



---

*Artículo*

---

**Extrañeza de la democracia en Foucault, Derrida y Rancière:  
un acercamiento desde la infrapolítica**

**Jorge Álvarez Yáguez**  
**Investigador independiente**  
[unootrootroyotro@gmail.com](mailto:unootrootroyotro@gmail.com)

Recibido: 15/08/2018

Aceptado: 16/09/2018

## **Resumen**

En este trabajo repararemos en la extrañeza conceptual de esto que denominamos democracia, y al hacerlo dejaremos sentado su vínculo con una categoría que debiera resultar no menos extraña, desde un punto de vista teórico, como es la de política. Partimos del recuerdo de la singularidad de la democracia en la reflexión sobre la polis de los clásicos griegos para inmediatamente pasar al análisis del problema, y solo de ese problema, en tres autores franceses contemporáneos, que nos conducirá al punto de la difícil categorización del concepto de democracia. Infrapolítica en cuanto clave metódica que se ubica en la frontera a partir de la cual permite comprender la constitución misma de lo político nos hace sensibles a la problemática de estas figuras límite que tan pronto sirven para definir todo un horizonte teórico como situarse en ajenidad a él.

## **Palabras claves**

Infrapolítica; democracia; Derrida; Rancière; Foucault; parresia; polis.

## **Abstract**

In this study we will focus on the conceptual strangeness of what we call democracy, and in doing so we will make clear its link with a category which should appear no less strange, from a theoretical point of view: that of politics. Our starting point will be a reminder of the singularity of democracy in the classic Greeks' reflections on the *polis* in order to immediately move towards an analysis of the problem, and only of this problem, in three contemporary French authors. This will lead us to the difficult categorization of the concept of democracy. Infrapolitics, as a methodical key which is located in the borderline from which it becomes possible to understand the very constitution of the political, makes us sensitive to the problematic of these limit figures which quickly serve to define an entire theoretical horizon, as well as to situate themselves outside this horizon.

## **Keywords**

Infrapolitics; Democracy; Derrida; Ranciere; Foucault; parrhesia; polis.

En este trabajo repararemos en la extrañeza conceptual de esto que denominamos democracia, y al hacerlo dejaremos sentado su vínculo con una categoría que debiera resultar no menos extraña, desde un punto de vista teórico, como es la de política. Partimos del recuerdo de la singularidad de la democracia en la reflexión sobre la polis de los clásicos griegos para inmediatamente pasar al análisis del problema, y solo de ese problema, en tres autores franceses contemporáneos, que nos conducirá al punto de la difícil categorización del concepto de democracia. Infrapolítica en cuanto clave metódica que se ubica en la frontera a partir de la cual permite comprender la constitución misma de lo político nos hace sensibles a la problemática de estas figuras límite que tan pronto sirven para definir todo un horizonte teórico como situarse en ajenidad a él<sup>1</sup>.

## **1. Una antigua extrañeza**

Que la democracia es un régimen extraño en el sentido de que sus rasgos definitorios parecen contrariar a aquello mismo que podría entenderse por régimen es algo que se empezó a constatar desde el primer momento por parte de todos aquellos que la tematizaron, la hicieron objeto de teoría. Así, para el antidemócrata Platón - recordemos que de la democracia tenemos teoría tan solo a través de sus críticos- no alcanzaba a ser siquiera un régimen, por cuanto que era una especie de amalgama en la que cabían todos los regímenes pues la libertad que la definía hacía que hubiera toda clase de modos de vida, de hombres en él, y era esto un “modo de vida” -uno de los sentidos del término para régimen, *politeía*- un “tipo de hombre” lo que distinguía a un régimen. El crítico de la democracia que fue Aristóteles mostraría de otro modo esa extrañeza. La singularidad de este régimen queda en él desplazada al régimen que proponía como corrección de la misma, pero dentro de su mismo género, el extrañamente denominado sin más, *politeía*. En efecto, todas aquellas características que según el libro I de *Política* definirían lo que corresponde a la *pólis*, a la política, que definen esta categoría, como las de libertad e igualdad, gobierno por turno, ciudadanía como participación (*metehein*) (Aristóteles, 1983, 1275a), deliberación, no instrumentalidad, justicia, ley... debieran conducir a Aristóteles a reconocer que tenían a la democracia como su plasmación. Al fin, su ecuanimidad proverbial le llevó a reconocer en el famoso libro III que si el concepto de *ciudadano* (*politês*) se define por esas mismas características, no por eugenia alguna o estatuto de derechos sino por una determinada actividad participativa en la asamblea, la *boulê*, las magistraturas y los jurados, la democracia era el régimen en que mejor se cumplía, “el

