

## Tres conceptos de alteridad: una lectura actitudinal

### Three concepts of alterity: an attitudinal reading

ADRIÁN VÁZQUEZ FERNÁNDEZ\*

**Resumen:** Nuestra propuesta analiza los diferentes ámbitos de aplicación y usos del concepto de alteridad. De este modo diferenciamos tres conceptos básicos de alteridad teniendo en cuenta para ello las relaciones articuladoras entre alteridad, ética y política. Partiendo de esta serie de relaciones proponemos la diferenciación de tres conceptos de alteridad: la «alteridad ética», la «alteridad política», y la «alteridad ético-política». Recorriendo cada uno de ellos de la mano de E. Levinas, E. Laclau/Chantal Mouffe, y J. Derrida respectivamente, analizaremos cuales han sido sus aportaciones principales así como sus límites a la hora de responder a los desafíos socio-políticos actuales.

**Palabras clave:** alteridad, ética, política, ético-política, actitudinal, normatividad.

**Abstract:** Our proposal looks at the different areas of application and uses of the concept of alterity. Thus we differentiate three basic concepts of alterity to it taking into account relations between articulatory alterity, ethics and politics. From this set of relationships suggest the differentiation of three concepts of alterity: the «alterity ethics,» the «political alterity» and «ethical-political alterity.» Crossing each of the hand of E. Levinas, E. Laclau / Mouffe Chantall, and J. Derrida respectively, which have been discuss their main contributions and their limits when responding to the current socio-political challenges.

**Keywords:** alterity, ethical, political, ethical-political, attitudinal, normativity.

Desde la *heterotes* platónica hasta nuestra actualidad el concepto de alteridad se ha ido transformando y alcanzando diferentes ámbitos de impacto, al mismo tiempo que los contextos y sensibilidades configuraban distintos imaginarios socio-culturales hasta llegar al actual estado de revisión en el que podemos situar, no solo este concepto, sino la cultura global contemporánea. No obstante, no parece erróneo afirmar que una dicotomía en su apreciación ha caracterizado a este concepto desde su génesis hasta sus resignificaciones posteriores.

---

Fecha de recepción: 29/07/2011. Fecha de aceptación: 07/05/2013.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela. Profesor en el Departamento de Sociología, Ciencia Política e da Administración e Filosofía de la Universidad de Vigo durante siete años; [adrianvg@uvigo](mailto:adrianvg@uvigo). es Su línea de investigación se centra en el estudio de la democracia y sus diferentes implicaciones para la sociedad, abordando las principales teorías sobre la democracia, principalmente profundizando en las conexiones existentes en la obra de Ernesto Laclau, Jacques Derrida y Jürgen Habermas. Ha realizado estancias de investigación junto al Profesor Ernesto Laclau en la Northwestern University, Evanston, Illinois, USA. Recientemente ha publicado, "Antagonismo y democracia: son los Derechos Humanos el debate actual?", *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades*, N°28, 2012, págs. 19-40.

Baste señalar que en el propio platonismo se encuentra una descripción de la alteridad que abre la doble vía que lo acompañará hasta bien entrado el siglo XX:

a) Tanto desde una lectura metafísica, como desde una interpretación más pragmática (política, cultura), la postura más común es la de una interpretación desidentificadora de la alteridad. Es decir, una percepción negativa de su objeto de análisis, la diferencia, como opuesta a la identidad y generadora de disturbios; y b) una perspectiva positiva, que se consolida atendiendo a dos acontecimientos fundamentales:

1) La crítica heideggeriana de la metafísica y sus implicaciones posteriores para un pensamiento crítico y de la diferencia: filosofía del lenguaje, existencialismo, estructuralismo y posestructuralismo.

2) La alteridad entendida como categoría esencial de la existencia humana. Categoría relacional de responsabilidad, comunicación y encuentro, a partir de la cual se desarrollará posteriormente sus implicaciones políticas y sociales: políticas de reconocimiento (genéricas y culturales), y su inserción en el campo de la lucha de derechos sociales e individuales. Hasta la actualidad, en la que podemos situar una alteridad compleja en la que confluyen reivindicaciones diversas como: la revisión bioética de la cultura (derechos animales, principio de responsabilidad global), la crítica sociopolítica del modelo neoliberal y representativo (Foros Social Mundiales, movimientos sociales —15M en España—, movilizaciones estudiantiles y sociales en Grecia, Inglaterra, etc.). Y, quizás, ligado a ello, ¿una nueva concepción de la banca y relaciones económicas?, proyectos de Banca ética, etc—. Obviamente, estos acontecimientos parten de y responden a un contexto común y se retroalimentan.

Teniendo en cuenta este esquema, proponemos desarrollar una tipología de este concepto atendiendo al contexto próximo del siglo XX hasta la actualidad. Partiendo de los diferentes ámbitos de impacto de la alteridad, nos centraremos en tres lecturas, que directa o indirectamente han profundizado en el alcance de este concepto y su importancia a la hora de proponer alguna alternativa a la hegemonía cultural vigente, o bien, a parte de la herencia que le da fundamento. Intentaremos mostrar la viabilidad de una concepción tripartita de alteridad mediante un hilo argumentativo que conectará de modo crítico las obras de Emmanuel Levinas, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, y Jacques Derrida.

## 1. Alteridad ética: el ocaso de lo mismo

¿Por qué surge la necesidad de reflexionar acerca de la esencia y sus límites? Esta pregunta es fundamental para comprender las preocupaciones de buena parte de la filosofía del siglo XX, pero también la deberemos tener presente en la actualidad para proponer un pensamiento con alcance crítico y transformador. Pues en este cuestionamiento se encierra una reflexión que podría generar nuevos conceptos culturales, políticos, económicos; otro tipo de sensibilidad y razonamiento desde el que afrontar la vida misma.

En el caso de Levinas, son dos las causas principales que lo impulsan a esta reflexión:

- a) Dependencias y filiaciones: su inmersión en el pensamiento franco-alemán de las décadas veinte, treinta y cuarenta de siglo pasado.
- b) Necesidad vital: su pertenencia a una sociedad y a una raza, junto al sentimiento que irradia del sufrimiento experimentado física, moral e intelectualmente por los excluidos y señalados durante la II Guerra Mundial. Sentimientos desde los que se

cuestiona no solo las acciones, sino los principios metafísicos y morales que han posibilitado este acontecimiento.

Pero profundicemos un poco más en los dos apartados señalados, pues de este modo podremos comprender la génesis del concepto de alteridad ética, aunque, como observaremos, este concepto ético ya anticipa y se nutre de contenidos, políticos y ético-políticos.

a) Dependencias y filiaciones:

Levinas, una vez asentado en Francia, se familiariza con el pensamiento posthegeliano. Todo el pensamiento francés de este momento parece reducirse a una reinterpretación del autor alemán como único medio para reunir las exigencias contradictorias de la modernidad. Levinas, por esa época (1920-1930), conoce a Blanchot, y durante su estancia en Friburgo cursa filosofía con Heidegger y Husserl, asistiendo en Davos al encuentro entre Heidegger y Ernst Cassirer sobre Kant.

