

DEMOCRACIA POR VENIR: LECTURAS Y POR VENIR RANCIÈRE, RORTY Y LACLAU

Ariel Lugo¹

RESUMO

A questão da democracia é um tema amplamente debatido na Filosofia Política, o que não é novidade. Mas a perspectiva que a desconstrução derridiana dá com a sua proposta política da Democracia por vir é algo que dá certo ar renovado à questão. Nesse sentido, os debates que tem suscitado são ricos e beneficiam o contínuo aprofundamento do tema. Portanto, debates com filósofos como Rancière, Laclau e Rorty nos abrem para certos planos para o futuro da democracia.

PALAVRAS-CHAVE

Democracia; Por vir; Tolerância; Hegemonia; Viragem ética.

ABSTRACT

The question of democracy is a widely debated topic in Political Philosophy, that is nothing new. But the perspective that Derridean deconstruction gives with its political proposal of the Democracy to come is something that gives certain renewed air to the issue. In that sense, the debates it has sparked are rich and benefit the continued deepening of the topic. Therefore, debates with philosophers such as Rancière, Laclau and Rorty open us to certain plans for the future of democracy.

KEYWORDS

Democracy; To come; Tolerance; Hegemony; Ethical turn.

1 Doctorando en Filosofía (UNNE), Magíster en Ciencias Sociales y Humanas con orientación en Filosofía Política y Social (UNQ), Licenciado y Profesor en Filosofía (UNNE).

Tres debates para pensar la democracia por venir

¿Cuál es la novedad que la propuesta de la *Democracia por venir* incorpora? ¿Por qué seguir recurriendo a la *idea-concepto* de democracia? ¿Por qué está siempre *por venir*? ¿Qué ofrece ese por venir, que no esté ya plasmado en la democracia? ¿Es una “idea” que no tiene conexión con la realidad? ¿No tendría un uso en la política y sólo sería un *juego privado* del “juguetón” Derrida, como lo sostiene Rorty? Habría que ver, si como sostiene Rorty los primeros escritos de Derrida, eran propedéuticos, pero no eran filosóficos y más aún, no eran políticos, sino que los últimos escritos tratan temas políticos, pero sin una acción directa en cuestiones cotidianas.

Si bien el sintagma *Democracia por venir* no aparece en las primeras obras, sí la *idea* que se contiene en dicha frase, y es Derrida (2012, p. 64), quien brinda la clave para la lectura propuesta: “En la “democracia por venir”, lo importante no es la “democracia” es lo “por venir””. Es allí, lo que anticipa el tratamiento de lo político en la propuesta derridiana, ya que la democracia no solamente es un modo de gobierno, organización social o régimen, sino que es lo que posibilita pensar lo por venir, la democracia como promesa y apertura al otro. El por venir como la imposibilidad de cerrazón, la posibilidad de decir y hacer todo de otra manera o de la misma, pero la posibilidad siempre latente en lo por venir, nada está concluido.

En la primera parte se aborda la crítica que Rancière le realiza a la propuesta de la democracia por venir de Derrida, sosteniendo que el *por venir*, excede a lo político y se mueve en el ámbito de la ética. Pero la propuesta derridiana busca situarse en el límite-ilimitable de esa distinción que con tanta seguridad sostiene Rancière. Asimismo, Rancière sostiene la idea de sustituibilidad para la construcción de la democracia, cuestión sobre la que la deconstrucción no podrá coincidir porque el(lo) otro es insustituible y justamente allí radica una de las fortalezas de la democracia por venir. En relación con lo mencionado, se responderá a las críticas sobre la aplicabilidad de la justicia y la democracia por venir, que Rancière pone en cuestión.

Seguidamente se profundiza en el debate con Richard Rorty, que sostiene que la democracia por venir es una “esperanza utópica” que no tiene una implicancia pragmática en la realidad y no interviene en cuestiones políticas, quedando reducida a un sofisticado y bonito ejercicio, pero privado. Derrida se alejará de la postura rortyana que pretende una clara escisión entre lo público y privado, por considerar que ambos ámbitos, aunque heterogéneos, se co-implican.

Por último, se analiza la crítica que Laclau le dirige a la democracia por venir, aunque en muchos puntos coincide con Derrida, considera que la *lógica hegemónica* avanza donde la

lógica espectral se detiene. Otra de las críticas que interesa para la investigación, es el hiato que según Laclau existe entre lo particular y universal en la propuesta política de la deconstrucción. También, la exhortación ética hacia el otro que Laclau critica, es una apertura *hostipitalaria* y no una mera apertura, cuestión que será fundamental para la democracia por venir.

Estos diálogos permiten situar y comprender la posición de la democracia derridiana y la importancia de la misma para pensar la filosofía política contemporánea.

Rancièrre y el vuelvo ético en política

En un texto publicado primeramente en inglés en *Derrida and the time of political*², Rancièrre (2009) aborda el tema de la democracia por venir derridiana, marcando algunos puntos de desacuerdo. En lo que sigue se analizará la postura de Rancièrre, marcando ciertos puntos débiles en su crítica que no hallan correspondencia con la obra de Derrida.

Rancièrre (2009, p. 274) quiere dilucidar si la propuesta política derridiana corresponde a una racionalidad propia de la política o si esta se subsume en otra forma de racionalidad. Habría que señalar que desde el inicio Rancièrre atribuye cierta racionalidad propia de la política, queriendo o suponiendo la diferenciación clara con otras formas de racionalidad, esto daría como resultado: a) que Rancièrre sabría qué es lo propio de la racionalidad política; b) que se la podría distinguir y separar claramente de otras formas de racionalidad. Ambas cuestiones serían problemáticas y difíciles de sostener desde una perspectiva deconstructiva, ya que la separación y la delimitación *plenas* de ciertas racionalidades serían puestas en cuestión constantemente por Derrida, forzando los límites y complejizándolos para deconstruir esas *racionalidades*.

Rancièrre (2009, p. 275) se centrará en la propuesta de la *democracia por venir* sosteniendo que: “La democracia “por venir”, es una democracia con cierta cosa de más, suspendida ante esta “cierta cosa de más””. Esa “cierta cosa de más”, para Rancièrre, es lo que haría posible a la democracia pero a la vez lo que la limitaría y haría imposible que se concrete. Esa “cierta cosa de más” es el exceso de la democracia, que Rancièrre hace depender de una ley ética, excediendo la racionalidad política. “Se puede ver aquí, a la inversa, el exceso de cierta cosa que sobrepasa la racionalidad política y la hace depender de otra ley, generalmente concebida bajo el nombre de ética – cualquiera sea la manera en que se entienda

2 El texto de Rancièrre fue presentado en 2006 en el Coloquio “Derrida and the Time of Political” en la Universidad de California, Berkeley, en el 2006 (Rancièrre, 2009). En el 2012 fue traducida al francés: *La démocratie est-elle à venir? Les Temps Modernes*, n° 669-670 (juillet-octobre 2012), p. 157-173. Traducida al español por Ana Paula Penchaszadeh y Senda Sferco: ¿La democracia está por venir? (Ética y Política en Derrida). En: PENCHAZSADEH, A. y BISET, E. *Derrida político*. Buenos Aires: Colihue, p. 207-219.

la palabra ética.” (Rancière, 2009, p. 276)

Para Rancière, Derrida basa el funcionamiento de la *democracia por venir* en algo que la excede, pero no solamente a ella, sino a toda racionalidad política y se interna en una *racionalidad* ética. Aunque, Rancière (2009, p. 276-277) sostenga que la democracia se sustenta en el principio “confuso” que: “... aquellos que gobiernan lo hacen en razón de que no hay ninguna otra razón para que ciertas personas gobiernen a otras más que la ausencia misma de razón”. Se podría plantear la pregunta sobre el *estatuto* que poseería esta razón para el gobierno que se basa en la ausencia misma de razón, por qué sería una racionalidad política, por qué no se la podría atribuir al nombre de ética, que permite a Rancière delimitar y administrar las distintas racionalidades.