que hemos definido es sobre todo el de una democracia” (Aristóteles, 1983, 1275b). De ese modo, *política*, *ciudadanía* y *democracia* quedaban como conceptos articulados, reenviándose esencialmente el uno al otro<sup>2</sup>.

Y, sin embargo, como sabemos, Aristóteles no fue consecuente, aun cuando su inconsecuencia fue en cierto modo atenuada al formular la *politeía* o república, al fin un régimen democrático, como bien ha señalado P. Aubenque<sup>3</sup>, como el régimen en que aquellos rasgos se encarnarían toda vez que sería el que de modo realista mejor organizaría la *pólis*, el que le sería más propio<sup>4</sup>. Aristóteles utilizaba un término inespecífico, *politeía*, el que servía para designar cualquier constitución o régimen; “cuando es la masa (*to pletos*) la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: *politeía (to koinon onoma pasôn tôn politeiôn politeía)*” (Aristóteles, 1983, 1279a). Y el mismo Estagirita utilizaría *politeía* en su acepción genérica. Al fin, podría pensarse, lo que cualquier régimen tuviera de tal (leyes, ciudadanía...) en esa medida algo tendría de *politeía* en el sentido ahora restrictivo, la *politeía* específica vendría a ser la esencia de todos los demás regímenes siendo estos si no eran la *politeía* tan solo imperfectas concreciones de aquella. No otra cosa respecto de la democracia pensaría Spinoza y el primer Marx. Dejemos aquí ahora esta cala en la antigüedad y saltemos por los siglos para observar la paralela extrañeza que este régimen suscita en Foucault, Derrida y Rancière, los tres muy conscientes del precedente griego.

## **2. M. Foucault y la dificultad de diferencia ética en la democracia: una extraña explicación de un pasaje de Aristóteles.**

Muy brevemente nos referiremos a este punto en la obra de Foucault. Se plantea en relación al tema de la paradójica relación entre *parresía* y democracia que aborda en sus dos últimos cursos, *Le gouvernement de soi et des autres* y *Le courage de la vérité*<sup>5</sup>. La *parresía*, este decir franco, esta *libertas*, que comporta un *êthos* determinado caracterizado por el coraje, dada la situación de riesgo que implica su ejercicio, y por el compromiso del sujeto con la verdad, había tenido su origen precisamente en un espacio político, el configurado por la *pólis* democrática. Sin embargo, en este no se daría sin problemas estructurales que marcarían su evolución y destino. Problemas estructurales y

no meramente contingentes o contextuales referibles a un momento u otro de los avatares de la democracia ateniense. Problemas debidos a la implicación que se da entre las condiciones mismas de la democracia y la *parresía*, pieza igualmente esencial dentro de ella. Foucault nos recuerda el famoso pasaje de Polibio: “no se podría encontrar un régimen y un ideal de igualdad (*isegorías*), de libertad (*parresía*), en suma de verdadera democracia (*demokratias alethines*) más perfecto que el de los aqueos”.

En él observamos cómo la democracia, la verdadera democracia, es definida por los rasgos de la *isegoría* y la *parresía*. No sorprende el primero, muy frecuente, pero sí el segundo aunque no debiera si tenemos en cuenta que la libertad (*eleuthería*) era el rasgo más común por sí solo para definir la democracia, y *parresía* no es sino libertad, pero referida especialmente a aquello de lo que el juego democrático depende: la palabra. A veces la sorpresa viene dada por lo que parece una reiteración ya que *isegoría* implica el derecho de todos a la palabra, a su uso en la *ekklésia*. Foucault nos advierte al respecto de la diferencia que hay entre lo que pertenece al orden del derecho y lo que no es sino una práctica, que si bien todos podían aspirar a su ejercicio no todos estaban capacitados debido a su extraordinaria exigencia.

