# Por una política de la identidad nómada

Chantal Mouffe

En este fin de siglo, presenciamos un vasto proceso de redefinición de las identidades colectivas y el establecimiento de nuevas fronteras políticas. Esto, desde luego, está ligado al derrumbe del comunismo y a la desaparición de la oposición democracia/totalitarismo que, por lo menos desde el final de la segunda guerra mundial, había servido como la frontera política preponderante que permitía discriminar entre el amigo y el enemigo. Esto presenta una doble dificultad:

1. En el Este, se desvaneció la unidad creada en la lucha compartida contra el comunismo y presenciamos la multiplicación de identidades ligadas a antagonismos étnicos, regionales y religiosos que constituyen un obstáculo para la construcción de una democracia pluralista.

2. En Occidente, la naturaleza misma de la democracia está en duda porque su sentido se daba en función de la diferencia que se había establecido con ese "otro" que la negaba. La identidad de la democracia, pues, fue desestabilizada por la pérdida del enemigo y queda por redefinirse a través del establecimiento de una nueva frontera política.

Tal situación favorece el desarrollo de la extrema derecha en la medida en que, para ésta, el nuevo enemigo ya se ha encontrado: se trata del enemigo interior representado por los inmigrantes, en especial los que se distinguen de los nacionales de "buena cepa" tanto por su origen étnico como por su religión. Se presenta a estos extranjeros como un peligro para la identidad y la soberanía nacionales por los diferentes movimientos que, gracias a un discurso nacionalista y xenófobo, se esfuerzan por articular nuevas identidades colectivas y volver a crear una frontera política.

Así, las democracias se encuentran hoy ante un verdadero desafío que sólo podrán afrontar si dejan de negar lo político y de enga

fiarse con la posibilidad de un consenso que eliminaría definitivamente el antagonismo. Esto exige que se ponga en duda el racionalismo liberal que está en el origen de la ceguera manifestada por el pensamiento político frente a los trastornos que vive el mundo. De hecho, dado que esperaban celebrar el triunfo definitivo de la democracia liberal, ahora los occidentales asisten estupefactos al estallido de conflictos étnicos, religiosos y de identidad que, según sus teorías, pertenecían a un pasado ya terminado. En lugar de la generalización de las identidades postconvencionales, celebradas por Habermas, y de la desaparición del antagonismo proclamado por los liberales, vemos la multiplicación de los particularismos y el surgimiento de nuevos antagonismos.

Algunos intentan explicar esta situación mediante los efectos perversos del totalitarismo, otros por un llamado retorno de lo arcaico. Como si se tratara simplemente de un retraso temporal en el camino que necesariamente debe conducir a la universalización de la democracia. Dado que se ha decretado el fin de la historia, muchos no pueden ver en las dificultades actuales más que un pequeño paréntesis, un mal momento que debe pasarse antes de que la racionalidad vuelva a encontrar sus derechos e imponga su orden; en otras palabras, un último sobresalto de lo político antes de que sea vencido definitivamente por las fuerzas del derecho y de la razón universal.

Porque, en realidad, se trata aquí de lo político y de la posibilidad de eliminarlo. Y la incapacidad del pensamiento liberal para comprender la naturaleza de lo político y la función constitutiva del antagonismo lo ciega respecto del carácter de la situación actual. Esta requiere, de hecho, romper con el objetivismo y el esencialismo que dominan en el análisis de lo político. Ahora bien, el pensamiento liberal pone en escena una lógica de lo social que implica una concepción del ser en tanto que presencia y concibe la objetividad como propia de las cosas en sí mismas. Por eso le es imposible reconocer que puede existir una identidad sólo si está construida como "diferencia" y que toda objetividad social está constituida por actos de poder. Lo que se niega a aceptar es que, al fin de cuentas, toda objetividad social es política y debe llevar la huella de los actos de exclusión que gobiernan su constitución.

Así, lo político no puede sino escapar al racionalismo liberal, porque indica los límites de todo consenso racional y revela que

todo consenso está basado en actos de exclusión. Ahora bien, el liberalismo afirma que el interés general es resultado del libre juego de los intereses privados y ve la política como el establecimiento de un compromiso entre los distintos intereses que están en competencia en una sociedad. Los individuos se presentan como actores racionales movidos exclusivamente por la realización de sus intereses y actuando en la esfera política de una manera fundamentalmente instrumental. Esta es la idea del mercado aplicada al campo político: los intereses están definidos independientemente de su articulación por la política y lo importante son los procesos de asignación que permitirán crear un consenso entre las partes presentes.