Para Rancière lo propio de la política es el poder del *dèmos* que se mueve en la legitimización y deslegitimización de las instituciones del Estado o el accionar de un gobierno; para que este poder no sea diluido u obturado en las instituciones o prácticas de gobierno es necesario que sujetos políticos representen los intereses del pueblo. Para ello, es imprescindible “poner en escena el *dèmos*”, que es el tomar en consideración constantemente las decisiones y distribuciones que se producen, atendiendo a las faltas que se realizan a un grupo, como faltas que se le realizan a todos, que sería la “negación policíaca de la capacidad de cualquiera”. Esto es lo que Rancière llama *disenso*, que es la puesta en escena de dos lógicas heterogéneas, al mismo tiempo y en el mismo lugar, para limitar las desigualdades. La actuación de los sujetos políticos se produce en representación del *dèmos*, “*como si*” fueran el pueblo y representaran a “los cualquiera”, a los que no tienen una preponderancia en las decisiones de la comunidad (Rancière, 2009, p. 278).

Rancière construye su propuesta política en base a esa complementariedad de la democracia que haría posible a la política, como una revisión continua de las decisiones para que no se produzcan desigualdades, y no se pierda la presencia del pueblo; por ello, es imprescindible el disenso y la representación del *como si* de *los cualquiera*. En esta propuesta, subyacen dos ideas que ponen en marcha toda la política de Rancière, la *sustituibilidad* y la *indiferencia a la diferencia*. Es él mismo que las reconoce como diferencias con respecto a Derrida, pero son marcadas como faltas en la propuesta política derridiana. Con respecto a esas dos cuestiones se desarrollarán algunos puntos que Derrida establece sobre la imposibilidad de coincidencia con el planteamiento de Rancière.

A) Rancière le recrimina a Derrida que no tome en cuenta la idea de sustituibilidad, argumentando que para sostener la complementariedad de la democracia se sustenta en una ley que excede a lo político, en una ley ética. Pero habría que ver si la *sustituibilidad* y el *como si*, al intentar representar al pueblo, como si fuera el pueblo, no se estaría moviendo en una

ley ética, por qué esa representación sería política, por qué no sería ética. Pero de ello, se desprende que la sustituibilidad eliminaría a la in-sostituibilidad del otro, que para Rancière sería una ley ética y por ello, la propuesta derridiana no se sustentaría en la política. Habría que ver por qué la sustituibilidad sería propia de la política y el reconocimiento del otro sería ético. Por otro lado, al hablar de la representación de un *como si* de *los cualquiera* no se refería desde una perspectiva ética, por qué habría que representar como si fuera uno cualquiera, ¿este representar a los cualquiera no sería una forma del reconocimiento del otro? El *como si* no llega a la sustitución del otro, sino que lo representa como si fuera él, pero en definitiva no lo sustituye, no hay sustituibilidad. La sustituibilidad se apoya en el principio de disimetría de la comunidad, lo que no se fundamenta es por qué tendría que darse prioridad a la disimetría y si ella se apoyaría en cuestiones inherentemente políticas.

B) Rancière sostiene que la democracia es la puesta en práctica de los sujetos políticos de la *indiferencia a la diferencia*, pero desde la propuesta derridiana, no podría sostenerse la indiferencia frente a la diferencia, ya que sería la anulación de las diferencias, la eliminación de las singularidades. No se sostendría una indiferencia con respecto a las diferencias, porque ellas sustentan al otro.

C) Rancière apoya lo político en dos lógicas antagónicas que constantemente deben ponerse a prueba para ir eliminando la disimetría, entre el poder de la *policía* y la *política*. Hasta aquí, no habría inconvenientes, salvo por el hecho que critica a Derrida que sostenga la mayor importancia del otro y que la lógica antagónica deje de tener efecto. La postura de Rancière se podría atribuir a un pensamiento ético, que considera a la conflictividad como el eje central de su propuesta política, pero también se podría marcar que no hay razón de ser para otorgar preponderancia a la conflictividad y al disenso en detrimento de la apertura hospitalaria al otro.

Para Rancière en la propuesta política de Derrida, no se propone un sujeto político, no se pregunta por la política o lo político, porque tendría la respuesta dada desde el principio, y es que “la esencia de la política es la soberanía” (2009, p. 279) y esta es de origen teológica. Con respecto a esto, Chun (2021) va a sostener que el sujeto de la democracia por venir estaría “atravesado por la lógica de la substitución, cuya identidad estaría conformada por la respuesta y la responsabilidad ante la decisión del otro, llamada que ya es una respuesta también” (p. 267). Asimismo, la soberanía de la que habla Derrida se encuentra ya siempre en deconstrucción (Chun, 2021, p. 293).

Es curioso cómo Rancière menciona una entrevista que se le realizó a Derrida, publicada en 1999 por el diario *L'Humanité*, citando una parte donde se habla de la paridad.

Por un lado, responde que, si él estuviera “obligado” a elegir, elegiría el mal menor vo-

tando por la paridad. Pero luego de haber dicho esto, se pronuncia muy agresivamente contra esta noción. La paridad, dice, comporta “un fantasma de soberanía maternalista”. (Rancière, 2009, p. 280)

Lo que omite citar Rancière son unas líneas anteriores donde Derrida (2001, p. 325) sostiene: “[e]so sí, por supuesto, si hubiera un referéndum, hoy, votaría *contra* los que están *contra* lo que en Francia se llama (¡qué palabra!) la paridad”. Explícitamente Derrida (2001, p. 325) se pronuncia sobre la cuestión, pero es ante el binarismo al que se somete la paridad, sobre el que muestra sus reservas. Incluso sostiene que el recurrir a la constitucionalidad en la decisión sobre la paridad es una clara muestra de la poca fe que se poseen sobre las fuerzas políticas. Aquí, se ve como Derrida promulga las decisiones democráticas efectivas y no una mera votación constitucional, asimismo postula la extensión más allá de la paridad, por el hecho que un binarismo oposicional tiende a la homogeneización y a restringir la igualdad.

Rancière omite de forma crasa toda la fundamentación de Derrida sobre el porqué de la no-adherencia a la paridad, pero lo hace con el objetivo de fundamentar su crítica sobre la fraternidad y la democracia.

Una mujer par, una mujer sustituible, “calculable”, es todavía un hermano, un miembro de la familia soberana. Hermano es cualquiera que puede ser sustituido por un(a) otro(a), cualquiera que lleva consigo un rasgo de sustituibilidad con otro (otra). Ahora bien, la democracia por venir no puede ser una comunidad de personas sustituibles, ella no puede ser una comunidad de iguales. (Rancière, 2009, p. 280)

La construcción del argumento de Rancière es en base al supuesto rechazo por parte de Derrida de la igualdad, de la imposibilidad de sustituir al otro, de la incapacidad para ver como pares a la mujer y el hombre, de seguir moviéndose dentro de la lógica soberana y fraternal. Pero para poder sostener eso, cita algunas entrevistas, donde pasa por alto ciertas aclaraciones que realiza Derrida. Rancière arremete contra el otro en Derrida, para sostener la imposibilidad de la sustituibilidad en su propuesta y, por lo tanto, de la democracia. Para Derrida, no podría darse sustituibilidad ni intercambio porque el otro es diferente, y siempre permanecerá así, es *insustituible*, pero eso no va en detrimento de su postura política, sino que la exalta, es el reconocimiento siempre exigente del otro, lo que mueve el andamiaje de la democracia por venir.

Rancière centra su crítica en la sustituibilidad, es eso esencial para *su* democracia, pero habría que ver si eso sería esencial para la democracia. Por qué ser sustituible tendría que ser lo propio de la democracia, por qué el cualquiera. En ese sentido, ¿Rancière por querer alejarse de Derrida, no estaría cayendo en el lado opuesto de su crítica, exaltando

desmedidamente el concepto de pueblo y perdiendo en él las singularidades o la presencia del otro? ¿Poner en el plano internacional es poner en lo imposible, pero ponerlo desde la perspectiva de un sujeto “*dèmos*” no es hacer lo mismo? ¿Un *dèmos* sin otro, podría realmente tener efecto, que un cualquiera pueda ocupar el lugar de un cualquiera? Rancière (2009, p. 281) señala que poner en el ámbito internacional a la democracia es situarla en el ámbito de la imposible reciprocidad, pero esto sería que la democracia, como él la entiende, ¿es sólo concebible de forma “local”, en el ámbito internacional es imposible? ¿Habría que suplantarse a la democracia en el ámbito internacional? Rancière sostiene eso, para marcar lo irrealizable de la democracia por venir, porque sólo allí sería “posible” por lo alejada e incapaz de ser puesta en práctica, por eso Derrida, la pensaría siempre en un nivel internacional.

