

Per a una política d'identitat democràtica

Chantal Mouffe

Durant les darreres dècades, la tendència a confiar en categories com ara «naturalesa humana», «raó universal» i «subjecte autònom racional» ha estat qüestionada cada cop amb més força. Des de diversos punts de vista, molt diferents pensadors han criticat la idea d'una naturalesa humana universal, d'un canón universal de racionalitat a través del qual aquella naturalesa podria ser coneguda, així com la possibilitat d'una veritat universal. Una tal crítica del racionalisme i de l'universalisme, conceptuada sovint com a «postmoderna», és considerada per alguns autors, com Jürgen Habermas, com una amenaça per a l'ideal democràtic modern. Aquests autors sostenen que hi ha un lligam necessari entre el projecte democràtic de la Il·lustració i la seva consideració epistemològica, i que, com a

conseqüència, criticar el racionalisme i l'universalisme significa soscavar les bases mateixes de la democràcia. Això explica l'hostilitat de Habermas i dels seus seguidors davant de les diferents formes de postmarxisme, postestructuralisme i postmodernisme.

Tinc la intenció de dissentir d'aquesta tesi i d'argumentar que només és possible assolir la naturalesa d'allò polític, així com reformular i radicalitzar el projecte democràtic de la Il·lustració, quan s'extreuen totes les implicacions de la crítica de l'essencialisme –la qual constitueix el punt de convergència de tots els anomenats «posts». Crec que és urgent d'adonar-se que el marc universalista i racionalista, dins del qual va ser formulat aquest projecte, avui ha esdevingut un obstacle per a una comprensió adequada de l'escenari actual de la política democràtica. Caldria renunciar a aquest marc, i això pot fer-se sense que calgui abandonar l'aspecte polític de la Il·lustració que representa la revolució democràtica.

Seguirem, en aquest aspecte, la iniciativa de Hans Blumenberg, el qual, en el seu llibre *Die Legitimität der Neuzeit*, distingeix dues lògiques diferents dins de la Il·lustració: una, d'autoafirmació (política), i una altra, d'autofonamentació (epistemològica). D'acord amb Blumen-

Chantal Mouffe és Senior Research Fellow en el Center for the Study of Democracy de la Universitat de Westminster de Londres. Ha estat l'editora de *Gramsci and Marxist Theory* (1979), *Dimensions of Radical Democracy* (1992) i *Deconstruction and Pragmatism* (1996), a més de coautora, amb Ernesto Laclau, de *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (1985), i autora de *The Return of the Political* (1993) i *The Challenge of Carl Schmitt* (1999).

berg, aquestes dues lògiques han estat articulades històricament, però no hi ha, entre elles, una relació necessària, de forma que poden separar-se perfectament. Per això és possible distingir entre el que és autènticament modern –la idea d’autoafirmació– i el que és merament la «reocupació» d’una posició medieval, és a dir, l’intent de donar una resposta moderna a una qüestió premoderna. Segons la perspectiva de Blumenberg, el racionalisme no és quelcom essencial a la idea d’autoafirmació, sinó un residu de la problemàtica absolutista medieval. Aquesta il·lusió de proveir-se del propi fonament, il·lusió que acompanya la comesa d’alliberament de la teologia, hauria de ser aleshores abandonada i la raó moderna reconeixeria els seus límits. De fet, és només quan s’adapta al pluralisme i accepta la impossibilitat d’un control total i d’una harmonia final que la raó moderna s’allibera de la seva herència premoderna.

Aquesta proposta revela la inadequació de la noció de «postmodernitat» quan és usada per a referir-se a un període històric completament diferent que signifiqui una ruptura amb la modernitat. Quan ens adonem que el racionalisme i l’universalisme abstracte, lluny de ser constitutius de la raó moderna, eren de fet reocupacions de la posició premoderna, esdevé clar que qüestionar-los no implica rebutjar la modernitat, sinó admetre les potencialitats que ja hi eren inscrites des del començament. Això també ens ajudarà a entendre perquè la crítica de l’aspecte epistemològic de la Il·lustració no qüestiona del seu aspecte polític d’autoafirmació, sinó que, ben al contrari, pot ajudar a enfortir el projecte democràtic.