Otros liberales, los que se rebelan contra ese modelo y quieren instaurar un vínculo entre política y moral, creen que es posible crear un consenso racional universal a través de una discusión libre. Imaginan que si se relegan las cuestiones perturbadoras a la esfera privada, bastaría un acuerdo racional sobre los principios para administrar el pluralismo que existe en las sociedades modernas.

Desde esta perspectiva racionalista, todo lo que es del orden de las pasiones, del antagonismo y que, por lo tanto, puede conducir a la violencia se considera arcaico e irracional, residuos de una época terminada en que el "suave comercio" aún no había establecido la preeminencia de los intereses sobre las pasiones.

Pero el intento de aniquilar lo político está destinado al fracaso: no puede ser domesticado ya que, como lo comprendió Carl Schmitt -cuyas reflexiones no deberíamos ignorar por sus compromisos políticos posteriores-, deriva su energía de las fuentes más diversas y "todo antagonismo religioso, moral, económico, étnico u otro se transforma en antagonismo político, dado que es suficientemente fuerte para provocar un reagrupamiento efectivo de los hombres en amigos y enemigos".'

Frente al aumento de los particularismos y al resurgimiento de un nacionalismo étnico y exclusivo, la defensa y la profundización del proyecto democrático exigen tomar en cuenta el desafío del multiculturalismo. Para ello, debe abordarse la cuestión de las distintas formas de identidades de una manera nueva y a partir de una com

---

' Carl Schmitt, *La notion de politique,* París, Calmann-Lévy, 1963, p. 78.

prensión de lo político que está necesariamente vedada a la concepción liberal racionalista e individualista. Esta última se esfuerza por anular lo político como campo de las relaciones de fuerza, de la violencia y de la lucha contra el enemigo. Pero no basta negar lo político para hacerlo desaparecer y tal negación conduce sólo a la impotencia, la cual es característica del pensamiento liberal democrático frente a la multiplicación de las distintas formas de reivindicación de la identidad.

Para superar este callejón sin salida, es necesario comprender que las condiciones que rigen la constitución de toda identidad son la afirmación de una diferencia. Por consiguiente, habrá que preguntarse qué tipo de relación puede establecerse entre identidad y alteridad de manera que se desactive el peligro de exclusión siempre presente que implica esta relación de identidad/diferencia.

La idea de "exterior constitutivo" me servirá como guía para examinar estas distintas cuestiones. La idea sirve para designar algunos temas elaborados por Jacques Derrida en torno a las nociones de *'supplement', 'trace' y 'différance'* . *Su* objetivo es mostrar el carácter de relación de toda identidad y el hecho de que con frecuencia la constitución de una identidad implica el establecimiento de una jerarquía: por ejemplo, entre forma y materia, esencia y accidente, negro y blanco, hombre y mujer. Una vez que se ha comprendido que toda identidad se establece por relación y que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación de algún 'otro', y que éste funciona como su 'exterior', es posible comprender el surgimiento del antagonismo.

De hecho, en el campo de las identificaciones colectivas -donde se trata de la creación de un "nosotros" mediante la delimitación de un "ellos"- habrá siempre la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos se transforme en una relación amigo/enemigo, es decir, que ella misma se convierta en el espacio de un antagonismo. Esto sucede cuando el otro, que hasta ahora se había considerado bajo el modo simple de la diferencia, empieza a ser percibido como aquel que niega mi identidad y cuestiona mi existencia. A partir de ese momento, cualquier forma de la relación nosotros/ellos, ya sea de tipo religioso, étnico, económico u otro, se hace política.

Considerar así la cuestión de la identidad transforma nuestra manera de concebir lo político. Esto ya no puede presentarse como

localizado en cierto tipo de instituciones específicas, como una esfera o nivel de la sociedad, sino que debe ser aprehendido como una dimensión inherente a toda sociedad humana y que proviene de nuestra condición ontológica en sí.

Con el fin de especificar este nuevo procedimiento, propongo distinguir entre 'lo político' que designa la dimensión de antagonismo y de hostilidad entre los humanos -antagonismo que puede manifestarse en formas múltiples y surgir a partir de cualquier tipo de relaciones sociales- y 'la política', que pretende establecer un orden, organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre conflictivas porque están atravesadas por lo político.

