

Prácticas artísticas y democracia agonística

Chantal Mouffe

Museu d'Art Contemporani de Barcelona
Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona
Barcelona; Bellaterra (Cerdanyola del Vallès), 2007

Consejo asesor de la colección ContraTextos:

Manuel J. Borja-Villel, Rafael Grasa, Clata Plasencia, Magda Polo, Jorge Ribalta y Gerard Vilar

© Chantal Mouffe

Chantal Mouffe: "Every Form of Art has a Political Dimension": Interview with Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph, and Thomas Keenan", *Grey Room*, n° 2 (Winter 2001), pp. 98-125. © 2001 by *Grey Room*, Inc. and the Massachusetts Institute of Technology.

© de esta edición, Museu d'Art Contemporani de Barcelona y Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona

Traducciones de Jordi Palou (*Por una política de identidad democrática*) y Carlos Manzano (*La dimensión política de las formas artísticas y Prácticas artísticas y política democrática en una era pospolítica*)

Edición:

Museu d'Art Contemporani de Barcelona

Plaça dels Àngels, 1

08001 Barcelona. Spain

<http://www.macba.es>

publicacions@macba.es

ISBN 978-84-89771-41-3

Universitat Autònoma de Barcelona

Servei de Publicacions

08193 Bellaterra (Barcelona). Spain

<http://publicacions.uab.es>

sp@uab.es

ISBN 978-84-490-2492-4

Impreso en España - Printed in Spain

Universitat Autònoma de Barcelona

Servei de Publicacions

Depósito Legal: B-30.948-2007

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro puede ser reproducido sin el permiso previo y por escrito del editor.

Índice

Introducción	9
Por una política de identidad democrática	11
La dimensión política de las formas artísticas. Chantal Mouffe, entrevistada por Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph y Thomas Keenan	25
Prácticas artísticas y política democrática en una era pospolítica	59
Selección bibliográfica	71

Introducción

Este volumen presenta una breve selección de textos de Chantal Mouffe que trazan un recorrido discursivo desde el campo de la filosofía política hasta el análisis o comentario político de las prácticas artísticas.

Chantal Mouffe no es una pensadora del ámbito propiamente cultural, sino que es conocida sobre todo como una gran renovadora del pensamiento de izquierda socialista, o postsocialista, desde la publicación, junto con Ernesto Laclau, de *Hegemonía y estrategia socialista* en 1985. Este libro sentó las bases del programa de la democracia radical. Desde entonces su trabajo ha despertado gran atención en el campo cultural, al menos en aquellos sectores más comprometidos con una politización de las prácticas y con la contribución desde la especificidad artística y cultural al proyecto de radicalización democrática. El papel constituyente de lo artístico en la esfera pública moderna hace que la reflexión sobre el futuro de la democracia sea indisociable de las prácticas culturales. Por ello, Mouffe ha sido siempre receptiva a las demandas procedentes del campo artístico, en principio ajeno a su ámbito de estudio.

Este volumen arranca con una conferencia de 1999, que es una crítica a nociones esencialistas de la identidad y la subjetividad como fundamento de toda política comprometida con el proyecto de la Ilustración, y concluye con la defensa de un pluralismo *agonístico*, que entiende que la cuestión principal de la política democrática no es eliminar el poder sino constituir formas de poder más compatibles con los valores democráticos. El término griego *agon* abarca varios sentidos, en particular el de lucha o competición tanto en el plano verbal como físico. El modelo agonístico de democracia postulado por Mouffe defiende que la política democrática consiste en transformar el antagonismo social en *agonismo*, es decir,

transformar la lucha entre enemigos en una lucha entre adversarios. Esto implica el reconocimiento de la imposibilidad de un consenso sin exclusión, lo cual obliga a mantener viva la controversia inherente a la democracia.

El segundo ensayo es una conversación de 2000, en la que Mouffe vincula algunas de las tesis de su libro *El retorno de lo político* y su trabajo sobre Carl Schmitt y los límites del liberalismo en un debate que intenta vincular la teoría política y las prácticas artísticas y culturales. El último de los escritos, de 2006, atiende a algunas prácticas artísticas de intervención política surgidas en los últimos años, que forman parte del amplio movimiento crítico con los efectos sociales del capitalismo global como ejemplo de intervenciones afines al programa de la democracia radical y como ejemplos de intervenciones *agonistas* en el espacio público. La autora concluye con una defensa de tales prácticas como contribuciones a hacer patente el disenso frente a la hegemonía dominante.

Por una política de identidad democrática*

En las últimas décadas, la posibilidad de contar con categorías como la «naturaleza humana», la «razón universal» y el «sujeto autónomo racional» se ha puesto en duda cada vez con mayor frecuencia. Desde distintos puntos de vista, pensadores muy diversos han criticado la idea de una naturaleza humana universal, de un canon universal de racionalidad a través del cual pueda conocerse dicha naturaleza, así como la posibilidad de una verdad universal. Esta crítica del racionalismo y del universalismo, a la que a veces se califica de «posmoderna», es considerada por autores como Jürgen Habermas una amenaza al ideal democrático moderno. Afirman que existe un vínculo necesario entre el proyecto democrático de la Ilustración y su enfoque epistemológico y que, por consiguiente, criticar el racionalismo y el universalismo significa socavar los propios cimientos de la democracia. Esto explica la hostilidad de Habermas y sus discípulos hacia las distintas formas de posmarxismo, posestructuralismo y posmodernismo.

Mi propósito aquí es discrepar de esta tesis y sostener que solo sacando todas las consecuencias de la crítica al esencialismo –que constituye el punto de convergencia de todas las llamadas tendencias «post»– será posible captar la naturaleza de lo político y reformular y radicalizar el proyecto democrático de la Ilustración. Creo que resulta apremiante comprender que

* Conferencia pronunciada el 20 de marzo de 1999 en el marco del seminario *Globalización y diferenciación cultural*, organizado por el Museu d'Art Contemporani de Barcelona y el Centre de Cultura Contemporània de Barcelona.

el marco racionalista y universalista en el que ese proyecto fue formulado se ha convertido hoy en un obstáculo para la adecuada comprensión de la etapa actual de la política democrática. Este marco debería descartarse, y esto puede hacerse sin tener que abandonar el aspecto político de la Ilustración, representado por la revolución democrática.

En esta cuestión deberíamos seguir el ejemplo de Hans Blumenberg, que en su libro *Die Legitimität der Neuzeit* [La legitimidad de la Era Moderna]¹ distingue dos lógicas distintas en la Ilustración, una de «autoafirmación» (política) y otra de «autofundamentación» (epistemológica). Según Blumenberg, estas dos lógicas han estado articuladas históricamente, pero no existe necesariamente una relación entre ambas y pueden separarse sin problemas. Por consiguiente, es posible discriminar entre lo que es realmente moderno –la idea de «autoafirmación»– y lo que es meramente una «reocupación» de una postura medieval; es decir, un intento de dar una respuesta moderna a una pregunta premoderna. Según Blumenberg, el racionalismo no forma parte esencial de la idea de autoafirmación, sino que es un residuo de la problemática absolutista medieval. Esta ilusión autofundamentadora –inseparable de su esfuerzo por liberarse de la teología– tendría que abandonarse en nuestros días; la razón moderna debería reconocer sus límites. Solo cuando acepte el pluralismo y la imposibilidad del control total y de la armonía final se liberará la razón moderna de su legado premoderno.

Este enfoque pone de manifiesto lo inadecuado del término «posmodernidad» cuando se usa para designar un periodo histórico completamente distinto que significaría una ruptura con la modernidad. Cuando caemos en la cuenta de que el racionalismo y el universalismo abstracto, lejos de ser elementos constitutivos de la razón moderna, eran en realidad reocupaciones de posiciones premodernas, está claro que cuestionarlos no implica rechazar la

¹ Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Fráncfort: Suhrkamp, 1999.

modernidad, sino aceptar las posibilidades inscritas en ella desde el principio. Esto también nos ayuda a comprender por qué la crítica del aspecto epistemológico de la Ilustración no cuestiona su aspecto político de autoafirmación sino que, por el contrario, puede contribuir a fortalecer el proyecto democrático.

La crítica del esencialismo

Uno de los avances fundamentales de lo que he llamado la crítica del esencialismo ha sido la ruptura con la categoría del sujeto como entidad transparente racional que podía transmitir un significado homogéneo en el campo total de su conducta al ser el origen de sus propias acciones. El psicoanálisis ha demostrado que la personalidad, en lugar de estar organizada en torno a la transparencia de un ego, se estructura en varios niveles que se encuentran fuera de la conciencia y la racionalidad del sujeto. Por lo tanto, ha desacreditado la idea del carácter necesariamente unitario del sujeto. La principal afirmación de Freud es que la mente humana está sujeta necesariamente a una división entre dos sistemas, uno de los cuales no es ni puede ser consciente. El autodomínio del sujeto –un tema central de la filosofía moderna– es precisamente lo que, según él, nunca puede alcanzarse. Siguiendo a Freud y ampliando su perspectiva, Lacan puso de manifiesto la pluralidad de registros –lo simbólico, lo real y lo imaginario– que permean toda identidad, así como el lugar del sujeto como el lugar de la carencia que, a pesar de estar representado dentro de la estructura, es el lugar vacío que subvierte al mismo tiempo y la condición de la constitución de cualquier identidad. La historia del sujeto es la historia de sus identificaciones y no hay ninguna identidad oculta que rescatar más allá de estas últimas. Hay, pues, un doble movimiento. Por una parte, un movimiento de descentramiento que impide la fijación de un conjunto de posiciones en torno a un punto preconstituido. Por otra, y como resultado de esta no fijación esencial, tiene

lugar el movimiento opuesto: la institución de puntos nodales, fijaciones parciales que limitan el flujo del significado bajo el significante. No obstante, la dialéctica de no fijación y fijación solo es posible porque la fijación no es algo dado previamente, porque no hay centro de subjetividad que preceda a las identificaciones del sujeto.

Creo que es importante subrayar que esta crítica de las identidades esenciales no se limita a cierta corriente de la teoría francesa, sino que se encuentra en las filosofías más importantes del siglo XX. En la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, por ejemplo, también hallamos una crítica de la concepción racionalista del sujeto que indica que este no puede ser el origen de significados lingüísticos, ya que el mundo se nos revela a través de la participación en distintos juegos del lenguaje. Encontramos la misma idea en la hermenéutica filosófica de Gadamer, en la tesis de que existe una unidad fundamental entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, y de que es en el interior del lenguaje donde se constituye el horizonte de nuestro presente. En otros autores encontramos otras críticas similares de la centralidad del sujeto en la metafísica moderna y de su carácter unitario, por lo que podemos afirmar que, lejos de limitarse al posestructuralismo o al posmodernismo, la crítica del esencialismo constituye el punto de convergencia de las corrientes filosóficas contemporáneas más importantes.

Antiesencialismo y política

En *Hegemonía y estrategia socialista*² intentamos extraer las consecuencias de esta crítica del esencialismo en favor de una concepción radical de la democracia, articulando algunas de sus perspectivas con la concepción gramsciana de hegemonía.

² Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

Esto nos llevó a situar la cuestión del poder y el antagonismo y su carácter indeleble en el centro de nuestro enfoque. Una de las principales tesis del libro es que la objetividad social se constituye mediante los actos de poder. Esto significa que, en última instancia, cualquier objetividad social es política y tiene que mostrar los indicios de exclusión que gobierna su constitución: lo que, siguiendo a Derrida, denominamos su «exterior constitutivo». Por lo tanto, si un objeto ha inscrito en su propia esencia algo que no forma parte de sí mismo; si, como resultado, todo es construido como diferencia, su esencia no puede concebirse como pura «presencia» u «objetividad». Esto indica que la lógica de la constitución de lo social es incompatible con el objetivismo y el esencialismo dominantes en las ciencias sociales y el pensamiento liberal.

El punto de convergencia —o más bien de quiebra mutua— entre objetividad y poder es lo que hemos denominado «hegemonía». Esta forma de plantear el problema indica que el poder no debe considerarse una relación externa que tiene lugar entre dos identidades preconstituidas, sino más bien que constituye dichas identidades. Esto es crucial. Porque si el «exterior constitutivo» está presente en el interior como posibilidad siempre real, el interior se convierte en un acuerdo puramente contingente y reversible (en otras palabras, el acuerdo hegemónico no puede reivindicar más fuente de validez que la base de poder en la que se fundamenta). La estructura de la mera posibilidad de cualquier orden objetivo, revelada por su mera naturaleza hegemónica, se muestra en las formas que asume la subversión del signo (es decir, de la relación entre significante y significado). Por ejemplo, el significante «democracia» es muy distinto cuando se fija a un significado de un discurso que lo articula con el «anticomunismo», y cuando se fija a otro significado en un discurso que lo convierte en parte del significado total de «antifascismo». Al no existir un terreno común entre dichas articulaciones en conflicto, no hay forma de subsumirlas bajo una objetividad más profunda que dejara al descubierto su

auténtica y profunda esencia. Esto explica el carácter irreductible y constitutivo del antagonismo.

Las consecuencias de estas tesis para la política son trascendentales. Por ejemplo, según esta perspectiva, la práctica política en una sociedad democrática no consiste en defender los derechos de las identidades preconstituidas, sino más bien en constituir dichas identidades en un terreno precario y siempre vulnerable. Dicho enfoque también implica un desplazamiento de las relaciones tradicionales entre «democracia» y «poder». Desde un punto de vista socialista tradicional, cuanto más democrática sea una sociedad, menor será el poder constitutivo de las relaciones sociales. No obstante, si aceptamos que las relaciones de poder son parte constitutiva de lo social, entonces la principal cuestión de la política democrática no es cómo eliminar el poder, sino cómo constituir formas de poder que sean compatibles con los valores democráticos. Lo que es específico del proyecto de «democracia plural y radical» que propugnamos es reconocer la existencia de relaciones de poder y la necesidad de transformarlas, a la vez que se renuncia a la ilusión de que podríamos liberarnos por completo del poder.