La incondicionalidad de la ley del otro, del huésped, marca el lugar donde se diluiría la presencia del sujeto político *dèmos*, “[l]a figura del huésped abre un abismo irreconciliable entre la escena de lo posible o de lo calculable y la escena de lo incondicional, de lo imposible o de lo incalculable” (Rancière, 2009, p. 281). Es esto justamente, sobre ese “abismo” entre las escenas, que Derrida exaltaría como una de las tareas que la deconstrucción tendrá que realizar incansablemente, para no caer en reduccionismos, pero evitando las generalizaciones.

Unas líneas más adelante, Rancière cuestiona a Derrida que una expresión suya es más propia de los “políticos realistas de derecha”. La expresión es en relación a la hospitalidad incondicional, que su aplicación a las leyes y políticas de la hospitalidad tendría “efectos perversos”. En las dos entrevistas citadas (Derrida, 2001, p. 321-331; p. 337-347) por Rancière, Derrida no deja de señalar en potencial (“puede tener”, “correría siempre el peligro de tener”) lo que la hospitalidad incondicional podría acarrear de ser tomada de forma abrupta por las políticas inmigratorias, ya que la hospitalidad condicional e incondicional son heterogéneas e irreductibles una a la otra, funcionan en una interrelación continua que lleva a plantearse, controlarse, expandirse, aplicarse y reformularse las leyes políticas de la hospitalidad. Asimismo, Rancière le critica sobre este punto a Derrida, ser demasiado realista, cuando sobre la mayoría de los otros puntos lo había tratado de una política irrealizable por la poca conexión con la realidad. Pero eso no sería la cuestión central en las afirmaciones de Derrida, sino que sería el mantenimiento de las mismas para no ceder en su construcción teórica. Rancière (2009, p. 281) lanza una fuerte acusación contra Derrida, ya que no se pasaría ese abismo, para conservar lo que Derrida sostiene sobre lo incondicional y condicional, una cuestión de imposibilidad o prohibición teórica, que impide que se supere.

Rancière continúa con su crítica al “simplismo” de la oposición entre regla y justicia, que propone Derrida, sosteniendo que en ciertos casos estarían contentos de la simple aplicación de una regla y no la inaplicabilidad de la justicia.

...aquellos que sufren una o muchas de las “diez plagas” estarían, en la mayor parte de los casos, bien contentos si existiera una regla simple aplicable “tranquilamente” a su caso, antes que estar sometidos a la arbitrariedad de poderes estatales absolutos y de administraciones corrompidas... (Rancière, 2009, p. 282)

La crítica que realiza Rancière y el “ejemplo de sentido común” que expone, evidencia una incompreensión de lo propuesto por Derrida, ya que la regla y la justicia siempre debe permanecer heterogéneas. No es que la aplicación de la regla sea “mala” sino que debe ser replanteada constantemente. No es que la simple aplicación no deba darse, sino que la continua aplicación de una regla trae aparejada la no reflexión y cuestionamiento sobre la misma, tornándose una regla que se aplica automáticamente. Derrida no dice que no debe haber aplicabilidad, sino que ella es indispensable. Pero no debe quedarse en ella, sino que allí la justicia debe “instigar” constantemente al derecho para expandirlo. Derrida, marca que en cada caso se debe someter la ley a la justicia, para comprobar si es injusta o no, para no caer en una decisión anticipada que no tome en cuenta las particularidades de cada caso. Expandir la ley, no someterla a decisiones ya prefiguradas, allí radicaría la violencia y la arbitrariedad que Rancière atribuye a la justicia derridiana. “Ahora bien, la justicia, por muy no-presentable que sea, no espera...una decisión justa es necesaria siempre *inmediatamente*, enseguida, lo más rápido posible” (Derrida, 1994a, p. 57).

Rancière (2009, p. 283) continúa con su argumentación, sosteniendo que: “...hay casos en los que ni la existencia de una regla ni poseer un saber acerca qué debemos hacer alcanzan para producir una opción “automática” que anule la decisión”, es allí donde entraría la justicia, pero sólo si se detiene a pensar y a someter esa ley a cuestionamientos. Son en esos casos, justamente, donde se produce la singularidad, el tratar el caso particular, no la aplicación automática de una regla. En *Fuerza de ley*, Derrida (1994a, p. 51) abunda en aclaraciones similares a esta: “[c]ada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente”.

Rancière se adentra en la construcción de su argumentación adhiriendo a Derrida a lo que él llama el *giro ético* (2009; 2004) que se ha producido en la filosofía en los últimos veinte años. Es por ello, que Derrida lo que hace es: “...transformar esta alteridad todo Otro en la alteridad de *cualquier otro*, de cualquiera. Restablece de esta forma la alteridad sobre la escena política y lleva a la heteronomía a la simple heterogeneidad” (Rancière,

2009, p. 285). Rancière cuestiona la manera de arribar a la introducción de *cualquiera* en la escena política, pero en última instancia, dice sin querer decir, lo que le quería sustraer a Derrida. El otro es restablecido en la escena política, como *cualquiera*. Rancière (2009, p. 287) mismo, casi al final de su artículo, lo reconoce: "...la fórmula de la heteronomía ética se vuelve parecida a la de igualdad política...". Pareciera volver sobre sus pasos y olvidarse lo que líneas arriba sostuvo, señalando que la heteronomía ética es "parecida" a la igualdad política, a *su* igualdad política.³

Rancière (2009, p. 285) realiza una observación "particular", que tiene el carácter de una opinión despojada de todo cuidado por la lectura de los textos, sobre lo que sería el trabajo de la deconstrucción: "[y] es así como puede definirse el trabajo teórico de la deconstrucción: se trata de responder por los muertos...". Solamente se puede permanecer perplejo ante tamaña afirmación, pero a su vez puede ser el sitio de la comprensión de las críticas que Rancière dirige a Derrida, porque en muchas de las sentencias sobre la propuesta política derridiana, se evidencia una falta de profundización en la lectura de otros textos que no se mencionan, donde las cuestiones "reclamadas" hallan respuesta. Pero Rancière, se detiene en algunos textos y en varios pasajes de entrevistas, para espetar en la cara que la "deconstrucción es responder por los muertos". Pero no lo expresa ingenuamente, sino que busca asociar a la palabra por el otro, que se debe dar, en nombre del otro, la responsabilidad por el otro. "El otro...es todo ser viviente o inerte que necesita que responda por él. Esto es lo que significa la responsabilidad: el compromiso hacia otro que me es confiado y por el cual yo debo responder" (Rancière, 2009, p. 285-286). Juega su carta para asociar al otro a alguien que no da respuesta, que hace que se responda por él, que se asemejaría a los muertos. Pero es una responsabilidad sin ninguna reciprocidad, es responder siempre por el otro, porque el otro no puede responder. Allí, marca Rancière, nuevamente, la ausencia de sustituibilidad.

Desde la visión de Rancière, la *Democracia por venir* se sustentaría en algo que la excede, en una *ley ética* que posibilita la apertura al otro. Dicha crítica encuentra respuesta en la obra derridiana, ya que toda ella, es una preocupación constante por deconstruir los límites éticos-políticos, sin centrarse uno u otro. Con relación a la apertura al otro, la sustituibilidad que propone Rancière, no podrá sostenerse desde la deconstrucción, porque el otro siempre será in-sustituible en la democracia por venir.

Es interesante la crítica que realiza Rancière a la imposibilidad de aplicación de la justi-

3 Con relación a lectura del giro ético de Rancière, Llevadot sostendrá: "Quizás lo que esté en juego aquí sea menos un giro ético de lo político que el intento de pensar una "política heterológica", un concepto de lo político que, al hallar en la alteridad su condición, debe constituirse en extraña vecindad con lo ético y lo religioso que lo desborda" (2013, p. 136).

cia, pero nuevamente ahí, Derrida se sitúa en un lugar de indeterminación que le posibilita tener una amplitud para decidir, es decir, tomar una decisión para cada caso particular y no una mera aplicación automática del derecho. Pero esa procrastinación que Rancière le atribuye a la justicia, no se postula en la deconstrucción ni en la democracia.

Por otro lado, la crítica que la democracia se mueve en un ámbito internacional es por la imposibilidad de aplicación allí, porque la soberanía no puede ser dejada de lado. Derrida deconstruye la relación aporética entre democracia y soberanía, y circunscribirse al ámbito nacional carecería de sentido para la democracia, sino se aplica al internacional.