LA CRÍTICA DE L’ESSENCIALISME

Un dels avenços fonamentals del que he anomenat la crítica de l’essencialisme ha estat la ruptura amb la categoria de subjecte com a entitat racional transparent que pogués aportar un sentit homogeni a tot el camp de la seva conducta per ser la font de les seves accions. La psicoanàlisi ha mostrat que la personalitat, en lloc d’estar organitzada al voltant de la transparència d’un *ego*, està estructurada en una sèrie de nivells que es troben fora de la consciència i de la racionalitat dels agents. Això, de fet, ha desacreditat la idea del caràcter necessàriament unificat del subjecte. La tesi central de Freud consisteix en què la ment humana està necessàriament sotmesa a una divisió en dos sistemes, un dels quals ni és ni pot ser conscient. L’autodomini del subjecte, un tema central de la filosofia moderna, és precisament allò que, segons argumenta, no pot ser assolit mai. Lacan, tot seguint Freud i desenvolupant la seva intuïció, ha mostrat la pluralitat de registres que travessen qualsevol identitat –el Simbòlic, el Real i l’Imaginari– i el lloc del subjecte com el lloc d’una absència que, tot i ser representada dins de l’estructura, és el lloc buit que, al mateix temps, subverteix i és la condició de la constitució de qualsevol identitat. La història del subjecte és la història de les seves identifications, de forma que no hi ha cap identitat amagada, més enllà de la més recent, que hagi de ser alliberada. Hi ha, així, un doble moviment. D’una banda, un moviment de descentrament que impedeix la fixació d’una sèrie de posicions a l’entorn d’un punt preconstituït. D’una altra, i com a resultat d’aquesta no-fixesa

essencial, el moviment oposat: la institució de punts nodals, fixacions parcials que limiten el flux d'allò significat pel significant. Ara bé, la dialèctica de no-fixesa / fixació només és possible perquè la fixesa no és pas donada per avançat, perquè cap centre de la subjectivitat no precedeix les identificacions del subjecte.

Crec que és important emfasitzar que una tal crítica de les identitats essencials no està limitada a un cert corrent de la teoria francesa, sinó que es troba en les filosofies més importants del segle XX. Per exemple, en la filosofia del llenguatge del darrer Wittgenstein també trobem una crítica de la concepció racionalista del subjecte que indica que el més recent no pot ser la font de significats lingüístics, ja que és per mitjà de la participació en diferents jocs lingüístics que el món se'ns revela. Trobem la mateixa idea en l'hermenèutica filosòfica de Gadamer, en la tesi segons la qual existeix una unitat fonamental entre pensament, llenguatge i món, i és dins del llenguatge que es constitueix l'horitzó del nostre present. Una crítica semblant de la centralitat del subjecte i del seu caràcter unitari en la filosofia moderna pot trobar-se en diferents formes en molts altres autors, cosa que ens permet afirmar que, lluny de ser limitada al postestructuralisme o al postmodernisme, la crítica de l'essencialisme constitueix el punt de convergència dels més importants corrents filosòfics actuals.

ANTI-ESSENCIALISME I POLÍTICA

En *Hegemony and Socialist Strategy*, vam intentar dibuixar les conseqüències d'a-

questa crítica de l'essencialisme per a una concepció radical de la democràcia, articulant alguna de les seves perspectives amb la concepció gramsciana d'hegemonia. Això ens va conduir a plantejar la qüestió del poder i de l'antagonisme, així com el seu caràcter indefugible en el nucli del nostre enfocament. Una de les principals tesis del llibre és que l'objectivitat social està constituïda a través d'actes de poder. Això significa que qualsevol objectivitat social, en el fons, és política i que ha de mostrar les traces de l'exclusió que governa la seva constitució: és el que, tot seguint Derrida, hem anomenat el seu «exterior constitutiu» [*constitutive outside*]. Ara bé, si un objecte ha inscrit en el seu propi ésser quelcom altre de si mateix i si, com a resultat, qualsevol cosa és construïda com a diferència, el seu ésser no pot ser concebut com a pura «presència» o «objectivitat». Això indica que la lògica de la constitució d'allò social és incompatible amb l'objectivisme i l'essencialisme dominants en les ciències socials i en el pensament liberal.