Otro rasgo diferenciado de nuestro enfoque tiene que ver con la cuestión de la desuniversalización de los sujetos políticos. Lo que intentamos es romper con todas las formas de esencialismo. No solo con el esencialismo que se adentra en buena medida en las categorías básicas de la sociología moderna y el pensamiento liberal, según el cual toda identidad social está perfectamente definida en el proceso histórico del despliegue del ser, sino también con su opuesto total: cierto tipo de extrema fragmentación posmoderna de lo social, que rechaza otorgar a los fragmentos cualquier tipo de identidad relacional. Dicha visión nos deja con una multiplicidad de identidades sin denominador común alguno y hace imposible distinguir entre las diferencias que existen pero que no deberían existir y las diferencias que no existen pero deberían existir. En otras palabras, al poner el énfasis solo en la hetero-

geneidad y la inconmensurabilidad, nos impide reconocer que hay algunas diferencias que se construyen como relaciones de subordinación y que, por lo tanto, que deberían ser cuestionadas por una política democrática radical.

Democracia e identidad

Tras el breve resumen de los principios básicos de nuestro enfoque antiesencialista y de sus repercusiones generales para la política, me gustaría ahora abordar algunos problemas específicos relativos a la construcción de las identidades democráticas. Voy a examinar cómo puede formularse dicha cuestión dentro de un marco que rompa con la problemática liberal racionalista tradicional y que incorpore nuevas perspectivas cruciales de la crítica del esencialismo. Uno de los principales problemas del marco liberal es que reduce la política a un cálculo de intereses. Se presenta a los individuos como actores racionales movidos por la búsqueda de la maximización de su interés personal. Es decir, se percibe que actúan en el campo de la política de una forma básicamente instrumental. La política se concibe a través de un modelo elaborado para estudiar la economía, como un mercado interesado por la asignación de recursos, en el que se alcanzan compromisos entre intereses definidos independientemente de su articulación política. Otros liberales, los que se rebelan contra este modelo y desean crear un vínculo entre política y ética, creen que es posible alcanzar un consenso universal y racional por medio del libre debate. Creen que al relegar los temas problemáticos a la esfera privada, será suficiente con un acuerdo racional sobre los principios para administrar el pluralismo de las sociedades modernas. Para ambos tipos de liberales, todo lo que tenga que ver con las pasiones y los antagonismos, todo lo que pueda llevar a la violencia es percibido como arcaico e irracional, como residuos del pasado, de una era en que el «dulce comercio» aún no había establecido la preeminencia del interés sobre las pasiones.

Este intento de aniquilar lo político, sin embargo, está condenado al fracaso porque no puede domeñarse de esta forma. Como señaló Carl Schmitt, la energía de lo político puede proceder de las fuentes más diversas y surgir de múltiples relaciones sociales diferentes: religiosas, morales, económicas, étnicas o de otro tipo. Lo político tiene que ver con la dimensión del antagonismo presente en las relaciones sociales, con la posibilidad siempre presente de que la relación «nosotros/ellos» se construya en términos de «amigo/enemigo». Negar esta dimensión de antagonismo no la hace desaparecer, solo lleva a la impotencia al reconocer sus distintas manifestaciones y al tratar con ellas. Esto explica que un enfoque democrático tenga que aceptar el carácter indeleble del antagonismo. Una de sus tareas principales es plantearse modos de frenar las tendencias a la exclusión presentes en todas las construcciones de identidad colectiva.

Para aclarar la perspectiva que estoy presentando, propongo distinguir entre «lo político» y la «política». Con la expresión «lo político» me refiero a la dimensión de antagonismo inherente a toda sociedad humana, un antagonismo que, como he dicho, puede adoptar múltiples formas y puede surgir en relaciones sociales muy diversas. La «política», por su parte, se refiere al conjunto de prácticas, discursos e instituciones que intentan establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que siempre son potencialmente conflictivas, ya que se ven afectadas por la dimensión de «lo político». A mi juicio, esta visión —que intenta mantener unidos los dos significados de *polemos* y *polis*, de donde deriva la idea de política— es crucial si queremos ser capaces de proteger y consolidar la democracia.

Para examinar esta cuestión, resulta especialmente útil el concepto del «exterior constitutivo» al que me he referido más arriba resulta especialmente útil. Tal como lo concibió Derrida, su objetivo es poner de relieve el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia que a menudo se construye sobre la base de una jerarquía: por

ejemplo, entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc. Una vez hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una condición previa para la existencia de cualquier identidad —es decir, la percepción de «otra» cosa que constituirá su «exterior»—, podemos empezar a comprender por qué dicha relación puede convertirse siempre en el caldo de cultivo del antagonismo. Al llegar a la creación de una identidad colectiva, básicamente la creación de un «nosotros» por la demarcación de un «ellos», siempre existe la posibilidad de que esa relación de «nosotros» y «ellos» se convierta en una de «amigos» y «enemigos»; es decir, que se convierta en una relación de antagonismo. Esto sucede cuando el «otro», al que hasta entonces se había considerado simplemente diferente, empieza a ser percibido como alguien que cuestiona nuestra identidad y amenaza nuestra existencia. A partir de ese momento, cualquier forma que adopte la relación «nosotros/ellos» (tanto si es religiosa como étnica, económica o de otro tipo) pasa a ser política.

Solo cuando reconozcamos esta dimensión de «lo político» y comprendamos que la «política» consiste en domeñar la hostilidad y en intentar distender el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas, podremos plantearnos la cuestión fundamental de la política democrática. Esta cuestión, con el permiso de los racionalistas, no plantea cómo llegar a un consenso racional alcanzado sin exclusiones o, en otras palabras, cómo establecer un «nosotros» que no tenga el correspondiente «ellos». Eso es imposible porque no puede existir un «nosotros» sin un «ellos». Lo que se está planteando es cómo establecer esta distinción «nosotros/ellos» de modo que sea compatible con la democracia pluralista.

En el ámbito de la política, esto presupone que el «otro» ya no sea percibido como un enemigo al que hay que destruir, sino como un «adversario»; es decir, como alguien cuyas ideas vamos a combatir pero cuyo derecho a defender dichas ideas no vamos a cuestionar. Podríamos afirmar que el objetivo de la política democrática es transformar el «antagonismo» en

«agonismo». La principal tarea de la política democrática no es eliminar las pasiones ni relegarlas a la esfera privada para hacer posible el consenso racional, sino movilizar dichas pasiones de modo que promuevan formas democráticas. La confrontación agonística no pone en peligro la democracia, sino que en realidad es la condición previa de su existencia.

La especificidad de la democracia moderna reside en el reconocimiento y la legitimación del conflicto y en el rechazo a reprimirlo imponiendo un orden autoritario. Al romper con la representación simbólica de la sociedad como un cuerpo orgánico —característica del modo holístico de organización social—, la sociedad democrática se abre a la expresión de valores e intereses en conflicto. Por este motivo, la democracia pluralista no sólo exige consenso en torno a un conjunto de principios políticos comunes, sino también la presencia de discrepancias e instituciones a través de las cuales puedan manifestarse dichas divisiones. De ahí que su supervivencia dependa de identidades colectivas que se forman en torno a posiciones claramente diferenciadas, así como de la posibilidad de elegir entre alternativas reales. La difuminación de las fronteras políticas entre derecha e izquierda, por ejemplo, impide la creación de identidades políticas democráticas y alimenta el desencanto ante la participación política. Esto a su vez prepara el terreno para el surgimiento de distintas formas de políticas populistas articuladas en torno a cuestiones étnicas, religiosas o nacionalistas. Cuando la dinámica agonística del sistema pluralista se ve obstaculizada por la falta de identidades democráticas con las que poder identificarse, existe el riesgo de que se multipliquen las confrontaciones sobre identidades esencialistas y valores morales no negociables.

Una vez se haya reconocido que toda identidad es relacional y que se define en función de la diferencia, ¿cómo podemos frenar la posibilidad de exclusión que conlleva? De nuevo aquí la noción del «exterior constitutivo» puede resultarnos de utilidad. Al subrayar el hecho de que el exterior es constitutivo, se pone de manifiesto la imposibilidad de trazar

una distinción absoluta entre interior y exterior. La existencia del otro se convierte en una condición de posibilidad de mi identidad, ya que sin el otro yo no podría tener identidad alguna. Por consiguiente, toda identidad quedará irremediabilmente desestabilizada por su exterior, y el interior aparece como algo siempre contingente. Esto cuestiona toda concepción esencialista de la identidad y excluye cualquier intento de definir de manera concluyente la identidad o la objetividad. Dado que la objetividad siempre depende de una otredad ausente, siempre se hace eco y se ve necesariamente contaminada por esta otredad. La identidad, por lo tanto, no puede pertenecer a una persona sola, y nadie pertenece a una sola identidad. Podríamos ir más lejos y afirmar que no solo no existen identidades «naturales» y «originales», puesto que toda identidad es el resultado de un proceso constitutivo, sino que este proceso en sí debe verse como un proceso de hibridación y nomadización permanentes. La identidad es, efectivamente, el resultado de una multitud de interacciones que tienen lugar dentro de un espacio cuyo contorno no está claramente definido. Numerosos estudios feministas o investigaciones inspiradas por el enfoque poscolonial han demostrado que se trata siempre de un proceso de «sobredeterminación», que establece vínculos altamente intrincados entre las múltiples formas de identidad y una compleja red de diferencias. Para una definición apropiada de «identidad», tenemos que tomar en consideración la diversidad de discursos y la estructura de poder que la afectan, así como la compleja dinámica de complicidad y resistencia que hace hincapié en las prácticas en las que dicha identidad está implicada. En lugar de ver las distintas formas de identidad como filiaciones hacia un lugar o como una propiedad, deberíamos comprender que ellas son lo que está en juego en cualquier lucha política.

Lo que comúnmente denominamos «identidad cultural» es simultáneamente el escenario y el objeto de la lucha política. La existencia social de un grupo precisa de este conflicto. Es uno

de los principales terrenos en los que se ejerce la hegemonía, puesto que la definición de la identidad cultural de un grupo –al referirse a un sistema específico de relaciones sociales particulares y contingentes– desempeña un papel crucial en la creación de «puntos nodales hegemónicos». Dichos puntos definen en parte el significado de una «cadena significadora» y nos permiten controlar el flujo de significantes, así como controlar temporalmente el campo discursivo.

Respecto a la cuestión de las identidades «nacionales» –tan crucial hoy nuevamente–, la perspectiva basada en la hegemonía y la articulación nos permite aceptar la idea de lo nacional, captar la importancia de ese tipo de identidad, en lugar de rechazarla en nombre del antiesencialismo o como parte de una defensa del universalismo abstracto. Es muy peligroso ignorar la fuerte inversión libidinal que puede movilizar el significante «nación», y es inútil pretender que todas las identidades nacionales puedan verse reemplazadas por las llamadas identidades «posconvencionales». La lucha contra el tipo exclusivo de nacionalismo étnico solo puede llevarse a cabo mediante la articulación de otro tipo de nacionalismo, un nacionalismo «cívico» que exprese su filiación a los valores específicos de la tradición democrática y a las formas de vida que la constituyen.

Contrariamente a lo que a veces se afirma, no creo –por poner el ejemplo de Europa– que la solución pase por la creación de una identidad «europea», concebida como una identidad homogénea que pueda reemplazar a todas las demás identificaciones y filiaciones. No obstante, si la planteamos en términos de una «aporía», de un «doble genitivo», como sugería Derrida en *El otro cabo*,³ entonces la noción de una identidad europea podría ser el catalizador de un proceso prometedor, no muy distinto de lo que Merleau-Ponty denominó el «universalismo lateral», que da a entender que lo universal está en el propio

núcleo de las especificidades y diferencias, y que está inscrito en el respeto a la diversidad. Si concebimos esta identidad europea como una «diferencia para sí», entonces estaremos concibiendo una identidad que puede dar cabida a la otredad, una identidad que demuestre la porosidad de sus fronteras y se abra hacia ese exterior que la hace posible. Al aceptar que solo el hibridismo nos convierte en entidades diferenciadas, afirma y preserva el carácter nómada de toda identidad.

Sostengo que, al resistir la tentación siempre presente de construir la identidad en términos de exclusión y al reconocer que las identidades comprenden múltiples elementos y que son dependientes e interdependientes, una política democrática fundamentada en un enfoque antiesencialista puede frenar el potencial de violencia que existe en toda construcción de identidades colectivas y crear las condiciones para un pluralismo realmente «agonista». Dicho pluralismo se basa en el reconocimiento de la multiplicidad en uno mismo y de las posiciones contradictorias que conlleva dicha multiplicidad. Su aceptación del otro no consiste en limitarse a tolerar las diferencias, sino en celebrarlas positivamente, puesto que reconoce que, sin alteridad ni otredad, no es posible afirmar identidad alguna. También es un pluralismo que valora la diversidad y las discrepancias y que reconoce en ellas justamente la condición que posibilita una vida democrática combativa.

³ Jacques Derrida: *El otro cabo. La democracia para otro día*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.

La dimensión política de las formas artísticas

Chantal Mouffe, entrevistada por Rosalyn Deutsche, Branden W. Joseph y Thomas Keenan*

Branden W. Joseph: Como *Grey Room* trata primordialmente cuestiones de práctica estética, me gustaría comenzar preguntando cómo entendería usted que formas de discurso cultural –por ejemplo, el arte– tuvieran acceso a lo político o, mejor dicho, a lo estrictamente político del modo como ha llegado usted a definirlo mediante su trabajo sobre Carl Schmitt.¹ Como observa Derrida en *Política de la amistad* –aunque no necesitamos recurrir a Derrida a este respecto–, «lo político» existe para Schmitt en dos niveles: «lo político», como aspecto particular (que Schmitt opone constantemente a «lo económico», por ejemplo, o a «lo moral»), y «lo político» como determinación

* *Grey Room*, nº 2 (Winter 2001), pp. 98-125. Esta entrevista se celebró en Nueva York el 27 de abril de 2000. Por tener compromisos anteriores, Rosalyn Deutsche tuvo que marcharse antes de su conclusión.