Poco a poco, la lectura hegeliana se abre desde su interior a través de las lecturas que Kojévé realiza de su Fenomenología, y en las que interpretaba la razón hegeliana de una manera drástica y nueva. Lo que le permite seducir a gran parte de los nietzscheanos, que encontraban en esta lectura un camino de apertura hacia Nietzsche a través de Hegel. La dialéctica de lo mismo como razón se abre a la incertidumbre, a la sinrazón, la locura, a lo no mensurable. Kojévé plantea el problema del acceso a una auténtica sabiduría, y para ello proyecta la necesidad de un tránsito de la razón a través de la locura y abnegación.

En este contexto, el idealismo (ser = ser conocido) comienza a ser replanteado desde la definición kantiana de existencia, que había sido retomada sin examen previo por los existencialistas: la existencia no es un predicado de la cosa, escapa al concepto y entra en el campo de lo inconcebible. Por ello, como diría Heidegger, la esencia es la existencia. La posibilidad de la metafísica, de la filosofía, debe radicar en la posibilidad de pensar la existencia y su carácter inconcebible: la contingencia, el azar, lo imprevisto, lo injustificable, etc. Esta matriz crítica y resituacionista comienza a tomar forma alrededor de una cuestión fundamental: «Si el ser sólo se puede afirmar en la medida en que es conocido, ¿cuál es el ser del otro?»<sup>1</sup> Esta cuestión se hace presente en la mayoría de pensadores de la década de los treinta, y de ella se desprende una impugnación al sentido de la metafísica cartesiana y hegeliana, que partían de un solipsismo cognitivo y esencialista, a favor de una revalorización de lo concreto, de lo contingente y finito. Tres serán las tesis alrededor de las cuales se comience a cuestionar la metafísica tradicional, a favor de la denominada «Filosofía concreta»: 1) positividad del ser, 2) humanidad de la nada, 3) esencia negativa de la libertad. Esto tiene graves implicaciones en la concepción del sujeto y de la conciencia, pero por supuesto para una reflexión social, política y ética. Lo que se reprocha al idealismo es creer que lo «ideal» ya está realizado actualmente, eximiéndose así de toda acción. Y la acción es un acontecimiento que nos endeuda con un exterior que se muestra diferente, reproduciendo en el existencialismo la doble vía, negativa y positiva. Así lo externo, lo otro, puede producirnos angustia, pero también situarse como posibilidad; todo ello como expresión de libertad, como desarrollo de mi existencia. Esta concepción se plasma en la denominada *filosofía concreta*, en la que la conciencia no es la simple representación de mí

1 Descombes, V.: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Edt. Cátedra, trad. Elena Benarroch, Madrid, 1988, pág. 87.

mismo, sino la representación de sí mismo como un ser impugnado por el universo exterior. El nuevo frente de reflexión se sitúa ahora, no en el campo de la identidad y superación de la negatividad de los opuestos, sino en la comprensión de esta negatividad sin renunciar a ella, pues en esta negatividad radica la existencia humana.

De este modo, no es de extrañar que se abra un nuevo campo de reflexión en torno a la intencionalidad, referida a la relación entre la conciencia y el universo exterior, relación que reduce la capacidad del sujeto y su identidad a un estado precario, pero que a través de la relación entre ser y existencia constituye su carácter más auténtico. Esta relación intencional también será descrita a través del concepto de deseo, que representa la nueva relación de dependencia entre una identidad precaria y aquello que no es lo mismo y hacia lo que se tiende. Esta relación, supeditada a la síntesis por el hegelianismo, dará pie a interpretaciones muy diversas:

Así, Bergson describirá el deseo como la acción de concebir lo que no es como ente. Deleuze situará el deseo como categoría que se inserta en el tiempo de la finitud, en la positividad de una existencia positiva y abierta a una repetición creadora, oponiéndose a la interpretación platónica y, posteriormente cristiana, del deseo como angustia y carencia. Al mismo tiempo, Kojève interpreta el deseo desde su comprensión heroica de la moral histórica, preguntándose de modo un tanto lírico, ¿qué es la historia sino acción, pulsión, sangre? Kojève, de este modo, sitúa la dialéctica como estructura humana de acción.

b) Necesidad vital:

El pensamiento de Levinas se verá imbuido por este contexto y será influenciado por el enfoque heideggeriano anterior a la crítica del «humanismo existencial», es decir el presentado en *El ser y el tiempo*<sup>2</sup>. Levinas escribe desde la experiencia como un intento de superar el horror acaecido en los campos de concentración durante la II Guerra Mundial. Con la convicción de que únicamente mediante el análisis profundo del horror y odio que habían desembocado en la Gran Guerra, se podría proyectar una propuesta con esperanza. Para él, en el nivel más profundo y determinante de esta reflexión se encontraría lo que, a su juicio, había conformado un modo de relación y comprensión vital en occidente: la metafísica y su reflexión sobre el ser.

Levinas entenderá que la reflexión desarrollada por Heidegger en *El ser y el tiempo* conseguía un cambio de paradigma en la metafísica, recuperando la pregunta por el ser y situando al hombre como único sujeto capaz de interrogarse acerca de esta cuestión. Heidegger, desarrolla una ontología existencial mediante la que pretende conocer cuáles son las características que definen al ser humano como único ser capaz de preguntarse por el ser. Estas características son los caracteres propios del desarrollo de la existencia humana, su «ser ahí».

En esta reflexión Levinas observa que la reflexión heideggeriana conmociona la actitud del existente (*Dasein*), al situarlo como una identidad proyectada y situada en un espacio finito. Sin embargo, esto sucederá con su existencia, entendida como relación. Heidegger, podríamos decir que define la autenticidad del ser humano como un proyecto vital que debe formularse desde su inmersión en una lógica y acción finita, cuya máxima expresión es el

2 Heidegger, Martin: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, trad. José Gaos, Madrid, 2001.

*existenciario* que permite definir al ser humano como «ser para la muerte». En esta tensión entre conciencia, finitud y libertad, radica un nuevo modo de comprender la relación y la esencia del ser. A esta comprensión se accede a través del cuestionamiento por excelencia: la propia experiencia y desarrollo de la vida humana en cada individuo, cuya máxima historicidad es su experiencia finita y su relación como «ser para la muerte».

Levinas acepta que Heidegger sitúa como una de las características principales del «ser ahí» su «ser con otros hombres», pero esta característica, este existenciario, es supeditado a su definición como ser para la muerte y a la necesidad de un desarrollo auténtico de su existencia. Por ello, Heidegger volvería a proponer una metafísica de la identidad, en la que el otro queda relegado y supeditado al yo y su proyecto. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*<sup>3</sup> debiera ser leído como un esfuerzo por emprender un movimiento de trascendencia que no quede prisionero de la dicotomía ser — no ser, que la metafísica heideggeriana todavía reproduce en su definición del «ser ahí» como «ser para la muerte». Esto, precisamente, en la medida en que el no-ser o la nada quedan inmediatamente referidos a la lógica del ser: la nada como ausencia de ser. Por ello Levinas mantiene: «Pasar a lo otro que el ser, de otro modo que ser. No ser de otro modo, sino de otro modo que ser<sup>4</sup>». Si hay una noción de subjetividad en Levinas —y desde luego la hay, explícitamente— ésta ya no puede reducirse en ningún sentido a cualquiera de los modos en que este concepto ha quedado establecido por la tradición filosófica en sus diversos momentos. Principalmente, ya no puede ser una subjetividad concebida como autonomía. La constitución subjetiva en Levinas es, originariamente —o más precisamente dicho, pre-originariamente—, exposición al otro como irreductible, a quien no puedo conocer ni nombrar: una heteronomía radical. Y es una heteronomía radical porque no se trata meramente de que el sujeto se constituya en relación con los otros.