Esta visión, que intenta unir los dos sentidos a los que hace referencia la palabra 'política', el de 'polemos' y el de 'polis', es profundamente ajena al pensamiento liberal y, por otra parte, es la razón por la que éste se encuentra desarmado frente al fenómeno del antagonismo. Pero considero que el futuro de la democracia depende del reconocimiento de esta dimensión de lo político, porque para protegerla *y* consolidarla debe ver con lucidez que *la* política siempre consiste en 'domesticar' la hostilidad y tratar de neutralizar el potencial de antagonismo que existe en las relaciones humanas.

La política, de hecho, tiene que ver con la acción pública y la formación de identidades colectivas. Su objetivo es la creación de un "nosotros" en un contexto de diversidad y de conflicto. Pero para construir un "nosotros", hay que poder distinguirlo de un "ellos". Por eso, la cuestión crucial de una política democrática no es cómo llegar a un consenso sin exclusiones o cómo crear un "nosotros" que no tuviera un "ellos" como correlato, sino cómo establecer esta discriminación nosotros/ellos de una manera que sea compatible con la democracia pluralista. Esta supone que el opositor ya no se considere como un enemigo a quien hay que destruir, sino como un adversario cuya posición se reconoce como legítima, se trata en realidad de transformar el antagonismo en 'agonismo'.

Para concebir tal desplazamiento podríamos inspirarnos en la reflexión de Elías Canetti que mostró en *Masa y poder* que el sistema parlamentario explota la estructura psicológica de los ejércitos en lucha y pone en escena un combate en el que no se mata y en el que uno se remite a la opinión de la mayoría para decidir quién es el vencedor. Según él, "el voto es el instante decisivo, aquel en el que

uno se mide realmente. Es el vestigio del encuentro sangriento que se imita de diversas maneras: amenazas, injurias, excitación física que puede llegar hasta los golpes y el disparo de proyectiles. Pero el recuento de voces pone fin a la batalla".[2]

Lejos de considerar la democracia como algo natural y normal, como el resultado necesario de una evolución moral de la humanidad, es importante percibir su carácter improbable e incierto. Es algo frágil, que nunca se adquiere definitivamente y constituye una conquista que siempre hay que defender. La tarea de una política democrática no es eliminar las pasiones o relegarlas a la esfera privada para hacer posible un consenso racional, sino movilizar esas pasiones y ponerlas en escena según dispositivos agonísticos que favorecerán el respeto al pluralismo. En lugar de representar un peligro para la democracia, el enfrentamiento agonístico en realidad es su condición misma de existencia.

Es cierto que la democracia no puede sobrevivir sin cierto nivel de consenso -que debe darse en el respeto a las reglas del juego democrático-, pero requiere también la constitución de identidades colectivas en torno a posiciones bien diferenciadas. Los electores deben tener verdaderas posibilidades de elección y deben ofrecérseles alternativas reales.

Si, como afirma Niklas Luhman, la especificidad de la democracia moderna, en tanto que sistema político, reside en la 'escisión de la cima' realizada mediante la distinción entre gobierno. y oposición, se ve el peligro que le puede hacer correr el desdibujamiento de la oposición derecha/izquierda, dado que bloquea la creación de identidades políticas democráticas e impulsa una indiferencia frente a los partidos políticos tradicionales. Esto crea un terreno favorable para los movimientos políticos que proponen modalidades populistas y antiliberales de democracia y que se organizan en torno a la articulación de identidades nacionales, religiosas o étnicas. Cuando la dinámica agonística de la democracia pluralista se traba por la falta de identidades democráticas con las que uno pueda identificarse, nos arriesgamos a la multiplicación de enfrentamientos en términos de identidades esencialistas y de valores morales no negociables.

[2] Elías Canetti, *Masse et puissance,* París, 1966, p. 200. Hay traducción al español: Masa y poder. Muchniek Editores, Barcelona, 19

Sólo cuando se ha comprendido que toda identidad se establece por relación y que está construida en función de una diferencia, puede plantearse la cuestión democrática crucial: cómo luchar contra las tendencias a la exclusión. También aquí la perspectiva propuesta por Derrida puede ayudarnos. Como lo indica la noción misma de exterior *constitutivo,* es imposible distinguir por completo el interior del exterior y toda identidad se desestabiliza irremediablemente por su 'exterior'. Se trata aquí de un punto decisivo para la reflexión política y me gustaría examinar sus implicaciones.