El punt de convergència —o, més aviat, de col·lapse mutu— entre objectivitat i poder és el que hem anomenat «hegemonia». Aquesta forma de plantejar el problema indica que el poder no hauria de ser concebut com una relació externa que té lloc entre dues identitats preconstituïdes, sinó, més aviat, com a constructor de les pròpies identitats. Això és realment decisiu, perquè si l'«exterior constitutiu» és present en l'interior com a possibilitat sempre real, en aquest cas l'interior mateix esdevé una disposició purament contingent i reversible (en d'altres paraules: la disposició hegemònica no pot reclamar cap altra font de validesa que el poder bàsic en el qual

està instal·lada). L'estructura de mera possibilitat de qualsevol ordre objectiu que es revela en la seva naturalesa merament hegemònica es mostra en les formes assumides per la subversió del signe (és a dir, de la relació significant/significat). Per exemple, el significant «democràcia», quan està lligat a un cert significat en un discurs que el relaciona amb l'«anticomunisme», és molt diferent de quan està lligat a un altre significat en un discurs que participa d'una clara intenció antifeixista. De la mateixa manera que no hi ha un substrat comú entre aquestes articulacions contradictòries, tampoc no hi ha forma de subsumir-les en una objectivitat més profunda que en reveli l'autèntica i més pregonia essència. Això explica el caràcter constitutiu i irreductible de l'antagonisme.

Les conseqüències d'aquestes tesis per a la política són transcendents. Per exemple, d'acord amb aquesta perspectiva, la pràctica política en una societat democràtica no consisteix a defensar els drets d'identitats preconstituïdes, sinó, més aviat, a constituir aquestes mateixes identitats en un terreny precari i sempre vulnerable. Un enfocament d'aquesta índole implica un desplaçament de les relacions tradicionals entre «democràcia» i «poder». Segons una concepció socialista tradicional, una societat serà més democràtica com menys poder hi sigui constitutiu de les relacions socials. Ara bé, si acceptem que les relacions de poder són constitutives d'allò social, aleshores la principal qüestió d'una política democràtica no és com eliminar el poder, sinó com constituir formes de poder que siguin compatibles amb valors democràtics. Reconèixer l'existència de relacions de poder i la necessitat de transformar-les, al mateix

temps que hom renuncia a la il·lusió de què podríem alliberar-nos completament del poder, això és el que és específic del projecte de «democràcia radical i plural» que estem defensant.

Un altre caràcter distintiu de la nostra perspectiva afecta la qüestió de la desuniversalització del subjecte polític. La nostra intenció és trencar amb qualsevol forma d'essencialisme. No només amb l'essencialisme que travessa, en gran part, les categories bàsiques de la sociologia moderna i del pensament liberal, i d'acord amb el qual qualsevol identitat social està perfectament definida en el procés històric de desplegament del seu ésser, sinó també amb la seva forma diametralment oposada: un cert tipus d'extrema fragmentació postmoderna d'allò social que refusa donar als fragments cap mena d'identitat relacional. Una tal opinió ens deixa amb una multiplicitat d'identitats sense cap denominador comú i impossibilita distingir entre diferències que existeixen, però que no haurien d'existir, i diferències que no existeixen, però que haurien d'existir. En d'altres paraules, posar exclusivament l'èmfasi en l'heterogeneïtat i la incommensurabilitat ens impedeix reconèixer que certes diferències es construeixen com a relacions de subordinació i, per tant, que haurien de ser recusades per una política democràtica radical.

DEMOCRÀCIA I IDENTITAT

Després d'haver donat un breu esbós de les principals tesis de la nostra perspectiva antiessencialista i de les seves implicacions generals per a la política, ara m'agradaria concentrar-me en alguns problemes espe-