Esto último correspondería al concepto socio-antropológico de socialización. Es decir, haría referencia a un proceso mediante el cual un individuo se incorpora al espacio social, comprende las normas, respeta a los otros y se pone en el lugar de ellos porque comprende que los otros son tal cual él es. En definitiva, un individuo que sabe esperar su turno y puede inclusive constituirse en un buen ciudadano. Esta es la dimensión que ya Heidegger había pensado (en el convivir) y desechado para llevarla mucho más lejos.

Pero la radicalidad de lo que Levinas nos da a pensar con el nombre de subjetividad es la constitución del sujeto bajo la substitución del otro en mí, rompiendo cualquier identidad de un para sí del sujeto y presentando una alteridad que se cuele en ese pliegue que es el sí mismo de un yo.

Esta exposición al otro en tanto otro es lo que funda la relación ética, y es lo que hace que la ética adquiera así la gravitación de la filosofía primera, puesto que soy responsable y no libre del otro. La indecible muerte del otro será siempre ya el propio modo en que la muerte trabaja en el mundo. Primera en el sentido de que abre un sin-sentido en el cual somos convocados como responsables, y esta relación es «el de otro modo que ser» en el que Levinas quiere situar la metafísica: aceptar el Infinito como la responsabilidad de un mortal por un mortal.

---

3 Levinas, E: *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

4 *Ibíd.*, pág. 45

Este planteamiento relacional y ético ha tenido una gran influencia en el pensamiento desarrollado por aquellos «otros» pueblos postcoloniales en los que la opresión y el sufrimiento eran cualidades esenciales de su existencia. Como máximo exponente de esta lectura encontramos el pensamiento sudamericano de la liberación, tanto teológico como filosófico y político. En el campo de la filosofía, Enrique Dussel<sup>5</sup> opone al pensamiento de la identidad y totalidad una filosofía de la alteridad muy influenciada por Levinas. La alteridad, *el prójimo*, es América Latina frente a la totalidad europea; en definitiva son los pueblos oprimidos, la mujer dominada, el pobre. Por ello, en la ética de la liberación, se plantea el problema de la libertad no ya como un poder del sujeto, sino como un proceso de relación: la libertad como camino hacia una plenitud compartida, prefigurada hoy en día por la proximidad, y que debe ser reforzada y proyectada en la actitud de responsabilidad de unos con respecto a otros. Es decir, un sujeto ético colectivo. Por esta razón, la ética de la liberación utiliza la utopía como referencia crítica del presente y como ideal narrativo de la realización de la humanidad<sup>6</sup>.

Siguiendo estos pasos, podemos comprender y situar el concepto de alteridad ética, que como ya hemos señalado entronca, y se relaciona, en sus interpretaciones posteriores con demandas diversas, tanto de género político, como identitario-cultural, o de género sexual-identitario. No obstante, debemos profundizar más en el concepto de alteridad, y lo haremos insertándolo en una de las reflexiones teórico políticas que han tenido más influencia en las últimas décadas, en conexión con una de las teorías más complejas y alternativas de la filosofía occidental. Nos referimos a las teorías de la hegemonía política de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau y a la teoría de la deconstrucción del filósofo franco-argelino Jacques Derrida. Siguiendo sus conexiones internas, así como las principales críticas de Ernesto Laclau y Mouffe a Derrida, podremos extraer dos nuevos conceptos de alteridad: el político y el ético-político. ¿Cuáles son sus características?, ¿qué posibilidades abre cada uno para las sociedades contemporáneas? Veamos:

## 2. Alteridad política vs. Alteridad ético-política

### 2.1. Hegemonía y deconstrucción

La teoría de la hegemonía fue desarrollada por Laclau y Mouffe a mediados de los ochenta del siglo pasado, completándose con sus estudios posteriores sobre la génesis y lógica de los procesos populistas y la propuesta del «agonismo político» de Chantal Mouffe. Con ello pretendían enfrentarse a las lecturas orgánicas del socialismo y marxismo ortodoxo que buscaban la unidad y esencia política en una piedra angular como era la pertenencia de clase, otorgando a estas cláusulas valor científico. A partir de sus estudios, y apoyándose en los trabajos de G. Sorel y A. Gramsci principalmente, se buscaba encontrar una estrategia que modulase un nuevo imaginario socialista que lograra aglutinar y satisfacer las demandas de una sociedad compuesta y compleja. Para ello, E. Laclau reformula las categorías polí-

5 Dussel, Enrique: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

6 Bello Reguera, Gabriel: «Trabajo negro: ensayo sobre responsabilidad y alteridad», (Universidad de La Laguna), *Isegoría*/29, (2003).

ticas dentro de un análisis de vertiente retórica que, desde nuestro punto de vista, encierra una reinterpretación del concepto de alteridad.

En su teoría<sup>7</sup>, la política se muestra como un concepto vacío, al igual que sus categorías clave. La hegemonía se presenta como una descripción de los procesos de asignación y significación política por las que un particular (concepto, significado) asume la tarea imposible de representación universal. Esto reitera su descripción de la estructura social y política como contingente y dislocada, lo que haría imposible (para ello se sirve de la teoría psicoanalítica) una sutura final del sistema. De este modo, la política adquiere significados diversos siempre mediados por procesos de apropiamiento de ese vacío constitutivo<sup>8</sup>. Así, cuando las demandas de una sociedad no son satisfechas por un sistema y su geometría de significación, se inician procesos de equivalencia, en los que los antagonismos surgidos entre grupos sociales son clave. Lo que supone, en su lógica interna, una nueva lógica para la comprensión de la alteridad. En los estudios de Laclau esta conexión se observa a partir de su análisis de los procesos populistas<sup>9</sup>.

Laclau y Mouffe presentan esta lógica de equivalencias como la lógica de producción de diferencias y significados socio-políticos. Así, en un proceso hegemónico (apertura del vacío político) se conformarían articulatoriamente significantes flotantes alrededor de los cuales se unificarían grupos y personas de índole e ideología diferente, hasta que al final, y tras un proceso de identificación, la contingencia primitiva queda estructurada como una nueva hegemonía política. En una lógica hegemónica, surgirán significados flotantes (lógicas metonímicas) que al final constituirán un nuevo concepto político (estructuración metafórica)<sup>10</sup>.