Fuera como fuere el caso es que la práctica de la *parresía* introducía fuertes tensiones en la estructura democrática. Recordemos el rectángulo trazado por Foucault para observar esto. La *parresía* se movería en un campo de cuatro condiciones: 1) una de carácter formal: una *politeía* determinada, la democracia, constituida por unos derechos (*isegoría*), instituciones de ejercicio (*ekklésia*, *boulé*, tribunales); 2) una condición de verdad: el que la práctica de este especial decir va unido a la verdad, es un *lógos* verdadero; 3) condición moral: demanda un especial coraje dado el riesgo que siempre implica en un medio caracterizado por la contraposición al adversario (estructura agonística), el litigio, la exigencia de cuentas, las veleidades de la masa; 4) una condición de hecho, de gran importancia: el ascendiente, la posición destacada que el ejercicio de la *parresía* supone, que coloca al sujeto por encima del resto en un medio caracterizado por la igualdad de todos, polo este cuyas reglas y condiciones determinarán lo que Foucault denomina “juego político”, el relativo a la *dynasteía*, a diferencia del polo de la *politeía*, de la constitución, el formal.

En el juego de estas condiciones se darían finalmente dos *tensiones paradójicas* entre democracia y *parresía*: 1) la democracia es el espacio en que puede posibilitarse el hablar franco, la libertad del decir, el que la verdad aflore en las intervenciones, donde todo el

mundo tiene por *isegoría* el derecho a hablar; de todos se reclama la participación, la *igualdad* va unida indisolublemente a la libertad de palabra, pero el empleo de esta en el modo de la *parresía* establece un *ascendiente*, eleva a uno por encima del resto, da pie a un liderazgo, establece una *diferencia ética*, inicia una desigualdad problemática. Recordemos cómo la democracia recurría a la medida del ostracismo para combatir las diferencias de poder, aun cuando no fuesen ilegítimas; 2) La democracia necesita de la *parresía*, del que se diga la verdad, incluso podría decirse que toda su estructura de confrontación de *logoi* debiera hacerla florecer, posibilita que todos puedan hablar francamente, pero esa misma libertad e igualdad también favorece que cualquiera, aun cuando no tenga el *êthos* necesario, ejercite un discurso ya no tanto indexado a la verdad como a la *adulación* de la audiencia de manera que la *parresía* se pervierta, lo que iría a la par con el acentuado riesgo que corre el parresiasta, la posibilidad de su silenciamiento o castigo pues la masa a menudo prefiere desoír, no sin amenaza, al parresiasta en favor del retórico adulator. Recordemos la célebre cuestión de los demagogos, tan presente en todas las críticas a la democracia, tanto de partidarios (Demóstenes) como adversarios (Platón) o reticentes (Isócrates, Aristóteles). En suma, la democracia requiere de la *parresía* pero esta introduce una tensión en la igualdad definitoria de la democracia, por otro lado la *parresía* necesita de la democracia, pero esta facilita la demagogia, la mala *parresía* o finalmente el acallamiento del auténtico parresiasta:

no hay discurso verdadero sin democracia, pero el discurso verdadero introduce diferencias en la democracia. No hay democracia sin discurso verdadero, pero la democracia amenaza la existencia misma del discurso verdadero. Esas son creo las dos grandes paradojas que están en el centro de las relaciones entre la *parresía* y la *politeía*: una *dynasteía* indexada al discurso de verdad y una *politeía* indexada a la exacta e igual distribución de poder (Foucault 2008: 168)

Entre igualdad y *parresía* se daría una tensión insuperable, aun cuando históricamente se diesen buenos momentos en que el juego de la *politeía* y el de la *dynasteía*, unido este al ejercicio de la *parresía* estuviera ajustado, ese sería el momento de Pericles. Inestabilidad interna, pues, de la democracia, tensión en las condiciones de su misma constitución, entre su igualdad y su libertad, entre su constitución o *politeía* y *dynasteía*, esto es, la práctica del poder que le es propia, el del ejercicio de la persuasión, de la palabra verdadera.