cífics que afecten la construcció d'identitats democràtiques. Examinarem com una tal qüestió pot formular-se dins d'un marc que trenca amb la tradicional problemàtica racionalista liberal i que incorpora alguns aspectes crucials de la crítica de l'essencialisme. Un dels principals problemes del marc liberal és que redueix la política al càlcul d'interessos. Els individus són presentats com a actors racionals moguts per la recerca de maximització dels seus propis interessos. És a dir, que són considerats com a actors, en el camp polític, de forma bàsicament instrumental. La política és concebuda segons un model elaborat per estudiar l'economia, com un mercat interessat pel repartiment de recursos en el qual els compromissos es barregen amb els interessos, definits aquests amb independència de la seva articulació política. Uns altres liberals, aquells que es rebel·len contra aquest model i que pretenen crear un lligam entre política i moralitat, creuen que és possible crear un consens racional i universal per mitjà de la lliure discussió. Creuen que, si hom relega les opcions de dissens a l'esfera privada, seria suficient un acord racional sobre els principis per administrar el pluralisme de les societats modernes. Per a tots dos tipus de liberals, però, allò que té a veure amb les passions, amb els antagonismes, allò que pot comportar violència, és vist com a arcaic i irracional: com a residus d'una època passada en la qual el «dolç comerç» encara no havia establert la preeminència dels interessos per sobre de les passions.

Aquest intent d'anihilar allò polític, tanmateix, està condemnat al fracàs perquè, d'aquesta manera, no pot pas ser domesticat. Cam va assenyalar Carl Schmitt,

allò polític pot extreure la seva energia de les més diverses fonts i pot emergir a partir de relacions socials molt diferents: religioses, morals, econòmiques, entre d'altres. Allò polític té a veure amb la dimensió de l'antagonisme que està present en les relacions socials, amb la possibilitat, sempre present, que una relació «nosaltres» / «ells» sigui construïda en termes d'«amic» / «enemic». Negar aquesta dimensió antagonista no implica fer-la desaparèixer, sinó que només condueix a la impotència de reconèixer les seves diferents manifestacions i d'ocupar-se'n. Aquesta és la raó per la qual una perspectiva democràtica necessita adaptar-se a l'indelegible caràcter de l'antagonisme. Una de les seves comeses principals consisteix a preveure com és possible evitar les tendències a l'exclusió que estan presents en qualsevol construcció d'identitats col·lectives.

Per tal de clarificar la perspectiva que estic exposant, proposo distingir entre «allò polític» i «política». Amb «allò polític», em refereixo a la dimensió antagonista que és inherent a qualsevol societat humana, un antagonisme que, com he dit, pot prendre diferents formes i pot emergir en diverses relacions socials. D'altra banda, la «política» es refereix al conjunt de pràctiques, discursos i relacions que pretenen establir un cert ordre i organitzar la coexistència humana sota condicions que siguin sempre potencialment conflictives perquè estan afectades per la dimensió d'«allò polític». Aquesta perspectiva pretén mantenir units els dos sentits de *polemos* i de *polis* dels quals es deriva la idea de política, cosa que em sembla crucial si volem ser capaços de protegir i de consolidar la democràcia.

A l'hora d'examinar aquesta qüestió, és particularment útil el concepte d'«exterior

constitutiu» al qual m'he referit abans. Tal com ha estat elaborat per Derrida, el propòsit n'és destacar el fet que la creació d'una identitat implica l'establiment d'una diferència, la qual és sovint construïda sobre la base d'una jerarquia: per exemple, entre forma i matèria, negre i blanc, home i dona, etc. Un cop hem entès que qualsevol identitat és relacional i que l'afirmació d'una diferència és una precondition per a l'existència de qualsevol identitat (és a dir, que la percepció de quelcom «altre» constituirà el seu «exterior»), aleshores podem començar a entendre perquè una tal relació sempre pot esdevenir el fonament de la producció de l'antagonisme. De fet, quan s'arriba a la creació d'una identitat col·lectiva, bàsicament a la creació d'un «nosaltres» per la seva demarcació respecte d'un «ells», sempre hi ha la possibilitat que la relació «nosaltres i ells» arribi a ser una relació d'«amic i enemic», és a dir, una relació antagonista. Això s'esdevé quan l'«altre», considerat fins aleshores simplement com a diferent, comença a ser percebut com algú que posa en qüestió la nostra identitat i amenaça la nostra existència. A partir d'aquest moment, qualsevol forma de relació «nosaltres i ells», sigui religiosa, ètnica, econòmica o de qualsevol altra mena, esdevé política.