Esta visión crítica propondría la tarea de transformar la democracia hegemónicamente, dando cabida a la diversidad y al carácter simbólico que es inherente a cualquier proceso de formación discursiva, como es lo político. No obstante, su lectura es únicamente descriptiva, renunciando a una implicación ética, o a unas directrices de acción, pues su descripción de lo político únicamente señala las características de la génesis de un significado político, pero no así cual debe ser su sentido, ni las acciones que conduzcan a su producción. De este modo, la teoría de la hegemonía podría servir como teoría que explicase la formación de un totalitarismo, así como de una política utópica, pero no lo haría desde un compromiso moral, pues desde su punto de vista esto iría contra el carácter retórico de lo político. Su intención no es señalar como moralmente deseable su alternativa a una democracia neoliberal, sino implementar y ayudar a conseguirlo mediante la producción de una hegemonía en la que se vieran convocadas una pluralidad de demandas. Esta sería su lectura, plenamente política de la alteridad, la alteridad como la traducción de esa «retoricidad constitutiva», ese espacio retórico que se articula como discurso, la política<sup>11</sup>.

---

7 Laclau, E y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, trad. Ernesto Laclau, Buenos Aires, 2006.

8 Laclau, E., *Emancipation(s)*, Verso, London 2007.

9 Laclau, E., *La razón populista*, FCE, trad. Soledad Laclau, Buenos Aires, 2005.

10 *Hegemonía y estrategia socialista*, ob. Cit., pp. 142-155, 170-189.

11 Vázquez Fernández, A.: «Reformulaciones retóricas del realismo internacional», en *Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, vol. 8, núm. 2, págs. 115-130, (2009).

## 2.2. Derrida: la deconstrucción de lo mismo

Por su parte, Derrida emprende la deconstrucción en la década de los sesenta del siglo pasado. Mediante el análisis de textos (literarios, históricos, jurídicos), pretendía exponer de modo argumentado una crítica al esencialismo, desarrollando una lectura que se asentaba en una realidad contingente y abierta a re-estructuraciones y diferencias que se mostraban constitutivas, lo que suponía una reinterpretación de la alteridad como categoría constitutiva de aquello que se denomina mismo: identidad (metafísica, cultural, política). De ahí su vinculación a la lingüística de Saussure y a la ontología heideggeriana<sup>12</sup>.

Por lo tanto, la deconstrucción, que no era un método o un sistema<sup>13</sup>, era desarrollada por Derrida en diferentes textos y campos de estudio, desde el arte a la arquitectura, pasando por el derecho y sus fuentes. Se trataba de deconstruir nuestra realidad, y para ello deberíamos acudir a nuestra herencia, leyendo y buscando en su origen este principio de diferencia, esto es, su contingencia. Esta contingencia estructural era denominada por Derrida como *archiescritura* (entre otros muchos términos a los que cataloga como indecidibles<sup>14</sup>), definiendo con ello el carácter esencialmente retórico de nuestra cultura<sup>15</sup>. Derrida pretendía reflexionar haciéndose cargo de nuestra herencia y tradición, tratando de profundizar en el significado de sus conceptos clave: responsabilidad, igualdad, justicia, ley, poder, soberanía, democracia, verdad, etc<sup>16</sup>. Como resultado de ello, la responsabilidad y la justicia se deberían ejercitar desde la indecidibilidad. No se trataba de hacer imposible la decisión, la norma o la ley, sino de ejercer estas desde una nueva actitud que se afianza en la relatividad de nuestras construcciones culturales y creencias. No para constituir un relativismo escéptico, sino para consolidar una nueva forma de estar, relacionarse y producir. De ahí su reflexión sobre el derecho; este debería orientarse a la aporía de la justicia y no a la realidad de su fuerza. Frente a la tradición jurídica de Kelsen, pero también del pragmatismo norteamericano, la responsabilidad jurídica debería partir del análisis de sus principios y no desde un supuesto ordenamiento jurídico originario<sup>17</sup>.

De este modo, es erróneo hablar de un giro político en la obra derridiana, ya que las lecturas y repercusiones políticas estaban presentes desde su primera obra, si bien esta orientación se acentuará con el paso de los años. Así, sus últimos estudios constituirán un valiosísimo análisis de términos como justicia, ley, soberanía, fuerza, poder, constitución, o democracia<sup>18</sup>. Todo ello, desde el análisis de las gramáticas constitutivas de nuestras instituciones, operando de este modo una vinculación directa entre responsabilidad y procesos

12 Culler, Jonathan: *Sobre la deconstrucción: Teoría y crítica después del estructuralismo*, Cátedra, Madrid, 1984.

13 De Peretti, C: «Herencias de Derrida» en *Isegoría*, vol. 32, (2005), págs.119-134.

14 Vázquez Fernández, A: «Otras voces, otros ámbitos», en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n°29: *La utopía en la estela del pensamiento político*. Julio (2007), Págs. 201-210.

15 Derrida, J (1967): *De la gramatología*. Trad. O. del Barco & C. Ceretti, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

16 Derrida, J. (1994): *Fuerza de ley*, Trad. Adolfo Barberá y Patricio Peñalver, Madrid, Tecnos, 1997.

17 Derrida J., Laclau E., Critchley S., Mouffe: *Deconstruction and pragmatism*, Routledge, New York, 1996. Derrida, J: *L'autre cap*, Minuit, 1991, p.79. Derrida, J. y Élisabeth Roudinesco: *Y mañana que...*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001, pp.29-42.

18 Derrida, J (1994): *Políticas de la amistad*, Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Edt. Trotta, Madrid, 1998.

de hostilidad-hospitalidad, es decir, una lectura que tiene en cuenta el tipo de sociedad que genera un tipo particular de comprensión vital<sup>19</sup>.

Derrida pone en tela de juicio el carácter fundante de estas representaciones –políticas, culturales, sociales- y del poder que las sostiene, reduciéndolas a meras articulaciones contingentes que operan desde tradiciones y prejuicios confundidos con verdades esenciales, cuando en realidad no son más que parcelaciones y decisiones, que operan en un terreno contingente e insaturable, o lo que es lo mismo, indecible. Esto lo hace, no para acabar con una tradición y sus mitos constituyentes, sino para relativizar sus categorías haciéndonos reflexionar sobre su significado y operatividad, lo que permite abrirnos a una nueva configuración de nuestros presupuestos culturales, sociales y económicos. Todo ello, desde el compromiso con la alteridad, diferencia constitutiva, en un compromiso intelectual y ético<sup>20</sup>.

De ahí su lectura de la sociedad y del individuo, su teoría de la Nueva Internacional<sup>21</sup> ligada a la indecibilidad y a una actitud vital como «el otro modo que ser» desde el que desarrollar la emancipación integral del ser humano<sup>22</sup>. Por esta razón, su teoría es una teoría ética que parte del compromiso con la diferencia y contingencia humana, pero también es una lectura sobre la política y su poder esencialmente codificador y modulador, presentando, a nuestro parecer, un concepto ético-político de la alteridad.

Profundicemos un poco más a la hora de elegir entre un concepto político, u otro ético-político de la alteridad, teniendo presente que este concepto modula y produce tipos diferentes de sociedad y de individuo, pues encierra una lectura de la acción y de la experiencia. Y, por lo tanto, de alternativa, de respuesta a los desafíos y endemismos de las sociedades interconectadas actuales. Partiendo de esto, intentaremos desarrollar esta reflexión conectándola con las actuales movilizaciones que en España han eclosionado alrededor de la plataforma, agrupación, o foro, Democracia Real Ya, y 15M en sus múltiples proyecciones.