Rorty: lo privado y lo público

Rorty ha llevado a cabo una crítica insistente a la deconstrucción en general (Rorty, 1991) y a Derrida en particular (Rorty, 1978; 1989; 1996), sobre la concepción filosófica-política que éste último propone. El debate sobre los puntos más relevantes para la presente investigación, se puede rastrear en las actas del simposio *Deconstruction and pragmatism*, en el que ambos autores participaron. A partir de aquí, se reconstruirá esa polémica, a fin de profundizar en las implicancias políticas de la deconstrucción y atender a las críticas que el pragmatismo rortiano ha realizado a la democracia por venir.

Rorty (1996, p. 14) se refiere a la democracia por venir derridiana, como una manera “profética” y de “esperanza utópica” que recuerda a los humanistas como Mill y Dewey. Derrida, en una entrevista, responde sobre la utopía y la relación con su obra:

Aunque haya poderes críticos de la utopía a los que sin duda no hay que renunciar nunca, sobre todo cuando se los puede convertir en un motivo de resistencia a todas las coartadas y a todas las renunciaciones “realistas” y pragmáticas”, desconfío de dicha palabra [Y continúa, con lo que se la asocia:] ...al sueño, a la desmovilización, a un imposible que empuja más al abandono que a la acción. (Derrida, 2001, p. 360)

Por ello, sostiene que prefiere lo “imposible” y no la utopía. “Lo “imposible” del que con frecuencia hablo no es lo utópico; por el contrario, confiere su movimiento mismo al deseo, a la acción y a la decisión; es la figura misma de lo real. Posee su dureza, su proximidad, su urgencia” (Derrida, 2001, p. 361). Lo “imposible” le brinda esa movilidad que es necesaria para que la democracia esté siempre por venir, que se replantee continuamente, que no se subsuma en una forma de gobierno.

En el simposio mencionado, Derrida responde a Rorty: “Hay algo por advenir. Eso puede ocurrir... eso puede ocurrir y prometo abrir el futuro o dejar abierto el futuro. Esto no es utópico, es lo que tiene lugar aquí y ahora, en un aquí y ahora que trato de disociar del presente” (Derrida, 1996, p. 85).

Esa promesa de lo que viene, que no se sabe lo que es, es apertura que ocurre en el aquí y ahora, pero no es utopía. Es realización y movimiento, es promesa y realidad, es urgencia y proximidad, es la democracia que exige que se la tome en cuenta, no como una utopía, sino como un instigar continuo para que no se la deje en el olvido, que se la recuerde en todas y cada una de las decisiones que se toman.

Rorty (1996, p. 15) sostiene que la deconstrucción distrajo la atención de la “política real”⁴, ha llevado a la no-injerencia en cuestiones públicas y a la no-modificación de instituciones; y acusa a la izquierda de hacerse eco de ella. Para Derrida, es posible que lo que sostiene Rorty, ocurra en los Estados Unidos, pero no considera que la deconstrucción sea ajena a la política, sino que es una “hiperpolitización”. “La desconstrucción es hiperpolitizante al seguir caminos y códigos que son claramente no tradicionales, y creo que despierta la politización...nos permite pensar lo político y pensar lo democrático al garantizar el espacio necesario para no quedar encerrado en esto último” (Derrida, 1996, p. 87-88).

Para Derrida, es clara la *función* que tiene la deconstrucción, la *mala apropiación* que se puede llegar a realizar de ella, es una cuestión que no se podría adjudicar a una no-injerencia en lo político.

El punto central de la crítica de Rorty (1996, p. 41), es la división que establece entre obras con propósitos públicos y privados, limitando a Derrida a este último y a sus elucubraciones sin influencia en la “realidad” pública. Derrida, tiene una “esperanza utópica”, pero no colabora en la realización de la misma.

Creo que el ataque de...Derrida a la metafísica produce satisfacción privada a gente que está profundamente interesada en la filosofía...pero no tiene consecuencias políticas, excepto de manera indirecta y a largo plazo. Así, creo que lo mejor de Derrida está en obras como la sección “Envois” de *La carta postal*- obras en las que sus relaciones privadas con sus grandes abuelos, Freud y Heidegger, son más claras. (Rorty, 1996, p. 16)

Rorty sostiene que la obra de Derrida podría dividirse en un periodo temprano, más preocupado por ser aceptado por el ámbito académico, más “filosófico”; y una segunda etapa, donde se centra en sus relaciones privadas sin intención de demostrar verdades. Para Rorty (1996, p. 17), las obras de la primera etapa, para “ser publicado”, tampoco contribuyen a la filosofía, en el “...sentido de libros que demuestran, ahora y para siempre,

4 Cornell contra la interpretación de Luhman pero se podría aplicar a la crítica que realiza Rorty y también Rancière. “Instead of completely disagreeing with this interpretation of “deconstruction,” I will show why the continuing emphasis on a quasi-transcendental analysis is crucial to justice and, more specifically, to a conception of justice that promotes, not just allows, legal transformation” (Cornell, 1992: 8).

ciertas tesis”.

De esto se derivan algunas observaciones: a) Rorty no considera que la introducción que realiza Derrida, a campos aparentemente no políticos, es una forma de preparar el terreno ya que no se puede simplemente, desde Derrida, ir a lo superficial, sin criticar las bases en las que se sustenta, por eso esas obras “no-políticas” buscan deconstruir lo central, para luego ir a la superficie. b) Se evidencia la diferente concepción de la filosofía que separa a Rorty de Derrida; el primero, considera que eso (*tesis demostradas ahora y siempre*) es filosofía; el segundo, no podría jamás estar de acuerdo con esa definición, ya que toda su “obra”, si se puede decir así, tiende a poner en cuestión toda “tesis”⁵ y a eludir la fórmula “clásica” de postular ciertas tesis, ese constante trabajo de deconstrucción es lo que Rorty no percibe y es por ello, que busca destinar los textos de Derrida a una cuestión privada.

Las primeras obras de Derrida, tienen el defecto, para Rorty, de quedarse a medio camino de proponer tesis verdaderas para siempre y una cuestión de gustos privados del autor. Por eso prefiere las obras que posteriores a las publicadas en 1967, donde ya se puede ver a un Derrida, haciendo su propio juego, un juego privado y dejando de pretender ser público.

Rorty (1989) critica a Gasché por considerar la obra temprana de Derrida como una búsqueda por salir de la metafísica y encontrar “una palabra mágica” que logre superar a la metafísica.

Me parece que la superioridad del último Derrida respecto del primero reside en que deja de confiar en la palabra mágica y, en lugar de ello, confía en un modo de escribir, en la creación de un estilo antes que en la invención de neologismos. (Rorty, 1989, p. 124)

El abandono de la búsqueda de la palabra mágica, de la superación de la metafísica, da como resultado que Derrida, se concentre en la consecución de su propio estilo de escritura. Rorty realiza una crítica que llama la atención, ya que considera a Derrida (al segundo, según él), como alguien que busca su propio estilo, reduciendo su propuesta a una cuestión estilística. Lo que conduce a dejar de lado el contenido y al confinamiento a una cuestión meramente privada. Las obras del segundo Derrida, serían “bromas privadas” que eliminan la pretensión de teorizaciones en el ámbito de lo público, fantasías a las que

5 “Estas “investigaciones” no reclamaban sólo un modo de escritura diferente, sino un trabajo transformador sobre la retórica, la puesta en escena y los procedimientos discursivos particulares, históricamente muy determinados, que dominan el habla universitaria, especialmente ese tipo de texto que se llama “tesis”...” (Derrida, 1997, p. 16). “La fuerza reproductiva de la autoridad se conforma más fácilmente a declaraciones o tesis sedicentes revolucionarias en su contenido codificado con tal que se respeten los ritos de legitimación, la retórica y la simbólica institucional que desactiva y neutraliza todo lo que viene de otra parte” (Derrida, 1997, p. 18).

no se les pueden dar un uso público o político. La virtud que Rorty (1989, p. 125) ve en el segundo Derrida, es que deja de preocuparse por “unir lo privado y lo público”, y sus “chistes” no buscan trascender lo privado hacia lo público. Derrida, no estará de acuerdo con esta interpretación, y para refutarla se podría tomar las dos clases completas que Dufourmantelle le pide a Derrida para publicarlas, porque a lo largo de ese seminario se problematizan los límites de lo público y lo privado. Por ejemplo, cuando Derrida aborda la cuestión de la intervención del Estado en el uso de Internet, teléfono, etc.:

Supongo...que el argumento por el cual esta intervención estatal pretende justificarse, es el alegato según el cual el espacio de Internet, justamente, no es privado sino público...En todo caso, de lo que se trata, y se encuentra al mismo tiempo “trastocado”, deformado, es precisamente una vez más el trazado de una frontera entre lo público y lo no-público...A partir del momento en que una autoridad pública, un Estado, uno u otro poder del Estado, se atribuye o le es reconocido el derecho de controlar, vigilar, prohibir intercambios que los actores juzgan privados, pero que el Estado puede interceptar puesto que esos intercambios privados atraviesan el espacio público y ahí se vuelven disponibles, entonces todo elemento de la hospitalidad se ve alterado. (Derrida; Dufourmantelle, 1997, p. 47-49)

Es difícil circunscribir esa reflexión al ámbito de lo privado, como lo propone Rorty.⁶ Cuesta comprender la crítica sobre lo privado y lo público, cuando Derrida no se propone esa diferenciación simple, sino que la problematiza, no para confundir, pero sí para mostrar la supuesta clara delimitación de uno y otro ámbito, como si no se entrecruzaran y complicaran ambos mutuamente. A la problemática planteada por Derrida, es complicado imaginarse la respuesta que daría Rorty, ¿cómo se plantearía la cuestión? En realidad, no habría tal planteo, porque la división clara y tajante que propone le impediría ver las complejidades que se presentan, cuando se las quieren trasladar a la realidad. “Es la rígida distinción de Rorty entre lo público y lo privado lo que no le permite ver la complejidad de la trama entre las dos esferas y lo que lo lleva a denunciar cualquier intento de articular la búsqueda de la autonomía individual con la cuestión de la justicia social” (Mouffe, 1996, p. 2).

Mouffe critica la cortedad de visión de Rorty sobre lo privado y lo público, que lo lleva a críticas fundadas en la incompreensión del problema.

La división clara entre lo público y lo privado conduce a Rorty, contra su voluntad, a convertirse en el blanco de las críticas que le dirige a Derrida. Rorty se torna más utópico y privado, en su intento de una delimitación simple, sin ningún entrecruzamiento entre lo privado y lo público. Como lo señala Derrida, los tiempos actuales, no permiten una

6 Si bien es cierto, que el escrito de Rorty es anterior al texto arriba citado, nunca reformulará su punto de vista sobre la cuestión, al menos hasta lo que se tiene conocimiento en la presente investigación.

lectura desde la diferenciación propuesta por Rorty, sino que se entrecruzan, mixturán, confunden y complementan.

Rorty (1996) define la ética y la política “real” de la siguiente manera:

...como una cuestión de lograr acomodarse entre intereses contrapuestos y como algo para debatir en términos banales, familiares, términos que no necesitan disección filosófica y que no tienen presuposiciones filosóficas. (Rorty, 1996, p. 17)

Se puede apreciar la distancia con Derrida, y comprender las críticas que realiza Rorty, sin llegar a situarse en la complejidad sobre la que intenta problematizar aquel. Mouffe (1996) no está de acuerdo con la definición de Rorty, y responde:

...una cosa es afirmar que la democracia no puede tener –y no necesita– fundamentos filosóficos, y otra bastante distinta es rechazar la utilidad de cualquier tipo de reflexión filosófica y creer que nada se obtiene con una indagación en la naturaleza de la democracia y que podemos prescindir de ella. Cualquier concepción de la democracia política, incluso una tan antifilosófica como la defendida por Rorty, implica necesariamente una comprensión de la naturaleza de la política...No es un territorio neutral, supuestamente incontaminado por la filosofía, del cual poder hablar. (Rorty, 1996, p. 7)

La crítica que realiza Mouffe a la definición de Rorty, es por no considerar determinados aportes que la filosofía brinda para poder pensar la política y la democracia, más allá de una necesidad de resolver en “términos banales”. Para Mouffe, Rorty no ve la trama compleja que lleva a esas decisiones “familiares” y, por lo tanto, desecha todo el potencial de la filosofía para pensar los supuestos en los que se sustentan. Rorty sostiene que obras como *Políticas de la amistad* (Derrida, 1994b) no contribuyen al pensamiento político, por estar confinadas a intereses privados de Derrida y a lectores que comparten los mismos intereses. Por ello, continúa su definición de lo político:

Lo político, tal como yo lo veo, es una cuestión pragmática de reformas a corto plazo y compromisos, compromisos que deben, en una sociedad democrática, ser propuestos y defendidos en términos mucho menos esotéricos que aquellos con los que superamos la metafísica de la presencia. El pensamiento político se centra en el intento de formular algunas hipótesis sobre cómo, y bajo qué condiciones, pueden llevarse a cabo esas reformas. (Rorty, 1996, p. 17)

De lo que dice Rorty se pueden extraer algunas cuestiones: a) centrarse en reformas a corto plazo, podría traer aparejado no cuestionar ciertos temas de base y tomarse decisiones sustentadas en respuestas que tengan una efectividad inmediata; b) los “términos esotéricos” en la propuesta derridiana, serían necesarios para poder socavar los cimientos que sostienen todo el pensamiento político que se busca deconstruir, es necesario mover-

se al interior de aquello que se busca *superar*, para poder hacerlo⁷; c) Derrida ha buscado problematizar las “hipótesis sobre cómo y bajo qué condiciones” se pueden realizar las reformas, pero al mismo tiempo, cuestionar las reformas para que no se conviertan en actos automatizados que tiendan a *reformatar por reformatar*.

Rorty al destinar el radicalismo a lo privado y el reformismo a lo público, deja percibir que los *cimientos*, por decirlo de alguna manera, no tendrían “problemas” y que se debe atender a la reforma de ciertas cuestiones más superficiales; que sería consecuente con la exigencia de las decisiones a corto plazo, ya que sólo se debe reformatar. Esto sería imposible desde la propuesta de la democracia por venir porque tiene el poder de cuestionarlo todo, incluso la idea misma de democracia. Derrida no podría sostener el reformismo ni el cortoplacismo que pretende Rorty, ya que la “idea” misma de democracia implica una crítica radical y continua que tenga efectos a largo plazo.

Ahora bien, más allá de esta crítica activa e interminable, la expresión “democracia por venir” tiene en cuenta la historicidad absoluta e intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocritica y a la perfectibilidad. La democracia es el único sistema, el único paradigma constitucional en el que, en principio, se tiene o se arroga uno el derecho a criticarlo todo públicamente, incluida la idea de la democracia, su concepto, su historia y su nombre. Incluidas la idea del paradigma constitucional y la autoridad absoluta del derecho. Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y su fragilidad. (Derrida, 2003, p. 126-127)

Contra el reformismo a corto plazo de Rorty, Derrida aspira a la radicalidad de la *Democracia por venir*, que irrumpe intempestivamente y quiebra las bases desde dónde pensarla, lo que obliga a repensarla continuamente.

Rorty sostiene que Derrida es un pensador original, lector inteligente y crítico devastador, pero todo eso con respecto a determinados tópicos que le interesan a él y a un grupo reducido de lectores, que no ha podido combinar la ironía con la teorización, es decir que es un “ironista privado”, que no tiene una influencia en la realidad social y política. El error de leer la obra de Derrida, y que él pueda considerarla, como teorizaciones que

7 Rorty (1996) criticando la postura de la izquierda, sostiene que se enorgullecían de no haber sido cooptados por el sistema, pero que eso era la imposibilidad de poder modificar el sistema. Esta crítica se puede realizarla a él, ya que no comprende que todo esa “superación de la metafísica de la presencia” es imprescindible para poder modificar lo político, la política y el “sistema” (p. 15); “...no tiene ningún sentido prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje –de ninguna sintaxis y de ningún léxico- que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar” (Derrida, 1967, p. 412).

tienen una preocupación por la esfera pública lleva a elucubraciones estériles a corto plazo, a deambular por cuestiones esotéricas que quitan la vista de objetivos pragmáticos. Leerlo provoca un deleite, siempre y cuando se comprenda, y él también lo haga, que son cuestiones estrictamente de la esfera privada. Se puede ver, por ejemplo, en el tratamiento que realiza Derrida sobre el derecho y la justicia, que lo que sostiene Rorty poco tiene que ver su obra, porque allí menciona la importancia de acciones concretas e inmediatas (Derrida, 1994a). Desde perspectivas diferentes, es la misma crítica que realiza Rancière, como se veía líneas arriba.