És només quan reconeixem aquesta dimensió d'«allò polític» i entenem que la «política» consisteix a domesticar l'hostilitat i a intentar defugir l'antagonisme potencial que existeix en les relacions humanes, que podem plantejar la qüestió fonamental de la política democràtica. Aquesta qüestió, a diferència dels racionalistes, no consisteix en com arribar a un consens racional assolit sense exclusió o,

per dir-ho amb unes altres paraules, no consisteix en com establir un «nosaltres» que no tingui un corresponent «ells». Això és impossible, ja que no pot haver-hi un «nosaltres» sense un «ells». El repte és com establir aquesta discriminació «nosaltres» / «ells» de forma que sigui compatible amb una democràcia pluralista.

En l'esfera de la política, això pressuposa que l'«altre» ja no és vist com un enemic que cal destruir, sinó com un «adversari», és a dir, com algú amb les idees del qual ens enfrontarem, però al qual no qüestionarem el dret de defensar-les. La primera comesa de la política democràtica no és pas eliminar les passions ni relegar-les a l'esfera privada per tal de fer possible un consens racional, sinó mobilitzar aquestes passions de forma que fomentin estratègies democràtiques. Lluny de posar en perill la democràcia, la confrontació agonística és, de fet, la condició mateixa de la seva existència.

L'especificitat de la democràcia moderna rau en el reconeixement i la legitimació del conflicte i en el refús a suprimir-lo per la imposició d'un ordre autoritari. Trençant amb la representació simbòlica de la societat com un cos orgànic—que és característica de la forma holística d'organització social—, una societat democràtica deixa lloc per a l'expressió d'interessos i valors en conflicte. Per aquest motiu, una democràcia pluralista no només requereix el consens pel que fa a una sèrie de principis comuns eticopolítics, sinó també la presència del dissens i d'institucions a través de les quals unes tals divisions puguin manifestar-se. Aquesta és la raó de què la seva supervivència depengui de les identitats col·lectives formades al voltant de posicions clarament diferenciades, així

com de la possibilitat d'escollir entre alternatives reals. La dilució de les fronteres polítiques entre dreta i esquerra, per exemple, impedeix la creació d'identitats polítiques democràtiques i alimenta el desencant pel que fa a la participació política. Això prepara el terreny per a les diverses formes de política populista articulades a l'entorn de qüestions nacionalistes, religioses o ètniques. Quan la dinàmica agonística del sistema pluralista és entrebancada per l'absència d'identitats democràtiques amb les quals cadascú pugui identificar-se, hi ha el perill que això multipliqui les confrontacions respecte de les identitats essencialistes i els valors morals innegociables.

Un cop és reconegut que qualsevol identitat és relacional i que es defineix en termes de diferència, com podem defugir la possibilitat d'exclusió que comporta? En aquest sentit, pot ajudar-nos, encara un cop més, la noció de l'«exterior constitutiu». Posar l'èmfasi en el fet que l'exterior és constitutiu revela la impossibilitat d'establir una distinció absoluta entre interior i exterior. L'existència de l'altre esdevé condició de possibilitat de la meua pròpia identitat: sense l'altre, jo no puc tenir una identitat. Per això, qualsevol identitat està indefugiblement desestabilitzada per la seva exterioritat, i la interioritat apareix com quelcom sempre contingent. Aquestes qüestions bloquegen qualsevol concepció essencialista de la identitat i impossibiliten qualsevol intent de definir la identitat o l'objectivitat de forma concloent. Ja que l'objectivitat depèn sempre d'una alteritat absent, sempre és necessàriament contestada i contaminada per aquesta alteritat. La identitat, doncs, no pot pertànyer a una persona sola, i ningú no pertany a una identitat

simple. Encara podem anar més lluny i argumentar que no només no hi ha identitats «naturals» i «originals», ja que cada identitat és el resultat d'un procés constituent, sinó que aquest mateix procés ha de ser considerat com un procés d'hibridació i nomadisme permanents. La identitat, de fet, és el resultat d'un conjunt d'interaccions que tenen lloc dins d'un espai els contorns del qual no són clarament definits. Nombrosos estudis feministes i investigacions inspirades en la perspectiva «postcolonial» han mostrat que aquest procés és sempre un procés «sobredeterminat» que estableix lligams molt intricats entre les diverses formes d'identitat i una complexa xarxa de referències. Per tal d'assolir una definició apropiada d'identitat, necessitem tenir en compte la multiplicitat de discursos i alhora l'estructura de poder que els afecta, així com la complexa dinàmica de complicitat i resistència subjacent a les pràctiques en les quals aquesta identitat està implicada. En lloc de considerar les diferents formes d'identitat com la fidelitat a un lloc o com una propietat, hauríem d'adonar-nos que són allò que està en joc en qualsevol conflicte de poder.