### 2.3. Hegemonía vs. Deconstrucción: ¿hay política sin deber?

Según Laclau, debemos ser capaces de configurar un nuevo proyecto político que respete las bases de una retoricidad constitutiva que la teoría de la hegemonía ha puesto al descubierto, permitiendo la emergencia de nuevos significados flotantes así como nuevas hegemonías. Únicamente de este modo se podrá contrarrestar la hegemonía neoliberal, y al mismo tiempo garantizar la representatividad de los grupos minoritarios<sup>23</sup>. Por supuesto, nosotros debemos señalar que estamos de acuerdo con los principios, la lógica, así como la

19 Derrida, J. (2003): *Canallas*, Trad. Cristina de Peretti, Trotta, Madrid, 2005.

20 Vázquez Fernández, A.: «Ética de la (des)adecuación y democracia», en *Revista Agora :papeles de filosofía*, Vol. 26, n. 2 (2007) Vázquez Fernández, A.: «Ética de la (des)adecuación y democracia», en *Revista Agora : papeles de filosofía*, Vol. 26, n. 2 (2007) ; págs. 115-128. ; págs. 115-128.

21 Derrida, J (1993): *Espectros de Marx*. Trad. J.M. Alarcón y C. De Peretti. Madrid, Trotta, 1995. Cabe destacar que entre el pensador franco argelino y Levinas existen fuertes diferencias. Estas se hacen patentes en obras como *La escritura y la diferencia*, Trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos; pp. 202, 228. Digamos, siguiendo a Geoffrey Bennington, que en Derrida la alteridad no está definida por un más allá de la esencia, sino por la capacidad de replegar la alteridad misma sobre ese interior que Levinas denominaba «lo mismo». Bennington, G: *Jacques Derrida*, trad. Mª Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994, pp. 222-229.

22 Íbid.

23 Laclau, E y Mouffe, Ch., *Hegemonía y estrategia socialista*, FCE, trad. Ernesto Laclau, Buenos Aires, 2006.

necesidad que impulsa la teoría de la hegemonía. Pero cuando comenzamos a analizar su posibilidad y su practicidad descubrimos múltiples problemas<sup>24</sup>.

El primero se ceñiría a la relación que desde esta teoría se establecería entre dos términos capitales: representación y consentimiento. Los dos términos tienen un bagaje muy extenso en nuestras tradiciones y, como sabemos, su «maridaje» no siempre ha sido fácil. Laclau y, sobre todo, Mouffe barajan una noción de la representación que parte de su comprensión de lo social y de la hegemonía como lógica de formación articuladora, teniendo presente la importancia capital de los antagonismos para lo político<sup>25</sup>. Pero, en su obra, el aspecto descriptivo no llega a formalizar una propuesta concreta, sino líneas profundas de lo que, entiende, es la política. No elabora una teoría acerca de la decisión, sino que esta es introducida en la lógica articuladora del populismo y antagonismo social, descuidando tal vez una adecuada presentación y comprensión de las decisiones particulares que, en su teoría, están claramente supeditadas a una identidad adquirida discursivamente. Y, lo más curioso, es que ni siquiera hace una mínima mención a la relación de la decisión con la noción de consentimiento. A no ser, al consentimiento definido por la teoría dialógica de Habermas, que identifican como el paradigma vigente en las democracias liberales para el desarrollo de la política. Paradigma que es calificado por Mouffe como postpolítica en *On the political*<sup>26</sup>.

En esta obra, sí se aborda la posibilidad de una alternativa al modelo internacional multiculturalista liberal, proponiendo una opción regida por lo que Chantall Mouffe denomina «política agonística». Según Chantall, el paradigma actual está regido por la postpolítica: las políticas actuales han moralizado la política a partir de una máxima: la idea de que cualquier conflicto puede ser desenvuelto y abordado desde cláusulas racionales expuestas mediante los procesos deliberativos. Menospreciando por ello el mundo de los afectos, pasiones e impulsos, y favoreciendo una moralización y unipolarismo del campo político. En una arriesgada pero muy interesante reinterpretación de Schmitt (Schmitt contra Schmitt), Mouffe plantea la necesidad de acabar con la burocracia, así como con la falsa democracia, defendida y legitimada por los autores multiculturalistas, entre los que se encuentran Urbinati, Held, Giddens o Arquibuyi, ya que, según ella, este pensamiento ha consolidado, parafraseando a François Flahaut, un «puritanismo de los buenos sentimientos» que nos conduce a una nueva suerte de occidentalización de la política, a la que parece no existir más alternativa que la moral del consenso. A no ser que recuperemos «lo político», designando con ello el sentido ontológico de la realidad política, sentido que pondría de manifiesto el carácter articulador y discursivo de la política. Así, con Schmitt y contra Schmitt, se trata de reconocer el carácter irrenunciable del conflicto en la política, carácter no reductible o superable por medio de un consenso.

Según Mouffe se trataría de recuperar el espacio del antagonismo en el seno de las democracias, no destruyendo el disenso, pues, para ella, la alternativa política debe partir de la aceptación de la lógica agonística, reconociendo, de esta forma, que el ámbito de lo político está definido por las luchas entre proyectos hegemónicos opuestos que no pueden ser reconciliados racionalmente mediante deliberación. Por lo tanto, sería condición sine

---

24 Vázquez Fernández, A.: «Reformulaciones retóricas del realismo internacional», *op. cit.*

25 Mouffe, Ch., *On the political*, Routledge, New York, 2006.

26 *Ibid.* Pág. 90-119.

qua non abrimos a esta lectura agonística, en la cual la dimensión del antagonismo está siempre presente como confrontación real entre grupos, entre un ellos/nosotros, en el que nos obstante se reconoce la legitimidad de sus oponentes. Por ello, frente al gobierno global propuesto por los multiculturalistas (se detiene concienzudamente en sus críticas internas, sobre todo las de Danilo Zolo y David Chandler) y las lecturas postmodernas de Hardt y Negri, que según Mouffe niegan el antagonismo y no serían más que una versión de «ultraizquierda del cosmopolitismo», propone un Orden Global Multipolar. Ella nos insta a romper con la idea de un mundo unificado, pues estamos produciendo negatividades que no pueden ser absorbidas por la vía formal del consenso. Estos antagonismos se producen cuando la lógica del consenso anula el conflicto real, lo que, siguiendo una línea común a la de Slavoj Žižek<sup>27</sup>, produce antagonismos negativos que podrían generar desórdenes en el seno de los países democráticos.

Evidentemente, aquí surge una cuestión relacionada con la lectura política que presenta: ¿cómo llevarlo a cabo?, ¿por qué decidirse por esta descripción?, ¿solo por un principio prudencial?, o acaso ¿no es su descripción una lectura política que parte de un compromiso moral?, y el perseguir formalizar una hegemonía a partir de unas características que ellos mismos presentan como políticas, ¿no es un juicio de valor en sí mismo?