¹ Carl Schmitt fue un teórico de la política y crítico de la democracia liberal entre cuyos escritos figuran *La crisis de la democracia parlamentaria* (1926) y *El concepto de lo político* (1927). Aunque se trata de una figura polémica por haber ingresado en el Partido Nazi en 1933, sus ideas son cada vez más objeto de estudio por teóricos políticos de izquierdas, el más destacado de los cuales es Chantal Mouffe. Su posición es la de que debemos pensar «con Schmitt contra Schmitt» y que su incisiva crítica de la democracia liberal puede elucidar sus deficiencias, no para rechazar la democracia liberal, sino para ver cómo estas se pueden remediar o superar. Véanse sus tesis más en detalle en Chantal Mouffe (comp.): *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres: Verso, 1999; y Mouffe: «Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy», en *The Democratic Paradox*. Londres: Verso, 2000, pp. 36-59.

que se da en todos los estratos del mundo y, por tanto, comprende en potencia la economía, la moralidad y, supongo, la cultura y la estética también. En la conceptualización que hace usted de «lo político», ¿cómo actúa en esos dos niveles? ¿O hay alguna otra articulación de un discurso cultural y un discurso estrictamente político?

Chantal Mouffe: La distinción que yo hago se inspira en Schmitt.² Desde luego, Schmitt no la hace del mismo modo, pero creo que mi idea es fiel a lo que él dijo. Lo que yo llamo «lo político» es la dimensión del antagonismo: la distinción entre amigo y enemigo, que, como dice Schmitt, puede surgir de cualquier tipo de relación. No es algo que se pueda localizar con precisión; es una posibilidad siempre presente. Por otra parte, lo que yo llamo «política» es el conjunto de discursos y prácticas, institucionales o incluso artísticas, que contribuyen a cierto orden y lo reproducen. Estos siempre están en condiciones potencialmente conflictivas, porque están permeados o atravesados por la dimensión de «lo político». En ese marco, podemos relacionarlos con las ideas de sentido común y hegemonía de Gramsci. La política versa siempre sobre la clase dirigente, la reproducción o la deconstrucción de la hegemonía, que siempre está en relación con un orden potencialmente contrahegemónico. Como la dimensión de «lo político» siempre está presente, nunca puede haber una hegemonía completa, absoluta, no excluyente. En ese marco, las prácticas artísticas y culturales son absolutamente fundamentales como uno de los niveles en los que se constituyen las identificaciones y las formas de identidad. No se puede distinguir entre arte político y arte no político, porque todas las formas de práctica artística o bien contribuyen a la reproducción del sentido común dado

² Véase Chantal Mouffe: *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1999.

—y en ese sentido son políticas—, o bien contribuyen a su deconstrucción o su crítica. Todas las formas artísticas tienen una dimensión política.

Rosalyn Deutsche: Esa es la razón por la que yo, como muchos artistas y críticos, evito el término «arte político»: precisamente porque afirma que otras formas de arte —de hecho, el arte *per se* o arte supuestamente real— no es político, el «arte político» es una poderosa arma política, desplegada habitualmente para encerrar en un gueto el arte que admite lo político. Asimismo, el término «arte feminista» sugiere que el arte en sí está libre de política sexual.

BWJ: Y, sin embargo, hay una cita de Schmitt que usted, Chantal, usa bastante, sobre la oscilación del liberalismo entre lo moral y lo económico, y que parece dar a entender que hay un nivel que en cierto modo no entra en lo propiamente político.

ChM: Ahí es donde quiero distinguir entre «lo político» y la política. Algunas prácticas artísticas pueden llegar a ser el *locus* de «lo político» en el sentido de Schmitt, como la dimensión del antagonismo, exactamente como cualquier otro tipo de práctica, cuando se las concibe desde el punto de vista de la distinción entre amigo y enemigo. Entonces se convierten en el sentido que le da Schmitt, como las relaciones morales o las económicas, que pueden pasar a ser políticas. Como he dicho, «lo político» no es algo localizado en marco concreto alguno; surge a partir de cualquier relación.

BWJ: Y es precisamente en ese momento, cuando las prácticas artísticas pasan al nivel de lo político de Schmitt, cuando todas esas fuerzas institucionales entran en juego —como en el caso de la propuesta de Haacke para la Bienal Whitney de este año— que dicen: «Esto no es arte, es política, por lo que no se debe

permitir.» Naturalmente, lo mismo ocurrió con las obras de tema inmobiliario de Haacke en los años setenta.³

RD: Lo cual constituye un acto sumamente político, del mismo modo que la invocación de la moralidad es de lo más política cuando se utiliza para eludir la política. Antes de la entrevista, Branden ha propuesto que hablemos de la nueva obra de Haacke para el Reichstag, lo que es una buena idea, ya que resulta difícil pensar en algo que combine más claramente el arte, la arquitectura y la filosofía política, por lo que nos congrega a los cuatro.

BWJ: Me pareció interesante que la definición del pueblo dentro de un Estado democrático occidental, en este caso Alemania, pasara a ser el objeto de la propuesta de Haacke de colocar, en diálogo con la inscripción existente en el Reichstag, *Dem Deutschen Volke*, otra: *Der Bevölkerung*. De lo que parece tratarse es de una redefinición de la homogeneidad que usted ha considerado necesaria para un Estado democrático, una redefinición de la distinción política: nosotros-ellos o amigo-enemigo.

¿Puede esto considerarse un ejemplo de un nuevo tipo de identificación política o una reidentificación de la imaginaria política que ha propuesto usted?

ChM: Esa cuestión me parece extraordinariamente interesante. Como dice Rosalyn, en realidad se trata de un lugar en el que se encuentran reunidos el arte, la filosofía política y la arquitectura. Si consideramos esa obra una intervención, algo que deconstruiría o pondría en tela de juicio la forma en que podría

³ *Shapolsky et al. Manhattan Real State Holdings, a Real-Time Social System, as of May 1, 1971* (Shapolsky et al. Sociedades inmobiliarias de Manhattan, un sistema social de tiempo real, a 1 de mayo de 1971). En esta obra Haacke denunciaba el sistema de depauperación planificada de barrios urbanos propio de la especulación inmobiliaria. [N. del E.]

entenderse «el pueblo alemán», resulta fascinante y, naturalmente, equivaldría a poner en tela de juicio la idea de atribuir una base étnica al *Volk*.

RD: ¿Qué opina de la elección por parte de Haacke de «la población» para substituir o impugnar «el pueblo» de la inscripción actual que figura en el Reichstag? ¿Responde el término «población» a lo que usted considera el problema de cómo imaginar una comunidad compatible con el pluralismo, de cómo concebir una opción democrática substitutiva de las utilidades autoritarias de la población? A mí me parece que en el marco alemán, en una época de sentimiento neonazi y anti-inmigrante, «población» requiere la inclusión en la definición del pueblo de los residentes permanentes que no son ciudadanos, pero también creo que la pregunta de Haacke resuena en un marco mucho más amplio: todas las ciudades occidentales caracterizadas por un número sin precedentes de extranjeros no occidentales —a consecuencia de las corrientes migratorias mundiales— y por la violencia contra los extraños.

ChM: Si lo que Haacke propone es substituir la inscripción *Dem Deutschen Volke* por *Der Bevölkerung*, no me parece adecuado. No creo que *Bevölkerung* («la población») sea un concepto político. De hecho, parte de los debates que hay en Alemania lo indican, tal vez inconscientemente, al sostener que se trata de una obra anticonstitucional. «La población» no es un concepto que pueda ser el *locus* de la soberanía popular. Es un concepto descriptivo, sociológico. Y el Reichstag debe ser, naturalmente, el *locus* del pueblo en un sentido político. Eso no significa que se deba entender «el pueblo» solo desde el punto de vista de la raza o incluso necesariamente del de las personas que en este momento son ciudadanos alemanes.

Si se considera la obra de Haacke una forma de poner en tela de juicio la definición actual de «el pueblo alemán», se trata de una intervención muy interesante. Desde el punto de vista de la filosofía

política, indica la necesidad de redefinir «el pueblo», de hacerlo extensivo a personas a las que hasta ahora no se ha considerado ciudadanos, pero no se debe hacer abandonando la idea de «el pueblo», porque está necesariamente relacionado con un pasado nazi o con cierto tipo de exclusión. La existencia de cierto tipo de exclusión es algo de lo que la política no puede prescindir. Esa es una de las cuestiones que he intentado abordar en mis reflexiones sobre Schmitt y la idea del «*demos*». No puede haber *demos*, si no es en algún sentido excluyente. La propia idea de *demos* entraña simultáneamente una lógica de la inclusión dentro y la exclusión fuera. No puede darse el caso de que cualquiera que esté en determinado territorio –ya sea Francia o Alemania– tenga derecho a votar. Tiene que haber una definición de lo que constituye la comunidad de los ciudadanos, lo que constituye «el pueblo». Es algo que se debe debatir en Alemania... tal vez menos ahora, gracias a la legislación más abierta sobre la inmigración, aunque la concepción de «el pueblo» sigue siendo demasiado restrictiva. Sin embargo, lo que nunca se debe hacer es substituir la concepción política de «el pueblo» por el concepto sociológico de «la población».

Thomas Keenan: En cierto modo, la obra de Haacke sobre el Reichstag sigue implícitamente el discurso de Foucault, ¿verdad? De una idea de la política que se refiere en última instancia a «el pueblo» y la lógica de la soberanía popular –la política entendida como el problema de la soberanía– se pasa a lo que Foucault llamó «biopolítica» dentro de un régimen disciplinario, en el que las categorías privilegiadas son, precisamente, la «población» y el «territorio».⁴

ChM: Sí, así es, pero se podría hacer la misma objeción a lo que Foucault llama «biopolítica», que designa la forma de gobierno creada por el liberalismo. Este suprime los conceptos políticos e

intenta substituirlos por otros no políticos como «humanidad» o «población». Por esa razón, la lógica del liberalismo está siempre en tensión con la democrática, que requiere la posibilidad de trazar una divisoria entre quien pertenece a ella y quien no. Por eso recientemente he sostenido que debemos reconocer el carácter paradójico de la democracia liberal.⁵

RD: Haacke hace al menos dos gestos en su instalación. El más ostentoso es el de plantear la cuestión democrática, es decir, el de convertir «el pueblo» en una cuestión. La obra desencadena un debate actual en la sede misma del poder estatal, que en una democracia tiene otra sede: el pueblo. Y el símbolo de dicho poder se plasma en el Reichstag, edificio neoclásico, con todas las connotaciones obvias de verdades sólidas, intemporales, que supuestamente se derivan de un origen exterior al mundo social. Para mí, la obra es como una representación de la idea de Claude Lefort de que la democracia surge y permanece solo cuando el significado de la sociedad es incierto y, por tanto, impugnable.⁶ El espacio entre las dos inscripciones del Reichstag, el espacio de la cuestión, es el núcleo de la obra. El otro gesto es el de plantear una cuestión que atañe específicamente a ese emplazamiento alemán. En la mente de los observadores se va a plantear de inmediato la condición de los inmigrantes. De modo que el de «población» no es en realidad un término neutro; ya está politizado por el marco presente. Haacke procura siempre prestar atención al momento. La objeción que hace usted a «población» me recuerda un poco su objeción a

⁵ Véase Chantal Mouffe: *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003.

⁶ Sobre Claude Lefort, aquí y más adelante, véase Claude Lefort: «Politics and Human Rights», en *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986; y Claude Lefort: «The Question of Democracy» y «Human Rights and the Welfare State», en *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

⁴ Véase Michel Foucault: *Historia de la sexualidad*. Volumen I: «Introducción». Madrid: Siglo XXI, 2005.

«humanidad» como categoría política. Dice usted que esa categoría —que parece abarcarlo todo— niega que «el pueblo» se constituya mediante la exclusión y un momento de cierre. Así pues, elude lo político. ¿Qué opina de las teorías que proponen que en las circunstancias actuales debríamos concebir un sujeto político con una identidad diferente de la de ciudadano? Por ejemplo, Giorgio Agamben, basándose en Hannah Arendt, pretende hacer del refugiado, que representa una interferencia en el Estado-nación, la figura política fundamental de nuestro tiempo.⁷

ChM: Cuando Arendt habla del derecho a tener derechos, insiste en que el derecho a tener derechos es la ciudadanía. Quien no es ciudadano carece del derecho a tener derechos. De modo que, en realidad, insiste mucho en la importancia de ser ciudadano. No propone al refugiado como nuevo sujeto político, pero ve al refugiado como el síntoma de un problema. La solución no es substituir la garantía del ciudadano por la garantía del refugiado. Antes bien: lo que debemos hacer es convertir a esos refugiados en ciudadanos de un país, porque solo así tendrán derechos. Arendt se muestra crítica con la idea de derechos puramente humanos. Le parece que hay algo muy problemático en los derechos humanos, porque, si no son al mismo tiempo derechos de ciudadanía, son abstractos y no corresponden a nada.

RD: Arendt dice también que el derecho a tener derechos es el de todos los individuos a pertenecer a la Humanidad. Si se entiende el derecho a tener derechos como el de declarar derechos, es decir, el derecho a la política, ¿cómo podemos decir que solo el ciudadano puede declarar dicho derecho?

⁷ Véase Giorgio Agamben: *Homo sacer*. Valencia: Pre-Textos, 1998; Agamben: *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testimonio*. Valencia: Pre-Textos, 2002; y Hannah Arendt: «La decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos humanos», en *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, 1998.

TK: Evidentemente, la cuestión de los derechos y su «fundamento», humano o de otra índole, resulta extraordinariamente complicada. Es una cuestión que atañe a la esencia de lo que podría ser la política para nosotros. Étienne Balibar la aborda elegantemente en su interpretación de la Declaración francesa de 1789, que reclamaba los derechos para «el hombre y el ciudadano». ¿Por ser ciudadano se tiene acceso a los derechos humanos? ¿O es por ser humano por lo que se tiene acceso a los derechos del ciudadano? A ese respecto hay una tensión fundamental, o al menos irreducible. Arendt intenta resolverla en el sentido de dar preferencia a la ciudadanía y exigirla para todos los seres humanos. Estos no pasan a ser políticos hasta que son aceptados, reconocidos y legitimados como ciudadanos. Esa es la iniciativa politizadora de Arendt: insistir en que se debe conceder a los seres humanos el acceso a la ciudadanía o, de lo contrario, no tienen derechos humanos. Lo que Rosalyn indica, creo yo, es que sería posible decir que los seres humanos tienen algo así como un metaderecho, un derecho a la política. No se concede automáticamente; hay que luchar por él y demás —como por todos los derechos, por cierto—, pero, cuando se entra, por decirlo así, en la política, se trasciende la mera existencia humana. Por eso se lucha: la iniciativa despolitizadora consiste en devolver a las personas de la ciudadanía a la humanidad, que es aquello contra lo que Arendt quiere luchar. El guión en lo que Balibar llama el «hombre-ciudadano» —él insiste en la «identificación» o la «ecuación» de los conceptos aparentemente diferentes, originalmente unidos por «y» en la Declaración, y lo reescribe con un guión y un signo igual—⁸ resulta difícil de leer y es políticamente importante, precisamente porque crea la posibilidad de ese deslizamiento.

