias sociales, es decir, no busca una igualdad de riquezas. Para Walzer, no es realista pensar en una sociedad en la que todos somos iguales al grado de contar con los mismos bienes. La igualdad compleja busca una sociedad donde existan diferencias como resultado de la distribución de los bienes sociales. “Este tipo de igualdad requiere que diferentes bienes sociales sean distribuidos, no de manera uniforme, sino en función de una diversidad de criterios que refleje la diversidad de esos bienes sociales y de las significaciones que le son atribuidas” (Mouffe: 23/10/2014). En la sociedad existen diversos bienes y cada disputa por un bien determina sus propios criterios, principios y lógicas de distribución. Cada bien social tiene una forma de distribución autónoma y no se permite que una se imponga sobre las demás, esto quiere decir que no se admite ningún tipo de dominación. Por ende, no tiene sentido hablar de sociedades justas o injustas en cuanto a la distribución de bienes sociales.

los principios de la justicia son en sí mismo plurales en su forma; que bienes sociales distintos deberían ser distribuidos por razones distintas, en arreglo a diferentes procedimientos y por distintos agentes; y de todas estas diferencias derivan de la comprensión de los bienes sociales mismos, lo cual es producto inevitable del particularismo histórico y cultural (Walzer; 1997: 19)

Para Walzer la igualdad no es entendida en términos de igualdad social absoluta. La igualdad es una igualdad compleja que tiene que ver con una forma de

distribución de bienes que no es necesariamente equitativa, sino que responde a una diversidad de criterios.

Rancière no sigue el mismo camino de Walzer para resolver el problema de la igualdad. Para él la igualdad en términos democráticos no proviene de la redistribución de bienes y tareas, ni tampoco de la equivalencia, es decir, de la igualdad jurídico-política. Está proviene de lo que él denomina “igualdad de las inteligencias” (2010: 109). Tanto la experiencia de igualdad como la de desigualdad se fundan en la lengua, en el acto de habla. Por el lado de la lógica de la igualdad todo intercambio de acto de habla implica el supuesto de que aquél al que se dirige tiene la misma capacidad de comprensión que el que emite el habla. Por el lado de la lógica de la desigualdad, está para poder ser justificada debe ser explicada a través de un acto de habla.

Para Rancière no hay una razón inmanente a la lengua, es decir, que no hay un lengua divina o universal. La idea de lengua universal está vinculada a una razón universal, a un conocimiento objetivo, a la existencia de una razón inmanente que reproduce las desigualdades. Esto es contrario a lo que sostiene Rancière, ya que para él la lengua es arbitraria, “la arbitrariedad de la lengua que cada sujeto razonable traspasa a otro sujeto razonable” (2010: 110). Esto implica una voluntad de sentido que involucra “un querer decir y un querer escuchar” (2010: 109) y pone en una relación de igualdad a los sujetos en tanto seres de razón.

Esta es una igualdad que se revela y se actualiza en cada acto de habla, pertenece a un orden de la experiencia que no es sustancial, ni obedece a una repartición de bienes. Esta es una igualdad que desnaturaliza el orden y va en contra del que intenta mantener este orden, que vendría a ser la policía. Así pues, la igualdad democrática es la igualdad de los seres hablantes y “Una comunidad de iguales es una comunidad inconsistente de hombres trabajando por la creación continua de la igualdad” (2010: 112), tomando siempre en cuenta el conflicto y la lucha como algo latente. Para Rancière la igualdad se presenta en ciertos momentos o experiencias donde la lucha por alcanzarla se activa, estos son los momentos en que igualdad llega a ser, este es el momento de realización de la política.

Conclusión

Como vimos, los planteamientos de Mouffe y Rancière son radicales, ya que se alejan del consenso racional al sostener que la pluralidad política tiene como punto central el conflicto. En cambio, visiones como las de Walzer eliminan el poder, o la lucha por él, y moralizan la política al sugerir como solución de la pluralidad el consenso racional. Este consenso se lograría a partir del respeto por la diversidad de valores que deben pasar por un proceso de deliberación para llegar a un acuerdo, sin necesidad de caer en el enfrentamiento y sin permitir que las pasiones se impongan. En ambas visiones se reconoce la existencia de una multiplicidad de valores y perspectivas, sin embargo, en lo que se distancian es que para Mouffe y Rancière el pluralismo requiere del antagonismo, mientras que para la otra postura se debe llegar a un acuerdo racional sin antagonismos. Mouffe plantea salir de la dimensión de lo político amigo-enemigo, pero sin dejar de lado el conflicto entre sujetos antagónicos; mientras que Rancière sostiene que lo político es el lugar del conflicto entre dos procesos antagónicos. Por otro lado, la forma en que entienden la política no concuerda: para Mouffe la política pretende generar la unidad en el conflicto, mientras que para Rancière la política es el proceso de subversión de los mecanismos policiales, por ende, busca enfrentarse al orden que controla. Finalmente, tanto la propuesta de Walzer como la de Rancière no creen en la posibilidad de una igualdad social total. Para Walzer el camino es la igualdad compleja, como formas diversas de distribución de los bienes sociales que exige contemplar la pluralidad de los valores culturales, de este modo se evita que algún poder se convierta en absoluto. En cambio para Rancière la igualdad se presenta en ciertos momentos o experiencias donde la lucha por alcanzarla se activa, estos son los momentos en que la igualdad llega a *ser*.

Si bien en ninguno de los autores se puede encontrar una visión que busque o reconozca un *telos* político, en los tres se puede identificar un horizonte de la política. El horizonte de Walzer está atado al reconocimiento de la pluralidad y la tolerancia, mientras que el horizonte de Rancière y Mouffe están enlazados con el conflicto. Los tres sostienen que no existe una razón inmanente, un universalismo fundamentalista y, más bien, señalan que son las experiencias que llevan a una continua actualización de la política.

Bibliografía

De la Camara, María Luisa. (2007) “En tiempo de guerra: un estudio sobre Michael Walzer”. En: *Fragmentos de Filosofía N° 5*. Universidad de Sevilla.

Mouffe, Chantal. (2003) “Para un modelo agonístico de la democracia”. En: *La Paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.

Mouffe, Chantal. (2011) Entrevista con Chantal Mouffe: “El pluralismo va ligado a la aceptación del conflicto”. Barcelona: *Metrópolis N° 80*.

Rancière, Jacques. (2000) “Política, identificación y subjetivación”. En: Ardití, Benjamín (ed.). *El reverso de la diferencia. Identidad y Política*. Caracas: Nueva Sociedad.

Rancière, Jacques. (2010) *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.

Schmitt, Carl. (1991) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Walzer, Michael. (1997) *Las esferas de la justicia*. México DF: FCE.

Walzer, Michael. (2012) *Nación y Universo*. La Paz: Autoderminación.