No obstante, si tenemos en cuenta los actuales movimientos reivindicativos en España, como el 15M o Democracia Real Ya, algo nos llama la atención. Siendo un populismo claramente, vemos que en estas movilizaciones existen múltiples posiciones de sujeto en su interior. Posiciones que no han generado (o se han negado a ello) una posición popular de sujeto; esto es, según los autores de la hegemonía, las posiciones que se constituyen sobre la base de dividir el espacio político en campos antagónicos. Estas movilizaciones, que debemos estudiar profundamente, parecen consolidarse sobre una fundamentación inconexa o compleja, parten de demandas críticas, de un malestar personal y colectivo, pero también de un compromiso con una demanda ética y política.

En gran medida, se denuncia la virtualidad existente en la política democrática liberal: a) por un lado su virtualidad y formalidad positiva en cuanto al desarrollo de nuevos compromisos y fórmulas de gestión que parecen estar dirigidas hacia la constitución de una sociedad plural, inclusiva e informada en su capacidad de decisión. Y al mismo tiempo, se observa una virtualidad negativa, pues, b) frente al desarrollo formal de las buenas intenciones, podemos localizar una realidad regida por intereses al margen de esta buena humanidad que parece generar la democracia: el realismo político internacional, la docilidad de los organismos gestores frente a los grandes intereses del mercado, así como la autonomía ficticia de las personas. Esto está consolidando un desafío importante para la política democrática actual, un antagonismo sistémico no localizable en clase, género, grupo, o especie, sino que parece nutrirse de todos ellos; es cierto que todavía está por ver su alcance e impacto.

Ante esta virtualización no se ha configurado un antagonismo claro, no se ha dividido la sociedad en grupos enfrentados (o por lo menos no drásticamente) sino que se ha demandado responsabilidad democrática y normatividad. Una normatividad acorde a los principios y máximas que se han defendido constantemente desde las instituciones democráticas y educativas. Estas movilizaciones reclaman el compromiso ético y político normativo de aquellas

---

27 Žižek, S.: *En defensa de la intolerancia*, Ed. Sequitur, Madrid, 2007.

estructuras que producen el sujeto socio-político. No se trata de adoctrinar a los individuos desde máximas morales, sino desde la moralidad misma, desde una actitud de compromiso y lealtad con la pluralidad y la diferencia. Y aunque es evidente que esta movilización emerge de un contexto de insatisfacción personal y colectiva, incluso de cierto egoísmo, también lo hace desde el desengaño y la indignación que se experimenta ante medidas irracionales que no han sido explicadas ni justificadas. Más aún, cuando ante las demandas críticas y revisionistas se ha remitido, como única respuesta, a la complejidad interdependiente de un modelo global<sup>28</sup>, lo que, sin duda, ha restado legitimidad a las medidas y las instituciones<sup>29</sup>.

Pero, no debemos obviar que en el contexto actual se está consolidando una nueva ciudadanía al margen de pertenencias nacionales, genéricas, o partidistas. Aunque sería necesario desarrollar un estudio profundo sobre estas implicaciones, debemos señalar que esta nueva clase social parece aproximarse mucho a la Nueva Internacional, a esa comunidad de los que no tienen comunidad, de la que Derrida nos hablaba, y que ha sido tan criticada por Ernesto Laclau.

Esta lectura crítica con la etización<sup>30</sup>, o moralización de la política, es aplicada a su interpretación de la deconstrucción. Laclau propone una descripción pero no unas líneas de acción, al mismo tiempo que critica la lectura derridiana de la política en *Políticas de la amistad*<sup>31</sup> donde se aboga por un cambio de actitud y lógica política dirigida a abandonar los presupuestos clásicos basados en la pertenencia (la fraternidad como lógica de cohesión e identidad) y en la dicotomía entre amigo-enemigo, a favor de una lógica basada en la amistad. Lógica, que Derrida sitúa en los nuevos movimientos sociales y en intelectuales críticos, a los que denomina «la comunidad de los que no tienen comunidad», al mismo tiempo que los presenta como una «Nueva Internacional» desde la que se contempla la posibilidad de una apertura ético-política. Esta lectura ético-política es la que, según Laclau, hipoteca la política desde presupuestos éticos.

En *Emancipation(s)*<sup>32</sup>, el pensador argentino reflexiona críticamente sobre el modelo emancipador propuesto en *Espectros de Marx* por Derrida y su concepto de mesianismo. Laclau mantiene que ante esta comprensión del mesianismo se debe distinguir entre tres niveles:

1) El primero se referirá a la deconstrucción del concepto de mesianismo heredado de la religión, pero también de la tradición marxista. La deconstrucción en este nivel procedería mostrándonos el carácter contingente de las articulaciones que han operado constituyéndose en tradición. Esto lo podemos formular en las distintas tradiciones y relaciones que se han establecido, siempre mediante formulaciones paradójicas, entre ley/justicia, verdad/historia, indecibilidad/decisión. Según Laclau, en este nivel podríamos observar el trabajo de Derrida

28 Scharpf, F.W.: «Conceptos de legitimación más allá del Estado nación», *Revista Española de Ciencia Política*, n° 13, 2005, octubre (págs. 13-50).

29 Marsh, D., Smith, N.J., Hothi, N.: «Globalization and the State», en Hay, C. Lister, M. Marsh, D. *The State*, New York, Palgrave, 2006. (págs. 172-189).

30 Término utilizado por Laclau para referirse a las teorías políticas que pretenden articular una práctica política a partir de «supuestos principio éticos». Según el, autores como Habermas y Derrida efectuarían esta operación.

31 Derrida, J (1994): *Políticas de la amistad*, Trad. Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Edt. Trotta, Madrid, 1998.

32 Laclau, E., *Emancipation(s)*, Verso, London 2007

como una intervención teórico-política que se encarga de mostrar la radical heterogeneidad de partida, frente a aquellas formulaciones que pretendan un sustrato esencial. Aquí, Laclau se mostraría absolutamente de acuerdo.

2) Sin embargo, desde este primer nivel, Laclau observa que Derrida —de modo no muy claro— pasa a una suerte de presupuesto ético-político, por el cual todas las dimensiones previamente mencionadas acaban convergiendo en el proyecto de la democracia por venir<sup>33</sup>, que a su vez es vinculada a la noción clásica de «emancipación». Ante lo cual, nos advierte, deberíamos de ser muy cautelosos, pues emancipación no sería más que otro nombre para el mesianismo escatológico que Derrida trata de deconstruir.