⁸ Étienne Balibar: *Les Frontières de la démocratie*. París: Découverte, 1992. Véase también Balibar: «“Rights of Man” and “Rights of the Citizen”: The Modern Dialectic of Equality and Freedom», en *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy and after Marx*. Londres: Routledge, 1994.

ChM: Sigo pensando que el de «humanidad» no es un concepto político, aunque está claro que se puede utilizar políticamente. La retórica de los derechos y la de la humanidad son instrumentos muy poderosos para contrarrestar el peligro inscrito en la lógica democrática: la tendencia a la exclusión, que es lo que intenté mostrar en mi artículo sobre Schmitt. Demasiados demócratas liberales creen que «liberal» e «igualdad» van necesariamente unidos. En realidad, existe una tensión muy profunda entre esas dos ideas, y en mi último libro lo que he intentado explicar es precisamente esa paradoja democrática. En cierto sentido, creo que Schmitt está en lo cierto cuando dice que todo el liberalismo niega la democracia y la democracia niega el liberalismo, porque, en realidad, hay en él dos lógicas diferentes que son en última instancia incompatibles. Cuando creo que se equivoca Schmitt es cuando dice que, a consecuencia de ello, la democracia liberal es un régimen inviable y ha de autodestruirse necesariamente. Lo que he intentado mostrar es que, en realidad, lo que él considera la debilidad principal y fundamental de la democracia liberal es su gran fuerza. En esencia, la articulación de esas dos lógicas independientes crea el espacio en que resulta posible la democracia pluralista. Dentro de la pura lógica de la democracia está inscrita la posibilidad del totalitarismo; y la lógica del liberalismo, sin su articulación con la democracia, sería una pura lógica de diseminación, una lógica de diferencia sin posibilidad alguna para la lucha por la igualdad o el autogobierno. Sin embargo, en la articulación de esas dos lógicas, el liberalismo y la referencia a la humanidad subvierten constantemente la tendencia totalitaria a la exclusión, inscrita en el proyecto democrático.

La lógica democrática de la creación de un *demos* y el establecimiento de una frontera es también lo que permite la creación de la ciudadanía y el ejercicio de los derechos. El ejercicio de los derechos es la parte importante de la ecuación, pues la liberal es una lógica de la afirmación de los derechos, pero solo dentro de su articulación con la democracia –mediante la

participación en un *demos*, mediante la condición de ciudadano democrático– se pueden *ejercer* los derechos. Una cosa es tener derechos y otra muy distinta poder ejercerlos. Sin la vinculación entre los derechos del liberalismo y la democracia, simplemente tendríamos derechos, derechos humanos, sin la posibilidad de ejercerlos. Eso es, creo yo, lo que dice Arendt. Si no se tiene la posibilidad de ser un ciudadano de una nación, no se pueden ejercer dichos derechos, pero en lo que veo la importancia de la idea de «humanidad» es en su capacidad para contrarrestar la idea del *demos* y poner en primer plano el hecho de que un *demos* se predica siempre con exclusión de ciertas personas.

RD: Entonces se puede utilizar «población» de la misma forma que «humanidad».

ChM: Sí.

RD: Pero, en la medida en que «población» quiebra la identidad entre nacimiento y nacionalidad, es politizadora, no neutralizadora. Además, ese concepto es muy inexpresivo, mientras que el de «humanidad» es un concepto muy inspirador. Esa es una razón por la que se pusieron objeciones a la obra de Haacke. ¿Cómo podemos sentirnos estimulados por el término «la población»? ¿Podemos imaginarnos diciendo: «Nosotros, la población»? Pero en alguna parte he leído que Haacke consideraba una virtud el carácter poco estimulante de ese término. Dada la historia alemana –entre muchas otras–, podemos entender por qué.

ChM: Resulta problemático substituir la idea de «el pueblo» por la de «la población», pues esta última no puede ofrecer una identificación. Un ciudadano democrático es alguien que se identifica como parte del «pueblo», y ser simplemente parte de la población no es, en ese sentido, una identificación política. Su importancia radica en que muestra las limitaciones que entraña la definición

de «el pueblo» o, en este caso, del «pueblo alemán». ¿Quién constituye el pueblo alemán? En Alemania, hay, evidentemente, personas que no forman parte de la nación alemana. Así, pues, ¿cómo podemos redefinir al pueblo alemán para reducir al mínimo el abismo entre el pueblo y la población? Pero, aunque debemos intentar hacer que el pueblo alemán sea lo menos excluyente posible, nunca habrá una identificación completa entre la población y el pueblo.

BWJ: En ese sentido, lo que la obra de Haacke crea es un mecanismo permanente para subvertir o criticar el significado histórico del *Volk* en un momento determinado, un mecanismo mediante el cual se puede desarticular y rearticular la idea de «el pueblo».

ChM: Sí y es algo que sucede constantemente. Desde ese punto de vista, la obra me parece francamente interesante. Se trata de hacer todo el tiempo que la gente sea consciente del abismo existente entre el pueblo y la población, pero no podemos limitarnos a substituir «el pueblo». En la política, en la política democrática, se necesita una forma de identificación. El de *Bevölkerung* no es un concepto político.

BWJ: Si el de «población» es un concepto demasiado sociológico para llegar a ser un concepto político, ¿cuál es el mecanismo mediante el cual se rearticula después «lo político»? ¿Existe alguna forma de que el concepto sociológico de población pueda llegar a ser un concepto político sin hacer entrar simplemente más personas en el *Volk*, con todas las connotaciones históricas que eso tiene en alemán? Dicho de otro modo, ¿se puede rearticular «la población» como identificación política en una sociedad democrática liberal europea?

ChM: ¿Y abandonar el término *Volk*? Creo que conceptos como «el pueblo» desempeñan un papel tan importante en la imaginaria

política, que no se deben abandonar. En realidad, se deben redefinir. Naturalmente, en Alemania se plantea toda la cuestión del nazismo, y hay quienes sostienen que la lengua alemana ha quedado demasiado contaminada por él, pero creo que eso es muy peligroso. Si la izquierda no ocupa ese terreno, si no hace suyos y moviliza esos símbolos, deja ese terreno a la derecha. Yo no quisiera substituir la idea del *Volk*, sino impugnarla y redefinirla para dotarla de un carácter no excluyente. Al fin y al cabo, eso es lo que ha estado sucediendo recientemente con la nueva legislación alemana sobre la inmigración. No creo que se pueda decir que la idea del *Volk* haya quedado tan absoluta y definitivamente contaminada por el nazismo, que no se pueda utilizar.

TK: Ha dicho usted antes que una de las señales de que la categoría de *Bevölkerung* no es política es que podemos interponer o identificarnos con *Volk*, pero no con *Bevölkerung*. ¿Por qué no? ¿Por qué no puede usted imaginar la de *Bevölkerung* como una categoría política? Trasladémonos un poco hacia el Sur, hacia la antigua Yugoslavia, y pensemos en el equivalente yugoslavo de *Volk*, que es *narod*: «la nación» o «el pueblo». Actualmente, después del acuerdo de Dayton, Bosnia está, en realidad, dividida en tres sectores, organizados en sentido etnonacional: el croata, el serbio y el llamado musulmán o bosnio. Para mí, el significado político de la guerra que hubo allí fue que el gobierno de Sarajevo, ante todo el bosnio, luchó contra el concepto, contra el principio político, del *narod* y a favor de algo que se podría traducir aproximadamente como «multietnicidad»... en nombre del pueblo, de todos los sectores diferentes del pueblo que allí había. Fue una guerra de la ideología del *narod*, del «pueblo» o del *Volk*, contra una política de mezcla o confusión, de multiculturalismo en el sentido más positivo y demás. Así pues, se trataba de un paradigma de guerra bastante propio de Schmitt, de una división entre amigo y enemigo. Pero por una parte se hizo tal división en nombre de una idea de *Volk*, de *narod* y, por otra, contra ese

concepto precisamente, contra esa definición misma de la política.

ChM: Tenemos que concretar en qué nivel hablamos del pueblo. Cuando pienso en «el pueblo» –y eso es lo que pienso cuando pienso en el Reichstag–, lo veo como la comunidad de los ciudadanos, aquellos para quienes el Reichstag es el lugar y el símbolo del autogobierno. El pueblo son todos cuantos tienen derecho a formar parte de esa asamblea democrática de los ciudadanos, la comunidad de los constituyentes, de los ciudadanos que van a hacer las leyes.

TK: Lo que Haacke señala es que hay un gran número de personas que deberían estar incluidos en ella y no lo están.

ChM: Naturalmente, la intervención artística y política de Haacke muestra constantemente que «el pueblo» es algo que se formula de forma diferente en momentos diferentes. No se trata de impugnar la de «el pueblo» como una categoría esencialista que se deba abandonar. Con la nueva legislación de Alemania, «el pueblo» no es lo mismo que era en la época de Helmut Kohl. Naturalmente que sigue habiendo demasiadas exclusiones y seguimos queriendo que muchos más de los que forman parte de *Bevölkerung* lleguen a ser parte del *Volk*, pero es importante mantener esa diferencia entre la realidad empírica de quienes viven dentro de ese país en un momento determinado y quienes son ciudadanos. No hacerlo equivaldría a poner fin a la democracia, porque crearía una democracia sin *demos*. No puede haber un *demos* sin trazar una divisoria entre quienes forman parte de él y quienes no.

RD: Entiendo lo que quiere usted decir pero si el ciudadano, no el hombre, es en realidad el titular de los derechos humanos, ¿cómo concebimos los límites de la conciencia política nacional, que, según Julia Kristeva, nos hace considerar «normal que haya

[...] personas que no tienen los mismos derechos que nosotros?»⁹ ¿Cómo podemos conciliar la advertencia de Kristeva con la necesidad del *demos*? ...

ChM: Pero, para abordar esa situación, no hace falta abandonar totalmente la idea del extranjero. Se trata de saber dónde se traza la divisoria, pero hay que trazarla. No creo que se trate de la normalización de la situación del extranjero, porque siempre se trata de una línea que se subvierte constantemente, que se pone constantemente en entredicho. Aun así, para hacerlo, tiene que existir. A este respecto debemos distinguir entre derechos humanos y derechos de ciudadanía. No me imagino cómo podemos abandonar la idea del extranjero, pero ser extranjero en un país no significa perder todos los derechos. Hay muchos derechos que se siguen teniendo, pero a lo que me refiero concretamente es a los derechos democráticos de autogobierno, el derecho a votar y demás.

TK: Pero, ¿cuál es el significado político de esos derechos humanos que substituyen o rebasan de algún modo los derechos de la ciudadanía democrática? ¿Son los únicos derechos políticos interesantes los que se derivan de la ciudadanía? ¿O es posible empezar a definir lo que podría ser el carácter político de esos derechos estrictamente humanos? Podríamos comenzar ese análisis examinando el número cada vez mayor de instituciones transnacionales que afirman tener (y cada vez más tienen) la capacidad –la capacidad económica y la fuerza político-militar– para ejercer, como dice usted con razón, esos derechos o contribuir a su ejercicio: ya se trate de las ONG humanitarias, que ejercen cada vez mayor poder e incluso tienen la posibilidad de organizar una fuerza militar, o de los medios de comunicación o del Tribunal Europeo de Derechos

⁹ Véase Julia Kristeva: *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés, 1991.

Humanos, que tiene la capacidad para imponer sus decisiones a Estados-nación, o de ciertas empresas transnacionales. Ahora tenemos todo un conjunto de instituciones no estatales, algunas de las cuales tienen la capacidad para hacer reclamaciones cada vez más poderosas en nombre de los derechos humanos. Mi pregunta es la siguiente: ¿las descartamos como instituciones no políticas porque no se derivan de los Estados? ¿O son análogas a los Estados o en cierto modo organismos semejantes a los Estados? ¿Cómo las valora usted?

ChM: Eso tiene que ver con nuestro anterior debate sobre la ciudadanía, y a este respecto quisiera hacer una distinción entre ciertas instituciones de «democracia cosmopolita», de la que yo sería partidaria, y la idea de «ciudadanía cosmopolita», de la que no lo soy. No creo que la idea de ciudadanía cosmopolita tenga sentido en realidad. Creo que es una falsa ilusión liberal pensar que se puede tener una ciudadanía sin pertenecer a un *demos*. El ciudadano cosmopolita, si llegara a existir alguna vez, sería simplemente el ciudadano con derechos que no se pueden ejercer en parte alguna. Cuando se le violaran, ese ciudadano podría disponer de tribunales a los que apelar, pero no tendría la posibilidad de ejercer su derecho al autogobierno.

RD: Pero usted aceptaría la idea de democracia cosmopolita. ¿Cómo? ¿Acaso no tiene un gobierno que recibir su poder de un pueblo para ser democrático?

ChM: Hay que distinguir la idea de formas cosmopolitas de gobierno democrático de la ciudadanía cosmopolita. Significa que sigue existiendo una forma en cierto modo tradicional de ciudadanía, aunque no es necesario vincular esa idea de ciudadanía con la de Estado-nación. Esa conexión es algo que me parece criticable. Sin embargo, abandonar la idea de que la ciudadanía debe estar necesariamente vinculada con un Estado-nación no supone irse al otro extremo y creer que la ciudadanía puede lle-

gar a ser, por tanto, cosmopolita. Podemos imaginar una forma de *demos* que no sea el Estado-nación. Al fin y al cabo, la *polis* griega no era un Estado-nación. En la actualidad, con la formación de la Unión Europea, por ejemplo, existe claramente la posibilidad de desarrollar una forma de ciudadanía que no corresponda al Estado-nación, pero que, aun así, correspondería a un *demos*. Para mí no es una contradicción, creo que es algo necesario. Sin embargo, la Humanidad no es un *demos*, y la consecuencia *de facto* de la ciudadanía cosmopolita sería la Humanidad: simplemente por ser un ser humano, se es un ciudadano.