Penchaszadeh (2014) brinda una definición de cómo concibe la política Derrida, que se puede utilizar como una respuesta a la lectura de Rorty.

La política es, en tanto articulación de la vida-con-otros, una experiencia aporética de dos leyes, de dos órdenes heterogéneos que no pueden ser subsumidos el uno por el otro... representa el intento de hacer calculable lo incalculable, de atrapar la singularidad infinita e inasible del otro bajo la rúbrica del sujeto. Sólo es este horizonte de indeterminación es posible concebir lo que la política es para Derrida. (Penchaszadeh, 2014, p. 134)

En el lugar de esa indeterminación es donde se *sitúa* Derrida, pero es justamente de allí, que Rorty se esfuerza por salir. Esa indeterminación que posee la democracia, es una incomodidad y un defecto para la visión de Rorty, por ello, no comulga con la propuesta política derridiana. Es más, no la considera política, porque no tiene una injerencia pública, por apoyarse en sustentos filosóficos que tendrán un efecto a largo plazo.

La crítica de Rorty es interesante para pensar la deconstrucción en términos pragmáticos, para dar respuesta a ciertas cuestiones políticas que urgen. No es que Derrida no lo haya hecho, pero es una cuestión que los críticos de la deconstrucción exaltan con frecuencia. Pero sus críticas no encuentran asidero en la propuesta derridiana, en especial en la *Democracia por venir*, donde la “aplicabilidad” es un punto capital.

La mirada rortyana sobre la filosofía y lo utópico de la deconstrucción, permite ver la incompreensión de lo postulado por Derrida, ya que, como se demostró, no existe tal postura utópica y la forma de concebir la filosofía, permite pensar lo político.

Por último, la deconstrucción de lo público y lo privado, posibilita pensar en términos más “realistas” con una injerencia política efectiva, porque se adecua a la actualidad y no piensa de forma simplista e irreal la división de ambos ámbitos, como lo hace Rorty. Por otro lado, si se piensa en la esfera internacional con todos sus derechos, la división categórica (y no-relación) de lo público y lo privado como lo propone Rorty, no redundaría en beneficio de la construcción de una democracia a nivel internacional por quedar encerrada, esa división, en lo que deconstruye Derrida al referirse a la soberanía.

Laclau, emancipación y un paso indebido

Laclau toma ciertos puntos de la propuesta derridiana y los incorpora a su filosofía, pero critica determinados puntos y la incompletitud de la deconstrucción para abordar la política, por ello, la necesidad de su teoría hegemónica.

En el presente apartado se centrará en el texto *El tiempo está dislocado* (Laclau, 1996) donde se aborda la cuestión política, y más específicamente, la democrática. En el texto, se apunta a la pertenencia a un mismo movimiento de descentramiento al que pertenecen la deconstrucción y el marxismo, pero no de todo marxismo o el marxismo en general, sino de un cierto marxismo que se compromete en una fidelidad-infiel con la obra de Marx. Una “dislocación constitutiva” que está en el interior de toda “rondología”⁸ que es el asedio continuo de los espectros, que la ontología busca neutralizar y ocultar, pero a su vez no puede captar, se le escapa en cada intento por controlar. Al mismo tiempo, la *rondología* o *lógica espectral*, disloca al presente, es un “anacronismo constitutivo que está en la raíz de toda identidad” (Laclau, 1996, p. 126), que está en la *base* de la ontología; por ello, pretender arribar a un tiempo que no esté fuera de sí, es un imposible. El “proceso espectrogénico” no se detiene, no se pasará a un tiempo en el que se deje atrás la dislocación del tiempo, es constitutivo del tiempo. Por ello, el vínculo social, la política y la identidad no podrán conformarse plenamente, por estar *basados* en la rondología. “De tal modo, el punto al que llegamos...es el terreno mismo de esta práctica fantasmática, anesencial, que llamamos política” (Laclau, 1996, p. 127). Laclau coincide con la apertura a la que llama la deconstrucción, al dislocar al presente, a la política como imposible de ser plasmada por una ideología, porque siempre estará fuera de sí, asediando.

Pero Laclau considera que la “lógica hegemónica” que él propone, daría un par de pasos más allá de la lógica espectral. Sostiene que se da una autonomización del espíritu que no se puede explicar desde la lógica de la espectralidad, en la medida en que un cuerpo compite con otro para alcanzar la encarnación del espíritu.

El cuerpo es un punto indecible en el que universalidad y particularidad se confunden, pero el hecho mismo de que otros cuerpos compiten por llevar a cabo la tarea de encarnación, que ellos son formas alternativas de materialización del mismo “espíritu”, sugiere un tipo de autonomización por parte de este último que no puede ser tan sólo explicada por la pura lógica de la espectralidad. (Laclau, 1996, p. 130)

8 Laclau utiliza ese neologismo para “traducir” el juego de palabras que realiza Derrida, entre *hantologie* y *ontologie*. En cambio, De Peretti y Alarcón, los traductores de *Espectros de Marx*, optarán por el neologismo: *fantología* (Derrida, 1998, p. 24). En el presente apartado de esta investigación, se conservará el uso que propone Laclau.

Es quizás cierto, que la lógica espectral no daría ese paso, porque no lo consideraría necesario, ya que el cuerpo y el espíritu permanecerían interrelacionados, pero heterogéneos, esa autonomización que sostiene Laclau, sería una condición para el funcionamiento de la lógica espectral, pero no sólo del *espíritu*, sino a la vez, del cuerpo.

El segundo paso que propone Laclau, lo ejemplifica mediante la suposición de un desorden social generalizado donde el “orden” sería el “nombre de una plenitud ausente”. “El “Orden” se autonomiza respecto a todo orden particular, en la medida en que es el nombre de una plenitud ausente que ningún orden social concreto puede realizar” (Laclau, 1996, p. 131). En lo que respecta a este segundo paso, el “Orden” no se autonomizaría sino que, como se puede ver en el tratamiento de la democracia y la justicia en Derrida, estaría por siempre autonomizado de la situación de desorden, pero sería *justamente*, lo que llevaría al restablecimiento de un nuevo orden. La perspectiva de Laclau, con la relación hegemónica, se basaría en el exceder de un cierto contenido particular de su particularidad misma, convirtiéndose en la “encarnación de la plenitud ausente de la comunidad”. Aquí, se podría ver una cierta cercanía, salvando las diferencias, con la crítica que realiza Rancière sobre el *dèmos*. Laclau trataría de salvar esa distancia con dicha relación, pero Rancière no vería manera del salvarla desde el planteo derridiano.

Se podría observar que, en cierta medida, Laclau reconoce la lógica espectral que propone la deconstrucción, pero termina cayendo en la crítica al hiato que existe entre lo particular y universal, entre “fraseología” y “contenido”. Por un lado, dicotomizando la cuestión, y por otro, desconfiando de ese hiato, buscando eliminarlo, pero justamente, ahí reside la *fuerza* deconstructiva, en la no-eliminación y siempre presencia-ausencia de ese hiato. Biset se expresa en este sentido y sostiene la importancia del hiato para la deconstrucción:

Ese hiato se da entre los órdenes instituidos, las estabilizaciones estructurales y el exceso de aquello que no puede ser deconstruido, la justicia, y que permite la crítica incondicional de lo condicionado o instituido. Cuando se aplica a la dimensión práctica la deconstrucción muestra cómo se asientan sobre un fondo de indecidibilidad, es decir, deconstruye el supuesto fundamento racional que daría origen a toda institución. Si lo instituido o estabilizado tuviera un fundamento racional último, un fundamento desde el cual se pudiera derivar lógicamente, no podría ser deconstruido. Derrida muestra una y otra vez que no existe ese supuesto lazo entre un fundamento último y un orden de razones derivadas, sino que siempre hay un hiato entre ambas dimensiones. (Biset, 2012, p. 283)

Biset marca la importancia del hiato y el “salto” que se debe realizar y no una continuidad lógica. Ese hiato, que preocupa a Laclau, permanecerá siempre y es “fundamental” para la deconstrucción.