Por ello mismo, deberíamos de diferenciar varios aspectos aquí: a) si en la reformulación de la noción clásica de emancipación se introduce este término en una lógica contingente —al estilo de la hegemonía—, entonces Laclau se mostraría totalmente de acuerdo. Aunque en este caso ya no podríamos hablar propiamente de emancipación. Pero, b) en segundo lugar, el estudio derridiano se encontraría, para Laclau, ante una dificultad todavía mayor: la noción clásica de emancipación significaba algo más que la mera estructura formal representada por la promesa (el *zusage* heideggeriano). Era la concatenación y síntesis de una serie de contenidos y significados que unificaban diversas luchas ante la explotación, discriminación, lucha por los Derechos Humanos, etc. Todos ellos identificados mediante una estrategia hegemónica, a partir de un sustrato que conectaba todas estas diferencias mediante un cálculo teleológico, que el propio Derrida trata de deconstruir. c) Esto nos permite pasar al nivel más conflictivo del estudio derridiano, según Laclau. La problemática se sitúa en la comprensión que Derrida desarrolla de este fenómeno emancipatorio. Ya que lo que finalmente viene a sostener es que en la sociedad; demandas aisladas, injusticias, opresiones, abusos, no se identifican con los presupuestos hegemónicos que la tradición ha establecido, sino que se articulan como un nuevo modelo emancipatorio mediante el cual se formulan nuevas formas de reagregación política, que, en muchos casos, se niegan a establecer un modelo determinado, y por lo tanto a garantizar la formalización de una nueva hegemonía. Según Derrida estos nuevos movimientos, en muchos casos asociados a actos de desobediencia civil, de promoción de derechos para los animales, de modo de vida, no se consolidarían como nuevas formaciones hegemónicas. Y esto, porque no pretenden una acotación particular de lo político, sino una comprensión de lo político desde la estructura misma de la experiencia. Por ello la acción política quedaría codificada desde la apertura a la diferencia constitutiva, y en ello consistiría su legitimidad. A estos grupos Derrida los denomina «Nueva Internacional». Grupos no identificados con las estructuras clásicas de partido, ni regidos por un cálculo técnico de pertenencia. ¿No recuerda esto a lo que ha acontecido en nuestro país alrededor de Democracia Real?

El problema para Laclau surge en cómo se produce la transición de esta estructura general de la experiencia —la promesa— a los contenidos del proyecto emancipatorio clásico. Por lo tanto, el tercer nivel, el más conflictivo, del estudio derridiano se localizaría en el tipo de vínculo establecido entre «la promesa», entendida como un (post) transcendental o (post-) ontológico (no)sustrato, y los contenidos políticos y éticos de un proyecto emancipatorio.

33 Derrida, J: *El otro cabo ; La democracia, para otro día*, Barcelona : Ediciones del Serbal, 1992.

Lo que sucede es que en Derrida este paso se consigue mediante lo que Laclau denomina una «transición ilegítima». Esta consistiría en pensar que, desde la imposibilidad de una presencia encerrada en sí misma o desde una condición ontológica en la que la apertura al acontecimiento, a lo heterogéneo, a lo radicalmente otro es constitutivo, se pueda derivar un presupuesto ético que permaneciera siempre abierto a lo heterogéneo, y del que se derivaran presupuestos normativos.

Por lo tanto, para Laclau, Derrida caería en la etización de la política que, según el autor argentino, perjudica gravemente la articulación de una política real –lo mismo que sucedería en Habermas-. De este modo, no existiría conexión entre la indecibilidad estructural y una supuesta necesidad ética desde el aspecto ontológico. Para evitar esto, Laclau insta a la deconstrucción a asumir la propia herencia marxista perfilada en los análisis de Gramsci, constitutivos de la teoría de la hegemonía.

La indecibilidad sería el nexo que une a los dos pensadores. Lo que el argentino esgrime es que si lo social es un campo indecible, la política es precisamente la operación de acotación, la sutura siempre errática que persigue una codificación de la totalidad. A estas codificaciones, determinadas por las decisiones de sujetos particulares enmarcados en el seno de un proceso social articulario, se lo denomina poder. El poder es el acto y pretensión de configurar un nuevo sentido, una nueva metáfora desde la que abordar la inconmensurabilidad de la existencia.

Ahora bien, como mencionábamos al inicio de este apartado, en su perspectiva lo que se persigue es la construcción de un imaginario social postmoderno, y para ello deberíamos de establecer como lógica operativa los principios radicalizados por la teoría de la hegemonía. Pero ¿cómo llevarlo a cabo si no es mediante mecanismos de consentimiento, y de diálogo, evidentemente abiertos a una lectura contingente y articularia?, ¿cómo y cuál es la función real de la decisión y cómo posibilitar su autonomía?, ¿no reproduce su teoría la lógica clásica de las visiones heterónomas de la sociogénesis?

La teoría de la hegemonía se muestra como una herramienta magnífica a la hora de analizar un acontecimiento político, pero no a la hora de dar respuesta a una sociedad que demanda democracia y responsabilidad. Los estados deben estar atentos a estas demandas que son plenamente democráticas y que señalan una sociedad molesta, pero claramente comprometida con los valores esenciales de la libertad, la igualdad y la justicia. Pues estas movilizaciones ¿qué son?, ¿un conglomerado estético de insatisfechos que pueden ser reabsorbidos sin problemas por el sistema?, o ¿ciudadanos que reclaman y producen democracia? Acaso una movilización democrática pueda ser capaz de producir muchos más cambios que los producidos por un populismo brutal. ¿No hemos aprendido que es posible cambiar y hacerlo bien?, ¿no podría ser esta nueva actitud vital, esta ciudadanía y demandas, el impulso de un proyecto, no solo socialista sino político?

### 3. Derrida: alteridad ético-política

Evidentemente estas teorías, cualquier teoría acerca de la política, no pueden dar una solución a un problema como el actual (nos referimos al contexto actual de crisis económica y movilizaciones sociales), pero sí señalar vías de solución o comprensión, y lo que está claro es que una alternativa es necesaria. Lo primero sería modificar la actitud misma de la

política, o mejor dicho de aquellos que se encargan de hacer política, de posicionar y exigir a los países unas conductas regidas respecto a un sistema de necesidades y valores. No sirven la ONU, ni los Derechos Humanos, desgraciadamente reducidos al seno de una tolerancia liberal de «buenas intenciones». El modelo actual, y hay que decirlo bien alto y exigir que se escuche, no es válido, no sirve, es un auténtico virus cuyas consecuencias podrían generar futuribles nefastos. Si lo prefieren, no se trata de moral, sino que desde un cálculo prudencial la situación no es sostenible. Por ello, defendemos el compromiso normativo de la política, porque la política genera valores, necesidades, querencias. Esto es, modifica directa y activamente nuestras vidas; pues no existe un Estado Mínimo que no interfiera en la privacidad. El modelo actual de econo-política debe ser intervenido y reconducido hacia la práctica real de una política de bien común: no defendemos una economía planificada, todo lo contrario, pero sí una regulación y depuración de responsabilidades. ¿Por qué respetamos el miedo infundido por la deslocalización de empresas chantajistas y no democratizamos porcentajes sobre los beneficios de estas, cuando los beneficios se producen por la existencia de una sociedad?, ¿por qué llenamos los campos de fútbol y no revertimos en la sociedad porcentajes aceptables de sus onerosos tributos?, ¿por qué no exigimos que se empiece a plantear no una recuperación del sistema sino una revisión del mismo?, o ¿por qué tolerar que los eurodiputados legitimen mediante votación sus privilegios? Muchos dirán que la democracia liberal está acabada, que es necesario presentar una propuesta que convenza, que dé una alternativa, que una a los «progresistas». Nosotros defendemos que la primera alternativa es decir que no, es exigir un debate y diálogo acerca del modelo. Eso sí, al margen de partidos y lealtades caprichosas. Estas agrupaciones deberían acercarse a la ciudadanía, deberían recorrer cada ciudad convocando reuniones en las que se presentase con seriedad la situación, en las que el ciudadano pudiera participar aportando ideas, el ciudadano que puede ser un empresario, un ama de casa o un estudiante atolondrado por un futuro incierto. Si esto no se realiza, estaremos hipotecando la democracia<sup>34</sup>, y podemos encontrarnos con que todos los progresos democráticos alcanzados sufran una regresión. Si el silencio político está motivado por el miedo a la histeria o pánico colectivo, nos estamos equivocando, el silencio está siendo demasiado pronunciado. Es necesaria otra actitud y otro compromiso si queremos ser demócratas.