Sin embargo, en la actualidad sí que debe haber una forma de ciudadanía vinculada con las transformaciones en el *demos*. A consecuencia de los procesos de mundialización, resultan urgentemente necesarias formas de gobierno democrático que sean transnacionales o cosmopolitas, pero eso no es lo mismo que una ciudadanía cosmopolita. Tal vez ocurra, pero significará el fin del autogobierno democrático. En esa transición a la ciudadanía cosmopolita se habría perdido algo importante, y no creo que sea un avance que debemos propugnar o desear los de izquierdas.

RD: ¿Por qué no se podría organizar la ciudadanía cosmopolita a imagen y semejanza de la ciudadanía nacional? Usted ha dicho que la ciudadanía democrática radical se basa en la adhesión a ciertos valores ético-políticos, como, por ejemplo, el de impugnar las relaciones de subordinación. ¿Por qué no podría basarse la ciudadanía internacional en la pertenencia a una democracia internacional y no a la Humanidad? ¿No es esa una identidad política con la que es posible identificarse? Para usted, la identificación con los principios ético-políticos es el criterio de la ciudadanía democrática, ¿verdad?

ChM: Sí, salvo que la ciudadanía democrática es siempre una filiación a un *demos* concebido gracias a ciertos valores ético-políticos.

RD: Pero, ¿por qué no podría ser internacional el *demos*?

ChM: Permítanme darles un ejemplo relativo a la concepción de «patriotismo constitucional» de Habermas. Existe una diferencia importante entre nosotros. Yo deseo conservar la idea de particularidad, en el sentido de una relación con un *demos* concreto: Francia o Alemania, por ejemplo, o la Unión Europea, etcétera. Creo que una comunidad política siempre es una comunidad ordenada simbólicamente conforme a un determinado sistema de valores, que llamo los principios ético-políticos de un régimen, y, para mí, la ciudadanía es una lealtad a los principios ético-políticos de un *demos* determinado. En cambio, Habermas quiere liberarse de todas las particularidades con su idea de un patriotismo constitucional y, para él, la Constitución es, naturalmente, una expresión de derechos universales. No creo que los principios que fundamentan la democracia liberal sean los únicos legítimos. La democracia liberal es una forma de democracia, pero hay otras formas. Yo no propugnaría la universalización de la democracia liberal en todo el mundo. Sin embargo, Habermas quiere hacernos creer que existe un solo conjunto de principios políticos legítimos y que el mundo entero debería estar organizado conforme a ellos, y se trata también de una idea que está implícita en la de ciudadanía cosmopolita: la de que existe un conjunto de valores universales que deben aceptar todos los ciudadanos racionales o razonables. Sin embargo, creo firmemente que el mundo –y aquí me baso de nuevo en las ideas de Schmitt– es un «pluriverso», en el sentido de que hay comunidades políticas determinadas de formas distintas. Debemos aceptar la posibilidad de formas legítimas de gobierno que no sean idénticas a la nuestra, es decir, la democracia liberal.

Además, esa lealtad a los principios del *demos* particular no es puramente intelectual. No se trata solo, como suele ocurrir en Habermas, de reconocer que hay ciertos principios que todos los seres racionales deben aceptar. Siempre hay un ele-

mento de afecto, una movilización del afecto o las pasiones. Se trata de una auténtica identificación, en el sentido de que la identidad propia está realmente en juego en la idea de ser ciudadanos democráticos y de que solo es posible mediante algún elemento de particularidad. Esa es la razón por la que es muy peligroso –creo yo– para la izquierda rechazar el patriotismo. Yo deseo defender alguna forma de patriotismo de izquierdas, alguna vinculación con la tradición de lo que para un alemán es ser alemán o para un francés ser francés, cosa que ni siquiera tiene que formularse necesariamente en el sentido de ser miembro de un Estado-nación. Una propuesta que me parece extraordinariamente interesante es la que ha hecho recientemente Massimo Cacciari, el filósofo y alcalde de Venecia, quien recientemente ha propugnado lo que llama una nueva forma de federalismo. (Aquí, en Estados Unidos, federalismo significa precisamente lo opuesto a lo que Cacciari quiere decir. De hecho, en el sentido en que él lo entiende, los auténticos federalistas en Estados Unidos fueron los antifederalistas.) Cacciari propugna un federalismo que funcionara no de arriba abajo, sino de abajo arriba. Está intentando concebir la forma como podría reorganizarse Europa a partir de localidades o regiones. Para entender lo que está intentando hacer, hay que entender que está luchando con la Liga Norte. Como yo, cree que no podemos dejar esos asuntos en manos de la derecha. Debemos intervenir en relación con las cuestiones de la identidad regional.

En vista de la crisis actual del Estado-nación, no podemos seguir concibiendo la ciudadanía de la misma forma. Tenemos que concebirla de nuevo no solo mediante algunos tipos de organismos gubernamentales democráticos en los niveles multinacional y transnacional, sino también intentando recuperar el significado de la democracia desde el punto de vista de las localidades regionales, incluso algunas no necesariamente formadas –y esto es lo que me parece interesante en su propuesta– a partir de las fronteras nacionales ya establecidas. Por ejemplo, como dice Cacciari, hay muchos espacios económicos y culturales

comunes entre el sur de Francia e Italia. Lo mismo se puede decir entre Francia y España en un sentido diferente, así como entre partes de Austria e Italia. De modo que podemos imaginar cómo sería semejante recomposición del mapa político. Podemos imaginar incluso –dice Cacciari– ciudades que en ciertas circunstancias pasen a ser de nuevo algo así como una *polis*. Lo que propone es la comprensión de una multiplicidad de *demos* y concebir de nuevo una forma de ciudadanía que correspondería a un nivel mucho más regional o local. Dice –y creo que tiene razón– que las personas tendrían muchas más posibilidades de ejercer sus derechos de ciudadanía, si se la entendiera desde el punto de vista de semejantes formas más pequeñas de *demos*.

También me parece muy interesante que se oponga –porque ve muy claramente el peligro en esa clase de federalismo actualmente propuesto por la Liga Norte o el Vlaamse Block flamenco y otros– a ese federalismo, que es primordialmente de los ricos contra los pobres, de los ricos que no quieren seguir sopor-tando la carga de subvencionar a los pobres. El tipo de federalismo que propone Cacciari pone eso en entredicho, porque no es un federalismo de separación, sino uno de interdependencia que reconoce que todas esas regiones solo pueden hallar su identidad en relación con las otras, un federalismo que no separe, sino que establezca lazos entre muchos otros *demos* más pequeños: esa, en mi opinión, es la dirección en la que deberíamos pensar, si queremos redefinir la idea de ciudadanía, y no en términos de una forma global de ciudadanía.

BWJ: Eso cuadra claramente con su concepción del «agonismo» frente al «antagonismo». Entre esas regiones o *demos* locales hay una distinción nosotros-ellos, pero no necesariamente una distinción amigo-enemigo, pero en este caso, como en el resto de su obra, parece usted querer proponer algo que no estoy seguro de encontrar en Schmitt, un agonismo que no es el del antagonismo entre amigo y enemigo del que Schmitt habla.

ChM: Sí, lo que digo, en realidad, es precisamente que no se encuentra en Schmitt. Precisamente porque este no puede concebir el agonismo, no puede concebir la posibilidad de una democracia pluralista.

BWJ: Es decir, que Cacciari complementa ese aspecto del pensamiento de usted.

ChM: Sí, por supuesto, y en determinado momento, cuando se refiere a la situación de Yugoslavia, ve claramente que, si no avanzamos en esa dirección, vamos a ver cada vez más conflictos antagonistas de «nosotros» y «ellos», en el sentido de amigos y enemigos. Esa va a ser una de las consecuencias de la mundialización. Aunque no utiliza el término «agonismo», la idea de federalismo de Cacciari crearía, a mi juicio, la posibilidad de semejante tipo agonista de relación entre localidades diferentes. Lo interesante en este caso es que prevé la posibilidad de una multiplicidad de instituciones: del tipo étnico tal vez, pero también en torno a ciudades o en torno a valores culturales. No hay ningún *a priori* en relación con agrupación alguna, salvo que se trata de comunidades que creen tener bastante de un destino común para tener alguna forma de autogobierno.

BWJ: Para definir un *demos*, ¿es necesario que tenga una base territorial?

ChM: No, no es necesario. Otra cosa que me interesa en este momento, aunque no estoy del todo segura de si sería o no compatible con el modelo de Cacciari y debo examinarlo más detalladamente, es la propuesta hecha por Otto Bauer y Carl Renner a comienzos de este siglo para reorganizar el Imperio Austro-húngaro de modo que los diferentes grupos que abarcaba gozaran de una mayor autonomía. Estaban intentando concebir la democracia de modo que concediera

derechos a grupos que no tenían base territorial. Lo interesante de esa propuesta es que estaban intentando ver cómo reorganizar lo específico de los diferentes grupos culturales existentes en el Imperio Austrohúngaro que no eran territorialmente contiguos.

TK: Es exactamente el problema que hubo en Yugoslavia.

ChM: Sí.

BWJ: ¿Puedo preguntarle de nuevo por la relación con el territorio, con el territorio real? ¿Podríamos considerar la relación con el espacio una forma de sedimento de una relación histórica y con ello desarticular un tanto la relación con la localización física?

ChM: Hasta cierto punto creo que sí, pero solo hasta cierto punto, porque, por ejemplo, en el marco de un *demos* mayor, como la Comunidad Europea, podríamos desear crear un foro para un ejercicio de derechos no vinculados con el lugar, pero de lo que estamos hablando aquí es de la cuestión de los derechos democráticos del autogobierno. Y siempre es en ese marco del *demos* en el que vamos a votar y a decidir cómo queremos organizar la comunidad política: qué clase de opciones políticas vamos a adoptar en materia de educación, empleo, etc. Eso es lo que está en juego en el autogobierno democrático. De modo que, al menos, tenemos que ser considerados miembros de la comunidad.

BWJ: ¿No podríamos entonces invertirlo y concebir un modelo mediante el cual pudiéramos incorporarnos a una comunidad con la que no tuviéramos proximidad física?

ChM: Sí, en principio no veo por qué no, pero creo que las personas quieren participar en el gobierno del lugar en el que viven e influir en él. Sé que ahora gran parte del pensamiento radical es contrario a la territorialidad, pero me cuesta creer

que se trate de un progreso real. Creo que las cuestiones fundamentales y básicas se seguirán decidiendo desde el punto de vista del territorio.

BWJ: También me interesa el papel desempeñado por el capitalismo en el proyecto democrático radical y su teorización. A veces parece ser una condición previa: la posibilidad misma de una democracia radical surgida a partir de las dislocaciones producidas por el capitalismo avanzado o –como lo llama usted en *Hegemonía y estrategia socialista*– capitalismo «desorganizado»,¹⁰ pero a veces, como en sus esfuerzos más recientes para desvincular el capitalismo de la filosofía del liberalismo, parece contingente: simplemente uno de los posibles emplazamientos de la opresión y del antagonismo. ¿Podría explicar un poco más en detalle el papel desempeñado por el capitalismo?

ChM: En *Hegemonía*, uno de nuestros objetivos principales era criticar la concepción marxista tradicional según la cual el desarrollo del capitalismo fue el responsable de todo. Sosteníamos que es más bien por la fecundidad de la imaginación democrática y el discurso de la democracia por lo que surge un conjunto de antagonismos. La base de dichos antagonismos viene dada por las formas de opresión, que están vinculadas con el desarrollo del capitalismo –por ejemplo, con la mercantilización cada vez mayor de la vida social–, pero solo pueden surgir como antagonismos gracias al discurso democrático que permite que se conciben esas formas de subordinación como formas de opresión. Conviene recordar que, cuando estábamos escribiendo *Hegemonía*, era todavía un momento en que el discurso marxista tradicional era muy importante. Ya no podemos seguir imaginándolo, pero era un momento en el que apenas se ponía en entredicho el carácter central de la clase obrera, en el que muchos

¹⁰ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: *Hegemonía y estrategia socialista: hacia la radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

desechaban los «nuevos movimientos sociales» por considerarlos pequeñoburgueses y demás. El propio proyecto de una democracia radical consistía en intentar tener en cuenta esas nuevas formas de antagonismos, reconsiderar un proyecto de izquierdas que ya no se podía formular exclusivamente desde el punto de vista de las contradicciones de clase. No equivalía a decir que todas esas formas nuevas de antagonismo nada tuvieran que ver con el capitalismo. Al contrario, insistíamos en que no podíamos explicar el hecho de que surgieran como antagonismos simplemente como productos de la evolución económica. Debíamos tomar mucho más en serio la importancia del discurso democrático para permitir la impugnación de esas formas de subordinación. Como decíamos en nuestra introducción, nuestra posición era *pos-marxista*, pero también *pos-marxista*. El marxismo no era algo que quisiéramos abandonar completamente. En la actualidad, el proceso de mercantilización ha alcanzado, desde luego, un nuevo nivel, pero no veo por qué habríamos de reconsiderar ese aspecto del proyecto de una democracia plural y radical.