En un plano filosófico general, queda claro que si el exterior constitutivo está presente en el interior de toda objetividad como su posibilidad siempre real, entonces el interior en sí se convierte en algo puramente contingente y se revela así la estructura de simple posibilidad de todo orden objetivo. Esto pone en duda la concepción esencialista de la identidad y elimina toda posibilidad de fijar de manera definitiva la identidad o la objetividad. En la medida en que toda objetividad depende de una alteridad ausente, necesariamente se remite a esa alteridad, está contaminada por ella. Esto impide para siempre la seguridad de una identidad que pertenezca a uno y a la que uno pertenezca.

Vayamos aún más lejos. No sólo no hay identidades "naturales" u "originales" -dado que toda identidad es el resultado de un proceso de constitución- sino que ese proceso en sí debe considerarse como un movimiento permanente de mestizaje. De hecho, la identidad se constituye a partir de una multiplicidad de interacciones y esto no ocurre dentro de un espacio cuyos contornos podrían ser delimitados.

Muchas investigaciones feministas o inspiradas por la corriente 'postcolonial' han mostrado que se trata siempre de un proceso de 'sobredeterminación' que teje vínculos muy complejos entre muchas formas de identificación y una red compleja de diferencias. Para pensar en la identidad, hay que tener en cuenta a la vez la multiplicidad de los discursos y de las relaciones de poder que la atraviesan y el carácter complejo de complicidad y de resistencia que proporcionan la trama de las prácticas en las que queda implicada esa identidad. En lugar de ver las distintas formas de identidad y de pertenencia como una perspectiva y una experiencia, hay que reconocer allí lo que se juega siempre como una relación de fuerzas.

Así, lo que llamamos 'identidad cultural' es el escenario y también el objeto de combates políticos, y la existencia social de un grupo se construye siempre en el conflicto. Este es uno de los terrenos principales en que se ejerce la hegemonía porque la fijación de la identidad cultural de un grupo a través de una articulación específica de relaciones sociales contingentes y particulares contribuye de manera determinante a la creación de 'puntos nodales hegemónicos'.' Estos fijan parcialmente el sentido de una cadena significante y permiten detener el flujo de los significantes y dominar provisionalmente el campo discursivo.

En lo que se refiere a las identidades 'nacionales', una perspectiva en términos de hegemonía y de articulación permite pensar en una vía a partir de la cual se puede influir sobre ellas en lugar de rechazarlas, ya sea en nombre del antiesencialismo o en virtud de una llamada defensa del universalismo. De hecho, es peligroso ignorar las catexis libidinales que se movilizan en torno del significante 'nación' y es vano esperar la llegada de una identidad postconvencional.

La lucha contra las formas exclusivas del nacionalismo étnico no puede llevarse a buen fin si no se articula otra forma de nacionalismo -que podemos calificar como 'cívico'- y que consiste en la fideli dad al pluralismo y a los valores democráticos. Allí se juegan ele mentos de primera importancia para una política democrática; las dificultades con que se encuentra hoy la Alemania reunificada debe rían ponernos en guardia contra la ceguera a la que pueden conducir las ilusiones liberales y racionalistas de una identidad 'postnacional'. Contrariamente a lo que algunos piensan, no hay que buscar la solución a nuestros problemas a través de una identidad 'europea', concebida como una identidad homogénea que vendría a remplazar todas las otras identificaciones y fidelidades. Al contrario, si se la concibe como una aporía, un doble genitivo, una "experiencia de lo imposible", como propone Derrida en *L'autre cap,* la idea de una identidad europea puede inaugurar un proceso prometedor -cer cano a lo que Merleau-Ponty llamaba "universalismo lateral"-, in

[3] Para un análisis de esta noción, ver: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics,* Londres, Verso, 1985, cap. 3. Hay traducción al español editada por Siglo Veintiuno Editores.

dicando que lo universal se inscribe en el corazón mismo de lo particular y de las diferencias y en el respeto a la diversidad.

Concebir esta identidad europea como "diferencia propia", una "cultura propia *como* cultura *del* otro"[4] de hecho es imaginar una identidad que acoge la alteridad, que atestigua la porosidad de sus fronteras y que se abre sobre ese 'exterior' que la hace posible. Al aceptar que sólo el mestizaje nos constituye en tanto que ser singular, esta identidad europea permitiría afirmar y celebrar el carácter nómada de toda identidad.