La actitud de la deconstrucción no renuncia al carácter normativo contextual de la sociedad y de la política; por ello hablamos de la ética de la (des)adecuación<sup>35</sup>. Quizá esta ética pudiera ser compartida como ética pública al margen de nuestras creencias particulares. La ética de la (des)adecuación se insertaría en la corriente autónoma del desarrollo moral, pero, frente al cognitivismo racionalista de autores como Kohlberg o Piaget, reinterpreta la función crítica fuera de las vertientes cognitivistas de principios universales. El juicio moral quedaría definido no por la adquisición de supuestos principios, sino por la adquisición de sentimientos, emociones así como por el desarrollo de capacidades desedimentadoras como presupuesto de la autonomía moral. Aboga por una combinación de los aspectos racionalistas y emotivos a través de un relativismo constructivo en el que los principios universales

34 Rubio Carracedo, José: *Ciudadanos sin democracia. Nuevos ensayos sobre ciudadanía, ética y democracia*. Granada, Comares, 2002.

35 El concepto y teoría de ética de la des(adecuación) se desarrolla en, Vázquez Fernández, A.: «Ética de la (des) adecuación y democracia», en *Revista Agora : papeles de filosofía*, Vol. 26, n. 2 (2007) ; págs. 115-128.

quedarían inscritos en la praxis contingente y finita de la propia vida humana –tal y como defendían las críticas del cognitivismo kohlberiano Gilligan y Peters-. Frente a la escala evolutiva presentada por Piaget y Kohlberg, los estadios de maduración moral e intelectual no encuentran su punto álgido en un supuesto estadio de principios universales, tal y como mantiene Kohlberg.

Es esta misma línea la que nos hace conectar la obra habermasiana y derridiana a partir de lo que entendemos son puntos comunes en su obra, pero sobre todo porque entendemos que en ellas se puede reflejar la posibilidad de transformar los modelos internacionales y nacionales. Estos puntos en común podrían desarrollar el alcance de las democracias adecuándose al significado profundo, y desarrollo necesario del diálogo y políticas del consenso.

Los puntos que pasamos a desarrollar recogen los puntos en común de las dos teorías, sirviendo como reinterpretación del consenso desde una combinación con la teoría deconstructiva:

- a) Una preocupación por la herencia de nuestras tradiciones y por el rumbo sociopolítico de nuestras sociedades.
- b) Un compromiso con la normatividad ético política a partir de un principio no regulativo como es «utopía».
- c) La vinculación existente en los dos autores entre finitud, falibilidad y universalidad. El principio de discurso en Habermas presenta una estructura consensual en la que la universalidad es significada a partir de contextos falibles y contingentes. La verdad de lo universal queda vinculada a lo que Derrida denomina indecibilidad, siendo lo finito la condición trascendental de lo trascendental. Por ello,
- d) el consenso se presenta deconstructivamente como una estructura de adecuación contingente a la hora de establecer principios de acción que nos ayuden a conducir nuestras vidas de acuerdo a una pregunta, ¿qué hacer? El consenso introduce la diferencia a través de un proceso triádico en el que la identidad de los sujetos es expuesta a la reciprocidad, reversibilidad y universalidad sin sutura. Esto es, abierta a un exterior que se muestra constitutivo en estos procesos, al mismo tiempo que la universalidad es descentralizada del esencialismo apolíneo. El consenso, por ello, muestra una profundidad mayor que el mero engranaje hermenéutico. Siendo desde nuestro punto de vista una posibilidad de articular la indecibilidad de modo eficaz, permitiendo introducir la decisión en un marco indecidible, pero estableciendo la contingencia y la falibilidad como condiciones inherentes a lo político y a lo ético, y a las decisiones tomadas en estos campos.
- e) Por ello, la universalidad en estos dos autores se muestra como un principio de responsabilidad. Y,
- f) lo que denominamos principio de responsabilidad se corresponde en los dos autores con lo que podría definirse como matriz agnóstica moral. Pues, frente a las acusaciones que tachan a estas obras como comprensivas moralizantes, tanto la ética comunicativa como el principio de indecibilidad derridiano se presentan como lecturas no substantivas de la moral. Ya que articulan el deber ser como ejercicio de apertura y comunicación, pero no ofrecen un listado de significados y normas a seguir. Por ello, la deconstrucción presenta un componente actitudinal que encuentra expresión formal en la lógica consensual.

La responsabilidad y su transcendencia se ubican en lo que podemos definir como indecidibilidad estructural. La obra derridiana introduce en la teoría del consenso lo que hemos denominado «componente actitudinal». Con ello, nos referimos a la actitud ético vital que rige nuestra acción cuando la comprensión de la contingencia y finitud son protagonistas. Lo actitudinal denota la capacidad humana de vincular colectivamente idearios y narraciones de modo universal partiendo de contextos falibles, siendo esta capacidad la condición misma de la responsabilidad. Una actitud ligada a la pregunta derridiana por excelencia, *¿cómo aprender a vivir?* Pregunta que solo puede ser asumida desde el coraje y el pensamiento no hipotecado por pertenencias fraternas, patrióticas o religiosas, pero que se encuentra en el seno de cada una de estas tradiciones como el impulso que las originó y mantiene en la actualidad. Lo actitudinal, sin embargo, se inserta en la lógica agnóstica de lo moral, ya que presenta la decisión en un marco indecidible, y es este el que proyecta lo moral como actitud de apertura y reflejo de lo exterior constitutivo sin dar un significado, ni previo ni posterior, definitivo, lo que supondría una falta de responsabilidad. En el principio actitudinal se incorporaría lo colectivo en dos instantes: a) uno interno, mediante el ejercicio de la responsabilidad para con lo exterior constitutivo como diversidad, momento propio de la reflexión deconstructiva. Y, b) un segundo momento mediante el ejercicio de nuestro consentimiento en un proceso comunicativo pluripersonal regido por la misma lógica actitudinal: momento descrito por la teoría consensual. En esta conexión se refleja la complementariedad de las dos teorías.

Por ello defendemos que es necesaria la promoción del concepto ético-político de alteridad, no solo en el plano teórico sino en el ámbito político de gestión y decisión. Estamos en un «gran mal momento» para hacer algo bien, o todo mal. La filosofía política, la teoría política deben estar ahí.

*«Lo que dije no es «aquello que pienso», sino lo que con frecuencia me pregunto sino podría pensarse.»*  
(Foucault, M.: *Microfísica del poder*, pág. 174).