En *Hegemonía*, criticábamos también la idea marxista tradicional de que había que romper completamente con el régimen democrático liberal. Insistíamos en la necesidad de abandonar la idea tradicional de la revolución, en el sentido de una ruptura completa. En cambio, proponíamos lo que se podría considerar una crítica inmanente de la democracia liberal, entendida como un régimen político y no necesariamente como un componente del capitalismo. Eso fue algo que desarrollé más adelante en *Dimensiones de la democracia radical*, donde insistí en que había que entender el problema de una democracia radical desde el punto de vista de la democracia liberal, radical. Sin embargo, ya en *Hegemonía* considerábamos que dentro de la tradición democrática liberal, entendida como un régimen cuyos principios ético-políticos eran la libertad y la igualdad para todos, figuraban todos los recursos simbólicos que necesitábamos para luchar por un proyecto de izquierdas que, en todo lo demás,

se caracterizaba por ser completamente socialista; creo que se ha demostrado claramente que estábamos en lo cierto o al menos que ahora se aceptaría en general. Lo que ha resultado desacreditado es precisamente el tipo de proyecto de izquierdas contra el que luchábamos en aquella época, una solución de tipo comunista o soviético.

Hay nuevas retóricas del anticapitalismo, que encontramos hoy, por ejemplo, en la obra reciente de Slavoj Žižek. Sin embargo, me parecen un poco huecas y no estoy del todo segura de lo que se propone en realidad. Si tuviéramos que reescribir ahora *Hegemonía y estrategia socialista*, probablemente lo único que yo cambiaría sería la forma como presentamos el proyecto democrático radical en su relación con el capitalismo. El proyecto democrático radical tiene, sin lugar a dudas, una dimensión anticapitalista, pero no estoy del todo segura de lo que significaría en la actualidad luchar contra el capitalismo como sistema unificado que pudiera ser substituido por otro completamente diferente.

BWJ: ¿Significa eso que el capitalismo como tal es imparable? ¿Que ha llegado a ser, en realidad, una fuerza de la naturaleza?

ChM: No creo que el capitalismo sea imparable, pero en este momento lo que no podemos ver claramente es lo que sería una opción radical substitutiva del capitalismo. Sin embargo, lo que podemos –y debemos, creo yo– ver es cómo continuar o iniciar una serie de luchas contra ciertas formas de capitalismo o crear alguna forma de regulación del capitalismo. En mi opinión, la novedad más interesante entre los movimientos anticapitalistas se debe a esas formas de resistencia contra los procesos de mundialización. Esa es la razón por la que no soy demasiado pesimista, al modo de la Escuela de Fráncfort, respecto de las posibilidades de cambio. Es cierto, desde luego, que ha habido una increíble mercantilización de la sociedad. En cierto sentido, el capitalismo casi ha logrado transformarnos

a todos enteramente en consumidores, pero, al mismo tiempo, ya estamos viendo el desarrollo de luchas contra esta situación. El hecho de que nos hayamos transformado en consumidores no significa que vayamos a limitarnos a aceptar todas las relaciones capitalistas. Convertirse en un consumidor no significa convertirse en un sujeto pasivo; hay muchas formas de luchar, como consumidores, contra el capitalismo. Nuestra identidad pasa a ser un *locus* de un antagonismo y veo muchas posibilidades de resistencias anticapitalistas realmente importantes a partir de la propia identidad del consumidor.

BWJ: Por una parte, podemos ver el capitalismo, como parece usted estar describiéndolo, como la gran fuera desterritorializadora, por usar un término de Deleuze, una fuerza que causaría las dislocaciones que después pueden pasar a ser emplazamientos del antagonismo. Sin embargo, tal vez más peligrosa o más difícil de combatir es esa fuerza de la reterritorialización o neutralización que se produce como resultado, una vez más, del capitalismo. Como fuerza, existe esa gran estabilización que el capitalismo puede movilizar para transformar cualquier crítica en una forma de mercancía gracias a la cual se la neutraliza. En ese sentido, no estoy tan seguro de que sea posible que un antagonismo basado en la mercantilización consiga algo más que remercantilizar simplemente dicho antagonismo como algo diferente. Es una capacidad de neutralizar mediante el embalaje.

ChM: Neutralizar... pero no definitivamente, me parece a mí. Tal vez neutralizar temporalmente, pero esas neutralizaciones pueden originar después otra lucha. Cuando digo «luchas anticapitalistas», siempre lo expreso en plural, porque no creo precisamente en la lucha anticapitalista. Se trata siempre de luchas anticapitalistas o de una lucha con una dimensión anticapitalista. Para no atribuir un sentido esencialista a ese fenómeno, el capitalismo, podríamos reformularlo. Es algo mucho más complejo.

Evidentemente, siempre existe la posibilidad de que cualquier tipo de exigencia resulte neutralizada o recuperada, pero esa es una constante de la lucha hegemónica. Las instituciones capitalistas intentan mantener su hegemonía neutralizando, intentando neutralizar, esas exigencias, pero no podemos dar por sentado que siempre vaya a ser eficaz o que semejante neutralización no vaya a influir en muchos casos en las relaciones de fuerza. Mediante el acto de neutralización, las instituciones capitalistas se transforman. No es la misma bestia la que nos devora; se ha transformado y, aunque podría volverse peor, también podría mejorar. Se trata en realidad de una guerra de posiciones, en el sentido en que la entiende Gramsci. Creo que así es exactamente como debemos entenderla: una guerra de posiciones en la que avanzamos y en la que siempre habrá posibilidades de resistencia. De hecho, no sé qué pensará usted de las recientes manifestaciones en Seattle y Washington, pero yo creo que esos hechos son importantes, aunque, naturalmente, muy ambivalentes; hay muchos tipos de personas en ellos, pero se trata de acontecimientos que muestran que, al contrario de lo que podríamos haber creído incluso hace cinco años, cuando casi nadie ponía en entredicho la hegemonía capitalista, hay posibilidades de resistencia.

BWJ: En realidad, lo que pensaba era que todos esos grupos asociados parecían una cadena de equivalencias en el sentido precisamente en que usted la expuso en *Hegemonía y estrategia socialista*.

ChM: Es importante poder crear esa cadena de equivalencias. Para que haya un movimiento radical, es necesario definir un adversario o un enemigo, cosa que se hizo en Seattle y Washington y, en un sentido diferente, con el movimiento encabezado por José Bové en Francia. De modo que está empezando a surgir una nueva forma de política, porque tenemos un enemigo definido. Creo que es realmente interesante, y veo una gran diferencia entre esa clase de proyecto y quienes dicen: «Intentemos establecer una ciudadanía

cosmopolita o intentemos establecer una forma cosmopolita de gobierno.» Esos intentos no tienen un enemigo definido. Son una ampliación del modelo liberal de gobierno, que, naturalmente, podría ser necesario, pero no veo nada demasiado radical al respecto.

TK: Pero una forma de interpretar las protestas en Seattle y en Washington es precisamente en la dirección de esas formas cosmopolitas de gobierno: como la exigencia de que representantes de la sociedad civil transnacional tengan voz o pasen a ser el centro o punto de referencia de la responsabilidad de las instituciones financieras transnacionales. En cierto modo, quienes protestaban en Seattle y Washington decían: «Hay poderes que se ejercen en un nivel transnacional por mediación de esas instituciones, que no dependen de las instituciones nacionales habituales de responsabilidad democrática y deben asumir la responsabilidad, no ante tal o cual gobierno, sino ante el pueblo, pero no ante el pueblo de tal o cual Estado.» Ahora bien, tiene usted razón, está articulado de forma antagonista y eso es lo que le da su fuerza política.

ChM: He visto que algunos le han dado precisamente esa interpretación de la que habla usted, pero, para mí, ese no es el potencial más importante de esos movimientos, que tienen el potencial político de definir al amigo y al enemigo. Resulta claro que, en el caso de José Bové, se definen en oposición a la agroindustria en Francia. Hay un fuerte antagonismo en marcha y veo un auténtico potencial radical al respecto.

BWJ: ¿Ha dicho usted antes que reescribiría en realidad *Hegemonía y estrategia socialista* para alejarlo aún más de la herencia marxista, porque puede que no esté tan viva como en 1985?

ChM: No quise decir que lo alejaría aún más de la tradición marxista, sino que utilizaría un vocabulario diferente respecto del anticapitalismo. No digo que fuéramos demasiado marxis-

tas en ese libro, sino que en aquel momento seguíamos utilizando un vocabulario esencialista respecto del capitalismo.

En ningún momento pusimos en entredicho la importancia del análisis económico del marxismo. Eso es algo que sigue siendo muy pertinente y comulgo con quienes dicen que la izquierda hizo borrón y cuenta nueva sin reparar en lo que arrojaba por la borda. Desde el hundimiento del comunismo soviético, nos hemos quedado en una situación en la que ya no se puede hablar de la economía sin ser acusado de ser un marxista obsoleto. Nos hemos ido alejando demasiado de Marx. Tenemos que volver a introducir esas dimensiones de la economía, ya que no podemos entender, evidentemente, el fenómeno de la globalización independientemente de ella. Cuando veo, por ejemplo, el tipo de cosas que escriben los teóricos de la tercera vía... me resulta de veras increíble. No entienden absolutamente nada de lo que está sucediendo en la economía. De hecho, no hay, en realidad, un análisis económico en la mayoría de los libros sobre la tercera vía, y eso, naturalmente, está muy vinculado con la casi completa hegemonía del neoliberalismo en la actualidad entre los partidos socialistas. Está claro que es algo que debemos poner en entredicho, creo yo. Hay que mostrar que el neoliberalismo fue el resultado de una estrategia política. No se trata de un simple desarrollo de la tecnología o un destino inevitable. Además, el tipo de globalización que estamos presenciando en la actualidad no es la única opción posible. No creo que podamos resistirnos a la globalización, en el sentido en que lo desean los nacionalistas de muchos países; eso es imposible, pero, desde luego, podemos formular otra estrategia dentro de la globalización; hay otras opciones dentro de ella.

En *Hegemonía y estrategia socialista*, lo que hicimos principalmente fue criticar el tipo de estrategia política que encontramos en el marxismo. Desde luego, no pongo en tela de juicio la pertinencia real del análisis marxista, pero, aun así, hay muchas, muchas cosas que un análisis marxista no permite enten-

der, y esa es la razón por la que, en muchos sentidos, recurrí a Carl Schmitt. Lo que me parece interesante de Schmitt es el desarrollo de una concepción que estaba presente en Marx, pero limitada a los términos del antagonismo de clase. Cuando Schmitt insiste en que «lo político» puede surgir a partir de cualquier relación, ya sea religiosa, moral, artística o como sea, lo que nos muestra es que el antagonismo de clase es simplemente una manifestación de algo que es mucho más profundo. Nos hace entender que el antagonismo no es algo que se vaya a poder erradicar algún día. Sin embargo, no debemos leer a Carl Schmitt para rechazar a Marx, sino para mostrar que, en realidad, se debe ampliar la concepción que tiene Marx del antagonismo en la dimensión de clase. El problema del marxismo ha sido que reducía todos los demás antagonismos a un antagonismo de clase, por lo que todos ellos pasaban a ser una especie de epifenómeno del más profundo antagonismo de clase.

BWJ: Alguien como Fredric Jameson podría sostener –aunque no quisiera yo hablar en su lugar– que esas formas de resistencia a las grandes empresas multinacionales y transnacionales, como, por ejemplo, las que vimos en Seattle, significan que todos estamos comprendiendo que somos proletarios y debemos luchar contra las empresas transnacionales.

ChM: Creo que eso es un error. Tenemos que entender que hay una dinámica de antagonismo que es propia de muchas esferas diferentes. No se puede simplemente volver atrás y decir que todo eso es consecuencia del capitalismo. En eso es en lo que yo me alejo del análisis marxista, pero, naturalmente, el desarrollo de las relaciones capitalistas es un sector muy importante que estudiar. Desde ese punto de vista, creo que no podemos ignorar a Marx.

BWJ: Aunque Ernesto Laclau y usted trabajaron por extenso con la herencia del marxismo en *Hegemonía y estrategia socialista*, su obra más reciente se ha centrado cada vez más en

el liberalismo. ¿Refleja eso de algún modo el estado actualmente moribundo del análisis marxista?

ChM: Es verdad que recientemente he estado ocupándome mucho más del liberalismo, pero es porque me parecía que también era importante criticar el liberalismo. La iniciativa tradicional entre los izquierdistas críticos con el marxismo había sido la de mostrar que en Marx no había una comprensión adecuada de «lo político». Creo que eso es acertado, pero, tras haber expuesto eso, también quería mostrar que lo mismo se podía decir del liberalismo. Era una iniciativa doble. Por una parte, la revalorización del liberalismo para poner de manifiesto la especificidad de la democracia moderna no se podía entender independientemente de su articulación con el liberalismo. Una de las tesis principales en *El retorno de lo político* afirma que el pluralismo no es algo que proceda de la tradición democrática. En realidad, la tradición democrática abandonada a sí misma rebosa totalitarismo. Lo que nos permite interrumpir ese desarrollo es el discurso liberal del pluralismo. Fue una revalorización, en el sentido de que los de izquierdas debemos tomarnos más en serio el liberalismo, porque es importante añadir a la democracia esa dimensión del pluralismo de la que no podemos prescindir. Por otra parte –y esta es la segunda iniciativa–, también debemos ser conscientes, sin embargo, de las deficiencias del liberalismo. En la izquierda muchos cayeron en la celebración de la democracia liberal. Esa es la razón por la que Schmitt llegó a ser tan importante para mí; me ayudó a criticar el liberalismo y a entender por qué no se podía plantear la cuestión de «lo político» dentro del liberalismo. Así, pues, no fue simplemente una celebración del liberalismo, sino que en realidad fue un compromiso con algunos aspectos del liberalismo y al mismo tiempo una crítica de sus deficiencias.

TK: ¿Podría ser este un momento oportuno para que indique, al menos brevemente, tal vez, el papel que el concepto de

esfera pública desempeña en el proyecto de democracia radical y, en particular, cómo desempeña dicho papel sobre el fondo de otras concepciones de la esfera pública?