Al contrario de las tentaciones siempre presentes de construir las identidades bajo el modo de la exclusión, reconocer la multiplicidad de los elementos que constituyen esas identidades, así como su contingencia y su interdependencia, como sugiere William Connolly, podría ayudarnos a "convertir un antagonismo de identidad en un agonismo de diferencia"[5] y a desactivar el potencial de violencia que está inscrito en toda construcción de un nosotros/ellos. Al multiplicar, pues, esas fidelidades y pluralizar las pertenencias se crearán las condiciones para un verdadero 'pluralismo agonístico' porque allí donde las identidades se multiplican, las pasiones se dividen.

Para que un análisis de la identidad sea realmente significativo, debe situarse en el contexto más amplio de las paradojas de la democracia pluralista. De hecho, en tal democracia hay algo enigmático y paradójico que han señalado varios de sus críticos y que se deriva de la articulación establecida entre liberalismo y democracia. Sin duda hay dos tipos de lógica que entran en conflicto porque el resultado último de la lógica de la democracia, que es una lógica fundada en la identidad y la equivalencia, entra en oposición con la lógica liberal del pluralismo y la diferencia, dado que ésta impide que se establezca un sistema completo de identificaciones.

Las dos lógicas son incompatibles, pero esto no significa que no sea viable el sistema como tal. Al contrario, precisamente la existencia de esta *tensión* entre la lógica de la identidad y la lógica de la diferencia hace que la democracia pluralista sea un régimen particularmente apropiado para la indeterminación de la política moderna.

---

[4] Jacques Derrida, *L'autre cap, París,* Editions de Minuit, 1991, p. 16.

[5] William E. Connolly, *Identify / Difference,* Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991, p. 178.

No cabe duda de que, debido a esta articulación entre liberalismo y democracia, la lógica liberal -que tiende a construir toda identidad como una afirmación y como una diferencia- necesariamente subvierte la totalización que es el objetivo de la lógica democrática de la equivalencia.

Lejos de quejarnos de esto, deberíamos alegrarnos, porque esta tensión entre la lógica de la equivalencia y la lógica de la diferencia, entre la igualdad y la libertad, y entre nuestra identidad como individuos y nuestra identidad como ciudadanos, proporciona la mejor protección contra todo intento de efectuar ya sea la fusión completa o la separación total. Por lo tanto, deberíamos evitar suprimir esta tensión, porque si tratamos de eliminar lo político, corremos el riesgo de destruir la democracia. La experiencia de la democracia moderna se basa en aceptar que existen estas lógicas en conflicto -una intenta lograr la equivalencia completa y la otra preservar todas las diferencias- y que su articulación es necesaria. La articulación debe recrearse y renegociarse constantemente: no hay un punto de equilibrio en que se logre la armonía final. Sólo en este 'entre-dos' precario podemos experimentar el pluralismo, es decir que esta democracia siempre estará 'por venir', para usar la expresión de Derrida, que subraya no sólo las posibilidades no realizadas sino también la imposibilidad radical de cumplimiento final.

En vez de crear los antecedentes necesarios para el pluralismo, toda creencia en una resolución final de todos los conflictos -aunque se conciba como un enfoque asintótico de la idea reguladora de comunicación no distorsionada, según lo presenta Habermas- lo pondrá en peligro, porque paradójicamente el momento mismo en que se cumpliera también sería el momento de su destrucción. Por lo tanto, la verdadera democracia pluralista debe verse como un 'bien imposible', es decir, como algo que sólo existe mientras no se pueda lograr perfectamente. La existencia del pluralismo implica la permanencia del conflicto y el antagonismo; éstos no deberían considerarse como obstáculos empíricos que imposibilitan la realización perfecta de un ideal que existe en una armonía que no podemos alcanzar, porque nunca seremos capaces de coincidir perfectamente con nuestro ser racional.

Por lo tanto, es importante para la democracia y para la construcción de identidades democráticas tener un marco de referencia

que nos permita pensar en la diferencia como algo que es al mismo tiempo la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de crear la unidad y la totalidad. Este marco nos invita a abandonar la peligrosa ilusión de una posible reabsorción de la alteridad en un todo unificado y armónico, y a aceptar que la alteridad es irreductible. Se trata de una alteridad que no puede ser eliminada y, como dijo Rodolphe Gasché:

> Esta alteridad siempre debilita pero, también, posibilita el sueño de la autonomía logrado a través de un repliegue reflexivo sobre el ser, dado que nombra una condición estructural previa de tal estado deseado, una condición que represen
> ta el límite de tal posibilidad .[6]

*Traducción:* **Mónica Mansour**

[6] Rodolphe Gasché, *The Thin in the Mirror*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1986, p. 105.