Laclau verá una dificultad, en la defensa que realiza Derrida, de la idea de emancipación, ya que estaría reintroduciendo lo que busca deconstruir, que es la *escatología mesiánica*. Pero Derrida (1993), no critica toda escatología mesiánica, sino que marca y muestra la irreducibilidad estructural que habita en ella y el olvido de “ser-promesa de una promesa” (Derrida, 1993, p. 173). “Incluso aunque no quisiera inscribir el discurso de la emancipación dentro de la teleología, una metafísica, una escatología o incluso un mesianismo clásico, no por eso creo menos que no hay decisión o gesto ético-político sin lo que llamo un ‘Sí a la emancipación...’” (Derrida, 1996, p. 84).

Es la promesa, es la apertura que provoca esa promesa, lo que lleva a Derrida, a no renunciar a la emancipación y al mesianismo. Para Laclau, tendría que renunciar a la utilización de la emancipación, porque introduciría lo que está deconstruyendo, por un lado; y deformaría, al punto de ser otra cosa, la idea clásica de emancipación, por el otro (Laclau, 1996, p. 137-138). “Es más bien cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, cierta experiencia de la promesa que se puede intentar liberar de toda dogmática e, incluso, de toda determinación metafísico-religiosa, de todo *mesianismo*.” (Derrida, 1993, p. 146-147).

Laclau critica que se derive en una “transición ilegítima” de pensar la apertura a lo heterogéneo, a la necesidad de una exhortación a la responsabilidad por el otro y a una sociedad democrática. Según Laclau, podría sostenerse desde argumentos deconstructivos, un gobierno totalitario. Si bien es cierto que la indecibilidad que plantea la deconstrucción podría llevar a la utilización de la misma para formas de gobiernos distintas y hasta contrapuestas, no se podría sostener un totalitarismo, porque implicaría un cierre, una totalidad cerrada, aunque fuese desde fuera, como propone Laclau, eso no sería posible desde argumentos deconstructivistas. “Pero el hecho de que la desconstrucción es aparentemente neutral políticamente permite, por un lado, una reflexión sobre la naturaleza de lo político y, por otro, y es esto lo que me interesa de la desconstrucción, una *hiperpolitización*” (Derrida, 1996, p. 87, nuestro resaltado).

En esa situación de indecibilidad ve Laclau una posibilidad que la deconstrucción pueda ser utilizada para formas de gobiernos democráticas o totalitarias, pero sería difícil construir desde la deconstrucción, un camino que lleve al totalitarismo, ya que no se tendrían en cuenta premisas fundamentales, como: la importancia del otro, la democracia, la hospitalidad, etc. Si bien, se podría comprender la crítica de la no derivación *lógica* del paso de la apertura, a la exhortación por la responsabilidad hacia el otro; pero de ahí, a derivar de la propuesta deconstructiva, basándose en la indecibilidad, un totalitarismo, es una cuestión que no se desprende lógicamente de los textos de Derrida.

Laclau sostiene que una exhortación ética a la heterogeneidad, por la heterogeneidad

misma, resultaría estar más cercana a un “nihilismo ético”, pero en Derrida, no existe una simple exhortación ética hacia el otro, sino que convive en esa indecibilidad, que posibilita decir “sí y no”. Esa “exhortación” nunca sería pura apertura al otro, basándose en la heterogeneidad, sino que es el movimiento permanente en el hiato, en la indecibilidad, que lleva a una siempre abertura al otro que no deja de mirar las condiciones de esa aperturabilidad. Pero lo que Laclau omite en su formulación es la decisión que cada uno posee. La decisión, por más que se tome en nombre de otro, no desliga al sujeto de ella, sino que lo torna más responsable. La decisión es siempre de uno, aunque se tome en nombre del otro o porque justamente se toma en nombre del otro, se convierte en una cuestión ineludible para uno.

Laclau (1996, p. 142) toma a la indecibilidad de forma literal, sin derivar de ella, ninguna acción, ni fuente de decisiones en la esfera ética o política. Derrida responde a la cuestión de la siguiente manera: “Todo lo que un punto de vista deconstructivo trata de mostrar es que, dado que la convención, las instituciones y el consenso son estabilizaciones...esto significa que hay estabilizaciones de algo esencialmente inestable y caótico” (Derrida, 1996, p. 86).

Porque el caos y la inestabilidad son naturales e irreductibles, es que se tiende y necesita, de la política y la ética, para estabilizar (aunque sea, momentáneamente), a través de reglas, convenciones, etc. Se decide constantemente, sin que la indecibilidad deje de acechar.

Laclau no concibe como provechosa la indecibilidad y es por ello, que critica la postura política de Derrida que se apoya en ella. La indecibilidad le permite a la democracia no quedar encerrada bajo ciertas formas, a la vez que, poder optar por formas diferentes de democratizar a la democracia. Asimismo, el esfuerzo de Laclau por eliminar el hiato en el que se mueve la política derridiana, lo aleja del funcionamiento de la democracia por venir en toda su magnitud.

Para Derrida, en oposición a Laclau, no se puede renunciar a la idea de emancipación ni de mesianicidad, ya que permiten mantener siempre presente la promesa y la apertura a lo por venir.

Derrida sostiene que cuando se decide en nombre del otro, se es doblemente responsable por uno y por el otro. La apertura al otro, no es por su heterogeneidad y que queda allí, en un simple movimiento de recepción, sino que conlleva una responsabilidad por la aperturabilidad. La democracia por venir es un movimiento emancipatorio y mesiánico que se mueve en la indecibilidad para una apertura responsable por el otro.

Epílogo parcial

El *por venir* de la democracia es la apertura: a lo absolutamente otro, a la hospitalidad, al duelo, a la responsabilidad, a lo incondicional, a la *différance*, a la huella, a la iterabilidad; que posibilita pensar la democracia más allá de un sistema político, más allá de lo político. Una democracia que siempre estará por venir, que siempre se podrá cuestionar, siempre se tendrá el derecho y el deber de decirlo todo, de criticar la idea misma de democracia.

Por ello, la crítica de Rancière cae por su propio peso, ya que en la deconstrucción no existe intención de dividir de forma tajante la ética de la política, como sí él lo hace. Derrida busca forzar los límites, no confundir ética con política, pero sí problematizarlos por el hecho que una distinción sencilla no se puede dar. Por otro lado, la crítica de Rancière que la deconstrucción se asienta en la idea de soberanía, no tiene razón de ser, porque es una idea que Derrida se ha encargado de deconstruir en innumerables textos, oponiéndole la *incondicionalidad*. Una de las razones de estas críticas *apresuradas*, se debe a la fragmentación que realiza de la obra de Derrida. Contraria a esa lectura, se posiciona el presente artículo. Con Rorty la deconstrucción se enfrenta a cuestionamientos que llaman la atención: a) porque se los considera pensamientos que están destinados a la *esfera* privada y no tienen una influencia en la realidad circundante; b) que se desprende de la anterior, es la confusión de lo público y lo privado; c) la democracia por venir es vista como utópica. Estos puntos, como se vio, y otros más que Rorty le recrimina a Derrida, no pueden comprenderse más allá de atribuirlo a una lectura somera y parcial de la propuesta deconstructiva, cuestión ésta a la que la investigación actual se opone, mostrando la implicancia política de la deconstrucción y más aún, si se la toma sin fragmentarla.

Son interesante las críticas de Laclau, que se trató líneas arriba, ya que toma ciertos puntos de la deconstrucción y los incorpora a su propuesta, pero ellas se responden desde una lectura atenta a la continuidad de la postura política derridiana como es la propuesta de este escrito.

La propuesta de una democracia que no se concreta nunca o al menos de forma plena, sino que siempre se anuncia en el horizonte, sin siquiera mostrarse, y sabiendo que no se la alcanzará jamás, podría llevar a la pregunta: ¿para qué es necesaria una propuesta que no se concretará? y si se anuncia, pero no se muestra ni se tiene la menor *idea* de ella, ¿es imprescindible tratar de abordarla? La respuesta es afirmativa, porque posibilita un descentramiento de la política y lo político; porque pone en cuestión todo poder instituido; porque piensa la violencia de las relaciones, pero busca superar esas relaciones violentas; porque tiende al porvenir sin desconocer la herencia; porque realiza una desedimentación de las bases en las que se sostienen arbitrariamente las verdades, que son estrategias

políticas. Éstas son algunas de las razones por las que se debe aspirar a lo *por venir* de la democracia, más allá de todas las críticas a las que se la someta, como se vio en este texto, porque sorteando o discutiendo sobre ellas, se construye una democracia que, por suerte, siempre estará por venir.