ChM: Una preocupación de mi obra más reciente es, en efecto, un intento de ver la naturaleza de la esfera pública en una democracia. Básicamente, he estado sosteniendo tesis contrarias a los dos modelos principales de lo que se llama «democracia deliberativa»: contra John Rawls, por un lado, y contra Jürgen Habermas, por otro. Los dos intentan, de formas diferentes, crear una esfera pública en la que se pueda lograr un consenso racional: Rawls relegando todo lo que divide a la esfera privada; Habermas, de otro modo, porque no excluye esas tendencias a la división desde el principio, sino que permite que formen parte del debate y después las elimina mediante las reglas del discurso racional. De modo que, pese a que afirman estar teorizando sobre la democracia pluralista, el pluralismo queda excluido, en realidad, de sus concepciones de la esfera pública. Así, pues, yo he estado intentando pensar cómo podemos imaginar de verdad una esfera pública pluralista, una esfera pública que permita impugnar los conceptos y puntos de vista, una verdadera confrontación. He estado intentando formular un modelo democrático que llamo «pluralismo agonista», que es una opción substitutiva no solo de la democracia deliberativa, sino también de un modelo agregativo de democracia. Los dos, también de formas diferentes, son completamente racionalistas, porque, según el modelo agregativo, en la esfera de la política lo que principalmente mueve a las personas son sus intereses. Eso es lo que las hace actuar, y la democracia participa en la conciliación de dichos intereses y la búsqueda de una forma de agregar esas diferencias. Ese es el modelo de democracia que ha sido predominante, en realidad, desde el final de la Segunda Guerra Mundial.

A este respecto, vuelvo a pensar desde el punto de vista de Carl Schmitt: una de las razones por las que los liberales no

pueden entender realmente la política, según dice, es que para ellos el individuo es el *terminus a quo* y el *terminus ad quem*. De modo que si comenzamos y concluimos con el individuo, nunca podemos entender de verdad la especificidad de «lo político», que siempre es una identificación colectiva. Lo que hace actuar políticamente a las personas es lo que he llamado «pasiones». Las identificaciones colectivas tienen que ver con el deseo, con fantasías, con todo lo que precisamente no son intereses o lo racional. En vez de concebir la política como un lugar en el que debemos reunirnos todos e intentar encontrar la solución racional —esa no es en absoluto la función de la política—, la política debe hablar a las personas sobre sus pasiones para movilizarlas hacia los proyectos democráticos. Estoy intentando concebir un modelo de la esfera pública en el que las personas no dejarán de lado sus diferencias para intentar alcanzar un consenso, sino que será precisamente una esfera en la que se produzca una confrontación agonista, pues, para ver que podemos ejercer en realidad nuestros derechos, tenemos que contar con opciones. Si no tenemos posibilidades de elección, todo el proceso democrático carece totalmente de sentido.

Esa comprensión de la esfera pública está vinculada una vez más con lo que hemos dicho en relación con el antagonismo y el agonismo. Frente a la idea que tiene Schmitt del antagonismo como una lucha entre amigo y enemigo, lo que yo llamo agonismo es una distinción nosotros-ellos concebidos como adversarios. Existe una confrontación real entre los adversarios, pero, aun así, hay también un espacio simbólico que es común, mientras que en una relación antagonista no hay ningún espacio simbólico en común. En una relación entre adversarios, hay algo en común, que, en nuestro caso, es la lealtad al principio ético-político de la democracia liberal —libertad e igualdad para todos—, aun cuando vayamos a tener interpretaciones diferentes de dichos principios, entre una interpretación democrática radical, por ejemplo, o una interpretación democrática social o como sea. Si existe una esfera pública política y con

mucha vitalidad, en la que se pueda producir esa clase de confrontación, es menos probable que haya confrontaciones sobre cuestiones no negociables o identidades esencialistas. Lo que sostengo es que esa forma de esfera pública agonista no es algo que se deba considerar negativo o amenazador para la democracia. Por el contrario, es lo que puede mantener viva la democracia y eliminar el peligro de movimientos de extrema derecha que pudieran movilizar las pasiones de forma antidemocrática.

TK: ¿Qué reglas rigen la exclusión de la esfera pública? Ha dicho usted, primero, que constituye prácticamente un fracaso adherirse al lema de la libertad y la igualdad para todos. ¿Podría formular una regla más inmanente? ¿Sería esta otra forma de formularla: que existe un compromiso con la existencia de una esfera pública? Así estaría usted muy cerca de Lefort y de su definición de la esfera pública como el espacio de la legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo.

ChM: Sí, exactamente. También quisiera subrayar que no se debe entender semejante debate de forma racionalista, sino desde el punto de vista de la movilización de las pasiones y las formas colectivas de identificación. Esa es la razón por la que las prácticas artísticas tienen un papel tan importante en la esfera pública.

Prácticas artísticas y política democrática en una era pospolítica

¿Pueden las prácticas artísticas desempeñar aún un papel crítico en una sociedad en la que la diferencia entre el arte y la publicidad ha quedado desdibujada y los artistas y los trabajadores culturales han pasado a ser un elemento imprescindible de la producción capitalista? Al examinar a fondo el «nuevo espíritu del capitalismo», Luc Boltanski y Eve Chiapello¹ han mostrado que en el desarrollo de la economía de redes posfordista se aprovecharon las peticiones de autonomía de los nuevos movimientos de los años sesenta y se las transformó en nuevas formas de control. Ahora se utilizan las estrategias estéticas de la contracultura —la búsqueda de la autenticidad, el ideal de autogestión, la exigencia antijerárquica—, que han substituido al marco disciplinario característico del período fordista, para promover las condiciones que necesita el modo actual de reglamentación capitalista. En la actualidad, la producción artística y cultural desempeña un papel fundamental en el proceso de valorización del capital y, mediante la «neogestión», la crítica artística ha pasado a ser un elemento importante de la productividad capitalista.

En vista de ello, algunos han afirmado que el arte ha perdido su capacidad crítica, porque cualquier forma de crítica es automáticamente recuperada y neutralizada por el capitalismo. Sin embargo, otros ofrecen una opinión diferente y consideran que la nueva situación abre vías para estrategias diferentes de oposición. Se puede apoyar esa opinión recurriendo a las ideas

¹ Luc Boltanski y Eve Chiapello: *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal, 2002.

de André Gorz, para quien, «cuando la autoexplotación adquiere un papel fundamental en el proceso de valorización, la producción de la subjetividad pasa a ser un marco del conflicto fundamental... Las relaciones sociales que eluden la apropiación de valor, el individualismo competitivo y el intercambio en el mercado muestran, por contraste, estos últimos en su dimensión política, como ampliaciones del poder del capital. Así resulta posible un frente de resistencia total a dicho poder, que necesariamente rebasa el ámbito de la producción de conocimiento con vistas a la aparición de nuevas formas de vida, consumo y apropiación colectiva de los espacios comunes y de la cultura cotidiana».²

Desde luego, hay que abandonar la idea moderna de la vanguardia, pero eso no significa que sea imposible forma alguna de crítica. Lo que hace falta es agrandar el ámbito de la intervención artística en una multiplicidad de espacios sociales para oponerse al programa de movilización social total del capitalismo. El objetivo debe ser el de socavar el marco imaginario necesario para su reproducción. Como dice Brian Holmes, «el arte puede ofrecer una oportunidad para que la sociedad reflexione colectivamente sobre las figuras imaginarias de las que depende su propia consistencia, su autocomprensión».³

Personalmente, creo que las prácticas artísticas pueden desempeñar un papel en la lucha contra la dominación capitalista, pero, para ver cómo se puede hacer una intervención eficaz, es necesario entender la dinámica de la política democrática, que, a mi juicio, solo se puede lograr mediante el reconocimiento de lo político en su dimensión antagonista, así como del carácter contingente de cualquier tipo de orden social. Solo desde esa perspectiva se puede comprender la lucha hegemónica que caracteriza la política democrática, la lucha hegemónica en la que las prácticas artísticas pueden desempeñar un papel decisivo.

² Entrevista con André Gorz, *Multitudes*, n° 15, 2004, p. 209.

³ Brian Holmes: «Artistic Autonomy», www.u-tangente.org.

El antagonismo político

El punto de partida de las reflexiones teóricas que voy a presentar es la dificultad que experimentamos actualmente en nuestra era pospolítica para concebir los problemas que afrontan nuestras sociedades de un modo *político*. Al contrario de lo que los ideólogos neoliberales quisieran hacernos creer, las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos cuya resolución corresponda a expertos. Las cuestiones propiamente políticas siempre entrañan decisiones que requieren una alternativa entre opciones opuestas. Esa incapacidad para pensar políticamente se debe en gran medida a la hegemonía indiscutida del liberalismo. Permítaseme especificar, para evitar cualquier malentendido, que el término «liberalismo», tal como lo uso en el presente contexto, se refiere a un discurso filosófico con muchas variantes, unidas no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein llama «parecidos de familia». Desde luego, hay muchos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, salvo algunas excepciones, la tendencia predominante en el pensamiento liberal se caracteriza por un planteamiento racionalista e individualista que no puede entender adecuadamente el carácter pluralista del mundo social, con los conflictos que el pluralismo entraña y para los cuales no podría haber nunca una solución racional: a eso se debe la dimensión de antagonismo que caracteriza las sociedades humanas. La concepción liberal típica del liberalismo es la de que vivimos en un mundo en el que hay, en realidad, muchas perspectivas y valores y que, por limitaciones empíricas, nunca podremos adoptarlos todos, pero que, si los juntamos, constituyen un conjunto armónico. Esa es la razón por la que ese tipo de pluralismo debe negar lo político en su dimensión antagonista y, por tanto, no puede entender la impugnación que afronta la política democrática. De hecho, uno de los principios fundamentales de ese liberalismo es la creencia racionalista en la disponibilidad de un consenso universal basado en la razón. No

es de extrañar que lo político constituya su punto ciego. El liberalismo tiene que negar el antagonismo, ya que, al sacar a la superficie el ineludible momento de decisión –en el sentido más propio de tener que decidir en un ámbito indecidible–, el antagonismo revela el límite mismo de cualquier consenso racional.

La política como hegemonía

Junto al de antagonismo, el de hegemonía es, en mi planteamiento, el otro concepto decisivo para abordar la cuestión de «lo político». Para reconocer la dimensión de «lo político» como la posibilidad siempre presente del antagonismo, hay que reconocer la falta de un ámbito final y la indecidibilidad que permea todo orden o, dicho de otro modo, hace falta reconocer el carácter hegemónico de todo tipo de orden social y el hecho de que toda sociedad sea el producto de una serie de prácticas encaminadas a establecer orden en un marco de contingencia. Lo político está vinculado con los actos de institución hegemónica. Es en ese sentido que tenemos que diferenciar lo social de lo político. Lo social es el ámbito de prácticas sedimentadas, es decir, prácticas que ocultan los actos originarios de su institución política contingente y que se dan por sentadas, como si estuvieran auto-fundamentadas. Las prácticas sociales sedimentadas son una parte constitutiva de cualquier sociedad posible; no se ponen en entredicho todos los lazos sociales al mismo tiempo. De modo que lo social y lo político tienen la condición de lo que Heidegger llamó dimensiones *existenciales*, es decir, las necesarias para cualquier vida en sociedad. Lo político, entendido en su sentido hegemónico, entraña la visibilidad de los actos de institución social, lo que revela que no se debe considerar la sociedad como el despliegue de una lógica exterior a ella, sea cual fuere su origen: fuerzas productivas, desarrollo del Espíritu, leyes de la Historia, etc. Todo orden es la articulación temporal y precaria de prácticas contingentes. La frontera entre lo social y lo

político es esencialmente inestable y requiere desplazamientos y renegociaciones constantes entre los agentes sociales. Las cosas podrían ser siempre de otro modo, por lo que, al predicar todo orden, se excluyen otras posibilidades. Es en ese sentido que se le puede llamar «político», ya que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. Así pues, el poder es constitutivo de lo social, porque lo social no puede existir sin relaciones de poder que le den forma. Lo que en un momento determinado se considera el «orden natural» –junto con el «sentido común» que lo acompaña– es el resultado de prácticas hegemónicas sedimentadas; nunca es la manifestación de una objetividad más profunda y exterior a las prácticas que le dan su ser.

Así, todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión. Siempre hay otras posibilidades que han sido reprimidas y que se pueden reactivar. Las prácticas articularias mediante las cuales se establece determinado orden y se fija el significado de las instituciones sociales son «prácticas hegemónicas». Todo orden hegemónico es susceptible de impugnación por prácticas hegemónicas contrarias, es decir, prácticas que intentarán desarticular el orden existente con vistas a instalar otra forma de hegemonía.

Una vez reconocidos esos principios teóricos, es posible entender el carácter de lo que llamo «lucha» agonista,⁴ que considero el núcleo de una democracia con vitalidad. Lo que está en juego en la lucha agonista es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a la cual se estructura una sociedad dada. Es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca se pueden conciliar racionalmente. Una concepción agonista de la democracia requiere un reconocimiento del carácter contingente de las articulaciones político-económicas hegemónicas que determinan la configuración concreta de una sociedad

⁴ Véase un desarrollo de este planteamiento «agonista» en Chantal Mouffe: *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003, capítulo 4.

en determinado momento. Son construcciones precarias y pragmáticas que se pueden desarticular y transformar a consecuencia de la lucha agonista entre adversarios. A diferencia de los diversos modelos liberales, el planteamiento agonista que propugno reconoce que la sociedad está siempre políticamente instituida y nunca olvida que el ámbito en el que se producen las intervenciones hegemónicas es siempre el resultado de prácticas hegemónicas anteriores y que nunca es neutral. Esa es la razón por la que niega la posibilidad de una política democrática no adversaria y critica a quienes, por pasar por alto la dimensión de «lo político», reducen la política a un conjunto de iniciativas supuestamente técnicas y de procedimientos neutrales.

El espacio público

Con vistas a sacar a la luz la relevancia del modelo agonista de política democrática para las prácticas artísticas, quiero examinar sus consecuencias para la concepción del espacio público. La más importante es la de que impugna la difundida concepción en la que, aunque en formas diferentes, se basa la mayoría de las teorías sobre el espacio público, concebido como el ámbito en el que puede surgir el consenso. Para el modelo agonista, el espacio público es, al contrario, el campo de batalla en el que se enfrentan diferentes proyectos hegemónicos, sin posibilidad alguna de conciliación final. Hasta ahora he hablado del espacio público, pero debo apresurarme a concretar que no estamos tratando aquí de un único espacio público. Según el planteamiento agonista, los espacios públicos son siempre plurales y la confrontación agonista se produce en una multiplicidad de superficies discursivas. También quiero insistir en un segundo aspecto importante. Mientras que no existe un principio subyacente de unidad ni un centro predeterminado en esa diversidad de espacios, siempre existen diversas formas de articulación entre ellos; y no nos encontramos ante el tipo de disper-

sión concebido por algunos pensadores posmodernos. Tampoco nos referimos al tipo de espacio homogéneo que vemos en Deleuze y sus seguidores. Los espacios públicos siempre están estriados y estructurados hegemónicamente. Una hegemonía determinada es el resultado de una articulación concreta de una diversidad de espacios, y eso significa que la lucha hegemónica consiste también en el intento de crear una forma diferente de articulación entre espacios públicos.