Allò que comunament anomenem «identitat cultural» és, al mateix temps, l'escena i l'objecte de conflictes polítics. L'existència social d'un grup necessita un tal conflicte. És un dels principals espais en els quals s'exerceix l'hegemonia, perquè la definició de la identitat cultural d'un grup, en referència a un sistema específic de relacions socials contingents i particulars, té un paper protagonista en la creació de «punts nodals hegemònics». Aquests defineixen parcialment el significat d'una «cadena significant», de forma que ens

permeten controlar el flux de significants i, temporalment, el camp discursiu.

Pel que fa a la qüestió de les identitats «nacionals» –tan crucials avui un altre cop–, la perspectiva basada en l'hegemonia i en l'articulació ens permet lluitar com unes feres amb la idea d'allò nacional i copsar la importància d'aquest tipus d'identitat, en lloc de rebutjar-la en nom de l'antiessencialisme o com a part d'una defensa de l'universalisme abstracte. És molt perillós ignorar la fortíssima inversió libidinal que pot ser mobilitzada pel significat «nació» i és fútil esperar que qualsevol identitat nacional pugui ser substituïda per les anomenades identitats «postconvencionals». La lluita contra el tipus exclusiu de nacionalisme ètnic només pot dur-se a terme quan hom articula un altre tipus de nacionalisme, un nacionalisme «cívic» explícitament lleial amb els valors específics de la tradició democràtica i amb les formes de vida que li són constitutives.

Contràriament al que s'afirma sovint –si prenem, per exemple, el cas d'Europa–, no crec que la solució sigui la creació d'una identitat «europea», concebuda com una identitat homogènia que podria reemplaçar qualsevol altra identificació i lleialtat. Si ens en fem una idea, però, en termes d'«aporia», en termes del «doble genitiu» que va suggerir Derrida a *The Other Heading*, aleshores la noció d'identitat europea podria ser el catalitzador d'un procés prometedor, gens diferent del que Merleau-Ponty va anomenar «universalisme lateral», que impliqués l'arribada de l'universal al nucli més íntim de les especificitats i de les diferències i que s'inscrigués en un pla de respecte per la diversitat. De fet, si concebem aquesta identitat europea com una «diferència res-

pecte d'un mateix», aleshores ens podem representar una identitat que doni cabuda a l'alteritat, que demostrï la porositat de les seves fronteres i que s'obri cap a aquell exterior que la fa possible. Acceptant que només la hibridació ens crea com a entitats separades, s'afirma i se sosté el caràcter nòmada de tota identitat.

Suggereixo que, resistint la temptació, sempre present, de construir la identitat en termes d'exclusió i reconeixent que les identitats contenen una multiplicitat d'elements i que aquests són dependents i interdependents, una política democràtica modulada per una perspectiva antiessencialista pot defugir el potencial de violència que existeix en qualsevol construcció d'identitats col·lectives i pot crear les condicions per a un pluralisme autènticament «agonístic». Un tal pluralisme està ancorat en el reconeixement de la multiplicitat dins d'un mateix i de les posicions contradictòries que aquesta multiplicitat comporta. La seva acceptació de l'altre no consisteix merament a tolerar les diferències, sinó a celebrar-les positivament a causa del reconeixement que, sense alteritat, cap identitat no podria mai autoafirmar-se. Això constitueix, també, un pluralisme que valora la diversitat i el dissens, tot reconeixent-hi l'autèntica condició de possibilitat d'una vida esforçadament democràtica.

Traducció de Xavier Antich

«For a Politics of Democratic Identity» va ser la conferència amb què Chantal Mouffe va participar en el seminari «Globalització i diferenciació cultural», organitzat pel Museu d'Art Contemporani de Barcelona (MACBA) durant el mes de març de 1999. Agraïm a Manuel J. Borja-Villel, el seu director, l'autorització per traduir el text.