La apertura que proclama la democracia por venir tiende a ser, muchas veces, mal interpretada por lecturas ligeras que se focalizan en una parte de la *obra* derridiana y no en el conjunto de la misma, dando una imagen desfigurada de la potencia política de la propuesta deconstructiva. Es así que: (a) la indecibilidad de la justicia sea considerada innecesaria para Rancière, ya que en muchos casos sería mejor una aplicabilidad, sin esa indefinición que trae consigo la justicia; (b) el utopismo y el moverse en un ámbito privado que Rorty le asigna a la deconstrucción, por no tener una injerencia política o que ésta sólo sea de forma indirecta; (c) la limitación que Laclau atribuye a la deconstrucción por no ser suficiente la lógica espectral para explicar la materialización del espíritu en distintos cuerpos que compiten por él, pero allí, la cuestión de fondo es el hiato entre lo particular y universal.

Rancière se dedica a leer sólo una parte de la propuesta de la relación entre justicia y derecho que hace Derrida. Por su parte Rorty, realiza una división tajante entre privado-público y un *Derrida primero* como filósofo profesional y un *Derrida segundo* como jugueteón privado. Por último, Laclau reconoce cierta virtud en la indecibilidad en la que se sitúa la deconstrucción, pero en última instancia, tiende a suprimirla.

Lo *por venir* al ser una apertura a lo absolutamente otro, a lo completamente desconocido, es central para pensar la democracia en términos derridianos, porque es aquello que “hará funcionar” a ésta. La democracia sin por venir se reduciría a la concretización de algo que llamarían: “democracia”, como muchas veces se hizo, pero que no sería una democratización de la misma. La democracia no se puede encerrar ni en un sistema de gobierno ni en una idea abstracta, porque la democracia aspira a la apertura de lo que se entiende, se realiza y se piensa bajo el “concepto” de democracia. Por eso, la democracia se forja pero no está dada de por sí, nunca lo estará, y ahí reside su fuerza, potencialidad y maleabilidad.

El *por venir* posibilita a la democracia romper con lo arqueo-teleológico, ya que no está regida ni por un origen puro, sino que hay *huella*, ni por un fundamento último. Es imposible anticipar al *por venir* pero, paradójicamente, no adviene del futuro sino que, en cierta medida, proviene de la repetición del *origen*, pero marcado por la *différance*. Ésta otorga una *mirada* plural a la democracia, ya que no hay un origen único, sino que desde siempre está diferido por la *différance*. Este diferir del origen lleva a la pluralidad y a la ausencia de fun-

damento último, produciéndose “movimientos democráticos”. Pero la ausencia de origen no garantiza, por sí sola, la democracia, por ello, debe producirse sin distanciarse de una cierta historicidad, aunque alejándose de toda otra historicidad. Esto último no se tiene en consideración por muchos de los críticos de la deconstrucción que se consideran que ella tenga incidencia alguna en cuestiones históricas o “concretas” y por eso, se convierten en meras elucubraciones privadas, como sostiene Rorty.

La democracia en su radicalidad se sitúa en el centro de los planteos derridianos, ya que la deconstrucción pone en cuestión los *conceptos* mismos que ella propone. La deconstrucción es impensable sin pluralidad, democratización y el(lo) otro, por ello, desde su origen marcado por la *différance*, es ineludible el pensamiento de la democracia por venir. Derrida en sus primeros escritos no hace alusión directa a la *democracia por venir*, incluso en 1989 la menciona como *La démocratie ajournée* (Derrida, 1991, p. 103), pero más allá de cómo se refiere a ella, la democracia se halla en el centro de la deconstrucción, por ello sostendrá: “...no hay desconstrucción sin democracia, no hay democracia sin desconstrucción” (Derrida, 1994b, p. 128).

La democracia por venir se mueve en lo imposible para pensar lo posible, realizando una crítica radical a la *ipseidad* desde la iterabilidad. Este “plano” de lo imposible conduce a *pensar* la venida del(lo) otro, lo acontecimental, lo incondicional, la justicia y lo por venir; y cuestiona a la autonomía, lo condicional, el derecho, lo establecido, etc. Lo otro se instala en el centro de la democracia por venir, es la abertura a la llegada intempestiva de lo absolutamente otro, a la ley que viene del otro, es la hospitalidad incondicional, el duelo infinito. Pero no es sólo un concepto cuasi-trascendental de un otro en general, sino que se articula en la relación con cada una de las singularidades históricas. Por lo que, otorgándole la palabra -una vez más- a Derrida, habrá que procurar, incasablemente, lo imposible de lo por venir para inventar una democracia-otra.

La sola invención posible, es una invención de lo imposible, una invención que no es calculable dado en un campo de posibles, históricos, teóricos, sociopolíticos, etc. Por lo que, la sola invención posible es una invención de lo imposible. (Derrida, 2022, p. 320)

Bibliografía

- BISET, Emanuel. **Violencia, justicia y política**. Villa María: Eduvim, 2012.
- CORNELL, Drucilla. **The philosophy of the limit**. New York: Routledge, 1992.
- CHUN, Sebastián. **Democracia por venir: ética y política de la deconstrucción**.

- Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.
- DERRIDA, Jacques. **Hospitalité. Vol. II.** Paris: Galilée, 2022.
- DERRIDA, Jacques. **Política y amistad. Entrevistas con Michael Sprinker sobre Marx y Althusser.** Buenos Aires: Nueva Visión, 2012.
- DERRIDA, Jacques. **Voyous.** Paris: Galilée, 2003.
- DERRIDA, Jacques. **Papier Machine.** Paris: Galilée, 2001.
- DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx.** Madrid, Trotta, 1998.
- DERRIDA, Jacques. **El tiempo de una tesis.** Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997.
- DERRIDA, Jacques. **Force de loi.** Paris: Galilée, 1994a.
- DERRIDA, Jacques. **Politiques de l'amitié.** Paris: Galilée, 1994b.
- DERRIDA, Jacques. **Spectres de Marx.** Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. **L'autre cap.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1991.
- DERRIDA, Jacques. **L'Écriture et la différence.** Paris: Éditions du Seuil, 1967.
- DERRIDA, Jacques. Remarks on Deconstruction and Pragmatism. In: MOUFFE, Chantal. (Ed.) **Deconstruction and Pragmatism.** London: Routledge, 1996. p. 79-90.
- DERRIDA, Jacques. y DUFOURMANTELLE, Anne. **De l'hospitalité.** Paris: Calmann-Lévy, 1997.
- LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia.** Buenos Aires: Ariel, 1996.
- LLEVADOT, Laura. Política heterológica y ética hiperbólica en Jacques Derrida. En: BISET, Emmanuel. y PENCHASZADEH, Ana Paula. **Derrida político.** Buenos Aires: Colihue, 2013. p. 133-143.
- MOUFFE, Chantal. Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy. In: MOUFFE, Chantal. (Ed.) **Deconstruction and Pragmatism.** London: Routledge, 1996. p. 1-12.
- PENCHASZADEH, Ana Paulo. **Política y hospitalidad. Disquisiciones urgentes sobre la figura del extranjero.** Buenos Aires: Eudeba, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. Should Democracy come? Ethics and Politics in Derrida. En: CHEAH, Pheng and GUERLAC, Suzanne. (Ed.) **Derrida and the time of political.** Durham: Duke University Press, 2009. p. 274-289.
- RANCIÈRE, Jacques. Le tournant éthique de l'esthétique et de la politique. En: **Malaise dans l'esthétique.** Paris: Galilée, 2004. p. 143-192.
- RORTY, Rorty. **Essays on Heidegger and others.** Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- RORTY, Rorty. Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida. **New Literary History**, Vol. 10, No. 1, p. 141-160, 1978.
- RORTY, Rorty. **Contingency, irony and solidarity.** Cambridge: Cambridge University

Press, 1989.

RORTY, Rorty. Remarks on Deconstruction and Pragmatism, Response to Simon Critchley and Response to Ernesto Laclau. In: MOUFFE, Ch. (Ed.) **Deconstruction and Pragmatism**. London: Routledge, 1996. p. 13-18/43-48/71-78.