Así pues, mi planteamiento es claramente muy distinto del defendido por Jürgen Habermas, quien, cuando concibe el espacio público político (que llama «esfera pública»), lo presenta como el lugar en que se produce la deliberación encaminada a un consenso racional. Desde luego, ahora Habermas reconoce que es improbable, dadas las limitaciones de la vida social, que se pueda alcanzar de forma efectiva semejante consenso y concibe su situación ideal de comunicación como una «idea reguladora». Sin embargo, conforme a la perspectiva que propugno, los impedimentos para la situación de comunicación ideal de Habermas no son empíricos, sino ontológicos, y el consenso racional que presenta como idea reguladora es, en realidad, una imposibilidad conceptual. De hecho, requeriría la presencia de un consenso sin exclusión, precisamente aquello cuya imposibilidad revela el planteamiento agonista.

También quiero indicar que, pese a una terminología similar, mi concepción del espacio público agonista difiere también del de Hannah Arendt, que ha llegado a ser tan popular recientemente. En mi opinión, el problema principal que plantea la concepción del «agonismo» por parte de Arendt es, dicho en pocas palabras, un «agonismo sin antagonismo». Lo que quiero decir es que, mientras que Arendt insiste mucho en la pluralidad humana y en que la política trata de la comunidad y la reciprocidad de los seres humanos, que son diferentes, nunca reconoce que esa pluralidad es la causa de los conflictos antagonistas. Según ella, pensar políticamente es desarrollar la capacidad para ver las cosas desde una multiplicidad de perspectivas. Como

atestigua su referencia a Kant y su idea del «pensamiento ampliado», su pluralismo no es fundamentalmente diferente del liberal, porque está inscrito en el horizonte de un acuerdo intersubjetivo. De hecho, lo que busca en la doctrina del juicio estético de Kant es un procedimiento para comprobar el acuerdo intersubjetivo en el espacio público. Pese a importantes diferencias entre sus planteamientos respectivos, Arendt, como Habermas, acaba concibiendo el espacio público de forma consensual. Desde luego, como ha señalado Linda Zerilli,⁵ en su caso el consenso es el resultado del intercambio de voces y opiniones (en el sentido griego de *doxa*) y no de un *Diskurs* racional como en Habermas. Mientras que para este el consenso surge mediante lo que Kant llama *disputieren*, un intercambio de argumentos limitados por las reglas lógicas, para Arendt es una cuestión de *streiten*, en la que el acuerdo se produce mediante la persuasión, no mediante pruebas irrefutables. Sin embargo, ninguno de ellos es capaz de reconocer el carácter hegemónico de toda forma de consenso y la inerradicabilidad del antagonismo, el momento de *Widerstreit*, lo que Lyotard denomina «el diferendo». Es sintomático que, pese a encontrar su inspiración en aspectos diferentes de la filosofía de Kant, tanto Arendt como Habermas comparten la actitud de conceder preferencia en la estética de Kant al aspecto de lo bello y pasar por alto su reflexión sobre lo sublime. Se debe sin duda a su evitación de «el diferendo».

Prácticas artísticas críticas y hegemonía

Ahora estamos en condiciones de entender la relevancia de la concepción hegemónica de la política para la esfera de las prácticas artísticas. Sin embargo, antes de abordar esa cuestión, quisiera subrayar que, conforme al planteamiento que propugno,

⁵ Linda Zerilli: *Feminism and the Abyss of Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press, 2005, capítulo 4.

no se debe entender la relación entre arte y política como la de dos esferas constituidas por separado –el arte, por un lado, y la política, por otro– y entre las cuales sería necesario establecer una relación. En lo político hay una dimensión estética y en el arte una dimensión política. Esa es la razón por la que he sostenido que no es útil hacer una distinción entre el arte político y el apolítico. Desde el punto de vista de la teoría de la hegemonía, las prácticas artísticas desempeñan un papel en la constitución y el mantenimiento de un orden simbólico dado o en su impugnación, y esa es la razón por la que tienen necesariamente una dimensión política. La política, por su parte, se refiere a la ordenación simbólica de las relaciones sociales, lo que Claude Lefort llama la *mise en scène*, la *mise en forme*, de la coexistencia humana y en eso es en lo que radica su dimensión estética.

La cuestión real se refiere a las formas posibles del arte crítico, las diferentes formas como las prácticas artísticas pueden contribuir a la impugnación de la hegemonía dominante. Una vez que aceptamos que las identidades nunca están dadas de antemano, sino que son siempre el resultado de procesos de identificación, que están construidas discursivamente, la cuestión que se plantea es el tipo de identidad que las prácticas artísticas críticas deben ir encaminadas a fomentar. Está claro que quienes propugnan la creación de espacios públicos agonistas, en los que el objetivo es revelar todo lo reprimido por el consenso dominante, van a concebir la relación entre las prácticas artísticas y su público de forma muy diferente que aquellos cuyo objetivo es la creación de consenso, aun cuando lo consideren crítico. Según el planteamiento agonista, el arte crítico es el que fomenta el disenso, el que vuelve visible lo que el consenso dominante suele oscurecer y borrar. Está constituido por una diversidad de prácticas artísticas encaminadas a dar voz a todos los silenciados en el marco de la hegemonía existente.

En mi opinión, el planteamiento agonista es particularmente apropiado para entender la naturaleza de las nuevas formas de activismo artístico que han surgido recientemente y que, de formas

muy diversas, van encaminadas a impugnar el consenso existente. Esas prácticas artístico-activistas son de tipos muy diferentes, desde una diversidad de nuevas luchas urbanas como «Reclaim the streets» en Gran Bretaña o «Tute Bianche» en Italia, pasando por las campañas «Alto a la publicidad» en Francia y «Nike Ground-Rethinking Space» en Austria. Podemos encontrar otro ejemplo en la estrategia de «corrección de la identidad» de The Yes Men, que, con diferentes identidades –por ejemplo, como representantes de la Organización Mundial del Comercio–, hacen una sátira muy eficaz de la ideología neoliberal.⁶ Su objeto es el de poner la mira en las instituciones que fomentan el neoliberalismo a expensas del bienestar de las personas y adoptar sus identidades para ofrecer correctivos. Por ejemplo, el siguiente texto apareció en 1999 en una parodia del sitio de la OMC en Internet: «La Organización Mundial del Comercio es una gigantesca burocracia internacional cuyo objetivo es ayudar a las empresas aplicando el “libre comercio”: la libertad de las empresas transnacionales para hacer negocios como les parezca. La OMC pone esa libertad por encima de todas las demás, incluida la libertad para comer, beber agua, no comer ciertas cosas, dar tratamiento a los enfermos, proteger el medio ambiente, cultivar los productos agrícolas propios, organizar un sindicato, mantener servicios sociales, gobernar, tener una política exterior. Todas esas libertades sufren el ataque de las grandes empresas que actúan bajo el velo del “libre comercio”, ese derecho misterioso que, según se nos dice, debe pasar por delante de todos los demás.»⁷ Algunas personas confundieron el sitio falso con el real y The Yes Men se las arreglaron incluso para aparecer como representantes de la OMC en varias conferencias internacionales en las que una de sus intervenciones satíricas consistió, por ejemplo, en proponer un

⁶ Véase, por ejemplo, su libro *The Yes Men. The True Story of the End of the World Trade Organization*, publicado por The Disinformation Company Ltd, 2004.

⁷ Sitio del grupo The Yes Men en la red Internet: <http://www.theyesmen.org>

mecanismo para la vigilancia telemática de los trabajadores en forma de falo dorado de un metro de largo.

Naturalmente, esas formas de activismo artístico representan solo una forma posible de intervención política para los artistas y hay muchas otras formas como los artistas pueden desempeñar un papel crítico. Según Richard Noble, podemos distinguir cuatro formas distintas de hacer arte crítico. Además del tipo de obras que de forma más o menos directa abordan críticamente la realidad política, como las de Barbara Kruger, Hans Haacke o Santiago Sierra, hemos de citar las obras de arte que exploran posiciones o identidades caracterizadas por la otredad, la marginalidad, la opresión o la victimización. Ese ha sido el modo predominante de hacer arte crítico en los últimos años: arte feminista, arte homosexual, arte hecho por minorías étnicas o religiosas, pero también debemos incluir aquí la obra de Krzysztof Wodiczko. En tercer lugar, debemos referirnos al tipo de arte crítico que investiga su propia condición política de producción y distribución como en los casos de Andrea Fraser, Christian Philipp Mueller o Mark Dion. También podemos distinguir el arte como experimentación utópica, los intentos de imaginar formas de vida substitutivas: sociedades o comunidades construidas en torno a valores en oposición al *ethos* del capitalismo tardío. En este caso encontramos, por ejemplo, los nombres de Thomas Hirschhorn (Monumento a Bataille), Jeremy Deller (Batalla de Orgreaves) o Antony Gormley (Campo Asiático).⁸

Lo que hace que todas esas muy diversas prácticas artísticas sean críticas es que se las puede considerar, aunque en formas diferentes, intervenciones agonistas en el espacio público. Desde luego, su objetivo no es el de hacer una ruptura total con el estado de cosas existente para crear algo absolutamente nuevo. En la actualidad los artistas ya no pueden aspirar a constituir una vanguardia que ofrezca una crítica radical, pero esa no es una

⁸ Richard Noble: «Some Provisional Remarks on Art and Politics», en *The Showroom Annual 2003/2004*.

razón para proclamar que su papel político se ha acabado. Lo que se debe abandonar es precisamente la idea de que ser político significa ofrecer semejante crítica radical. Esa es la razón por la que algunos sostienen que en la actualidad ya no es posible que el arte desempeñe un papel crítico, porque siempre resulta recuperado y neutralizado. Vemos un error similar entre quienes creen que radicalidad significa transgresión y que cuanto más transgresoras son las prácticas más radicales son. Después, cuando advierten que no hay transgresión que no pueda ser recuperada, sacan también la conclusión de que el arte ya no puede desempeñar un papel político crítico. Hay también quienes conciben el arte crítico desde un punto de vista moralista y consideran que su papel es el de la condena moral. De hecho, en vista de que actualmente nos encontramos en lo que Danto llama la «condición del pluralismo» sin criterios ya generalmente acordados para juzgar las producciones artísticas, existe una marcada tendencia a substituir los juicios estéticos por juicios morales y a fingir que dichos juicios morales son también políticos. En mi opinión, todos esos planteamientos son, en realidad, antipolíticos, porque no son aptos para entender la especificidad de lo político. Al contrario, una vez que se concibe la lucha política conforme al planteamiento hegemónico que he delineado, resulta posible entender el lugar decisivo de la dimensión cultural en la creación de una hegemonía y ver por qué los artistas pueden desempeñar un papel importante en la subversión de la hegemonía dominante. En nuestras posdemocracias, en las que se celebra un consenso pospolítico como gran avance para la democracia, las prácticas artísticas críticas pueden desbaratar la imagen agradable que el capitalismo de las grandes empresas está intentando difundir, al situar en primer plano su carácter represivo, y también pueden contribuir, de muy diversas formas, a la construcción de nuevas subjetividades. Esa es la razón por la que las considero una dimensión decisiva del proyecto democrático radical.

Selección bibliográfica

Chantal Mouffe (ed.): *Gramsci and Marxist Theory*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

Chantal Mouffe y Ernesto Laclau: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985. Traducción al castellano: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

Chantal Mouffe (ed.): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*. Londres: Verso, 1992.

Chantal Mouffe: *Le Politique et ses enjeux*. París: La Découverte, 1994.

Chantal Mouffe: *The Return of the Political*. Londres: Verso, 1993. Traducción al castellano: *El retorno de lo político*. Barcelona: Paidós, 1999.

Chantal Mouffe (ed.): *Deconstruction and Pragmatism*. Londres: Routledge, 1996. Traducción al castellano: *Desconstrucción y pragmatismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.

Chantal Mouffe (ed.): *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres: Verso, 1999.

Chantal Mouffe (ed.): *The Legacy of Wittgenstein: Pragmatism or Deconstruction* (con L. Nagl). Nueva York: Peter Lang, 2001.

Chantal Mouffe: *The Democratic Paradox*. Londres: Verso, 2000. Traducción al castellano: *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa, 2003.

Chantal Mouffe: *On the Political (Thinking in Action)*.
Londres: Routledge, 2005.

Capítulos de libros y artículos publicados recientemente

«Pluralism, Dissensus and Democratic Citizenship», en *Education and the Good Society*. Fred Inglis (ed.). Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan, 2004.

«Teoria Política, Direitos e Democracia», en *Repensando a Teoria do Estado*. R. Fonseca (ed.). Belo Horizonte (Brazil): Editora Forum, 2004.

«The End of Politics and the Challenge of Right-Wing Populism», en *Populism and the Mirror of Democracy*. F. Panizza (ed.). Londres: Verso, 2005.

«Eine kosmopolitische oder eine multipolare Weltordnung?», en *Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie*, vol. 53, 2005 (Berlín).

«Schmitt's Vision of a Multipolar World Order», en *The South Atlantic Quarterly*, vol. 104, primavera 2005.

«The Limits of John Rawls's Pluralism», en *Politics, Philosophy & Economics*, vol. 4, nº 2, junio de 2005.

Títulos de la colección

1. *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*
David Harvey - Neil Smith
2. *Sobre políticas estéticas*
Jacques Rancière
3. *Vinil. So i col leccionisme*
Pedro G. Romero, Diedrich Diederichsen, Jean-Ives Bosseur, Mark Jamieson
4. *Prácticas artísticas y democracia agonística*
Chantal Mouffe