Toda la tensión es introducida por esta especial *eleuthería* que es la *parresía*. Reparemos ahora en uno de los motivos mencionados de esa tensión, el ascendiente planteado por ella en virtud de un especial *êthos*, una diferencia ética que rompe con la igualdad. Nos interesa el que Foucault pretenda apoyarse en un paso del libro III de la *Política* de Aristóteles, un denominado “enigmático texto” para subrayar la especial dificultad de la democracia para aceptar la diferencia ética. Para Foucault la explicación de que Aristóteles no encontrase nombre específico para un régimen democrático en el que se atendía el bien común, y acabase por adoptar el común a todos, el de *politeía*, no residiría en otra razón que en que justamente ese régimen carecía de diferencia ética<sup>6</sup>; en él no era posible atribuir al sujeto gobernante, *to pletos*, la multitud un conjunto de virtudes características, excelencia, algo que sí ocurría con el gobierno monárquico, el de uno en aras del bien común como la *basileía*, o en el de unos pocos en que ese mismo bien se respeta, la *aristokratía*. No sería ese el caso cuando se trataba de muchos, de ahí lo genérico, la vaciedad de su denominación. En realidad, la *politeía* sería por lo mismo un régimen muy difícil de darse, de “inverosímil existencia concreta” dado que el bien común se seguiría de esa misma cualidad ética. Para Foucault, en consecuencia, la consideración de la *politeía* sería tan solo “una posibilidad formal” en las distinciones clasificatorias de la *Política*.

Creemos que Foucault procede con demasiada premura al extraer tal conclusión, primero porque es sencillamente erróneo que la *politeía* fuera considerada una mera posibilidad formal toda vez que para Aristóteles, en su búsqueda de un régimen justo y a la vez factible llegara a la conclusión de que este era la *politeía*. En segundo lugar, Aristóteles no deja tan vacío de virtud a los muchos; él mismo reconoce en el libro III varias excelencias, como la de la valentía, la virtud guerrera (*aretên polemikên*), o también la capacidad de juzgar, que en conjunto, no individualmente, realiza mejor que nadie e igualmente en conjunto son menos corruptibles que otros gobiernos (Aristóteles, 1983, 1286a-1286b).

Es en otro lugar, no en su ausencia de virtud, donde creemos debe buscarse la explicación a esa falta de denominación específica para este especial régimen democrático y nos parece que ésta se encuentra en que es justamente el régimen que conviene a la *pólis*, por lo que tiene la denominación que le corresponde, *politeía*, el régimen que precisamente plasma las características correspondientes a la categoría de política. Política demanda *politeía*.

La implicación interna entre democracia y política la encuentra Foucault en otro lugar que

conviene registrar. Habría sido la *parresía* originada con la democracia la que en sus avatares habría dado lugar a la problemática política del pensamiento antiguo: a) problema de la ciudad ideal, del ajuste entre verdad parrésica y *politeía*, la conjuración del peligro al que se enfrenta la *parresía* y sus consecuencias; b) vínculo del parresiasta con la multitud de la *ekklêsía* o vínculo con el príncipe en cuanto que consejero; c) problema pedagógico, de la educación de las almas, la de los ciudadanos o la del príncipe; d) relación entre teoría y práctica en la *parresía*, entre *mathêsis* y *askêsis*; retórica y filosofía; ¿el sujeto político ha de caracterizarse por lo uno o lo otro?

Problemática política, pues, de largo recorrido que tiene su punto de partida en la relación democracia-política. Habría aún un vínculo más íntimo entre democracia y política. Foucault considera que la génesis de la política como ejercicio, como experiencia tiene lugar en relación con los problemas de la *dynasteía* concretada en la práctica de la *parresía*, por los problemas que plantea, la necesidad de su garantía, de las barreras o no a su acceso, de sus límites, del encaje dentro de la *politeía*, etc. Este tipo de cuestiones serían las netamente políticas, diferentes de las de orden jurídico-institucional ligadas a la *politeía*. La *dynasteía* es el problema del juego político, de sus reglas, de sus instrumentos, del individuo mismo que lo ejerce. Es el problema de la política, entendida como una cierta práctica, debiendo obedecer ciertas reglas, indexadas de un cierto modo a la verdad, y que implica, de parte de aquel que juega ese juego, una cierta forma de relación consigo y con los otros:

Me parece que lo que se ve nacer en torno a esta noción de *parresía* o, si quieren, lo que está asociado a esta noción de *parresía* es todo un campo de problemas políticos, distintos de los problemas de la ley, de la constitución de la ciudad (...) esos problemas de la *politeía* existen (...) los problemas de la *dynasteía*, los problemas del poder son en sentido estricto los problemas de la política (...) y me parece que el problema de la política (de su racionalidad, de su relación a la verdad, del personaje que la juega) se lo ve nacer en torno a la cuestión de la *parresía*. (Foucault, 2008: 146-147)

La *parresía* se sitúa además en el quicio entre *politeía* y *dynasteía*, por lo que, al decir de Foucault, toda la cuestión de la gubernamentalidad emerge con ella:

Los problemas de la gubernamentalidad se los ve aparecer, se los ve formulados -por primera vez en su especificidad, en su relación compleja, pero también en su



independencia en cuanto a la politeía- en torno a esta noción de parresía y del ejercicio del poder por el discurso de verdad.” (Foucault, 2008: 147)

Los momentos de nacimiento forman parte esencial de la labor genealógica, y la política como experiencia es uno de ellos, y unido al par democracia-*parresía*.

### **3. La extrañeza de la democracia en Derrida**

Para entender qué cosa sea democracia, Derrida, en *Canallas*<sup>7</sup>, no parte como es frecuente del análisis de los términos griegos que componen etimológicamente el nombre, *demos-kratos*. Prefiere partir de la idea de *libertad*, que es como se entendía por lo general la democracia en la antigüedad, como el régimen de la libertad. Tal es lo que nos muestran los clásicos, Platón y Aristóteles, quienes admiten que esa era además la concepción compartida por la tradición. Ellos interpretan libertad, tal como lo recoge Derrida, en los dos sentidos principales de *eleuthería* y de *exousía*, esto es, como independencia y como licencia, hacer lo que se quiera<sup>8</sup>, lo que supone una forma del *kratos*, del poder hacer esto o aquello, fuerza para un yo-puedo (*krateo*, *kratein* significa también tener razón, dar cuenta de, tener fuerza de ley, no sólo vencer) (Derrida, 2005: 40-41), cierta soberanía, ser amo de sí (autos, ipse), en relación siempre a una ipseidad. Justamente en relación con esta libertad estaría, como nos dice Aristóteles, otro de los rasgos definitorios de la democracia, el de gobernar por turno, pues la libertad va unida a la igualdad en la democracia. Por la libertad, como dice Aristóteles, nadie permitiría que le gobernarán, no obedecería a gobierno alguno; pero ha de compartir con los otros esa cualidad, por lo que la única posibilidad es gobernar por turnos; la igualdad, pues, pone límites, estructura la libertad.

La libertad y la igualdad no se pueden conciliar más que de forma -digamos- rotatoria y alternativa, en alternancia. La libertad absoluta de un ser finito (de dicha finitud es de lo que hablamos aquí) no es equitativamente compartible más que en el espacio-tiempo de un por-turno” (Derrida, 2005: 42).

El asunto está en que Derrida considera que la idea de libertad (hacer lo que se quiera, autodeterminación, juego sin fin de los posibles) introduce una libertad de juego, originaria y radical, una *indeterminación e indecidibilidad* en el concepto mismo de democracia, que lo marca por completo, que recorrerá siempre su lenguaje; una *indeterminación esencial*,

una incomodación constante a su historia, la torna un “casi-régimen abierto a su transformación histórica”, de “autocriticidad interminable”, historicidad absoluta, lo que la convierte en la extrañeza de ser un régimen por venir, “democracia siempre por-venir” (Derrida, 2005: 43).

La idea de libertad torna la democracia en algo distinto en realidad a un *régimen*<sup>9</sup>, a una constitución, a una *politeía*. El término que antes veíamos que, conforme a Aristóteles, correspondería solo a ella, o, al menos, a una de sus formas, ahora, siguiendo el análisis derridiano, diríamos que si acaso solo es atribuible a los demás, pues la excepcionalidad de la democracia la sustrae al concepto de *politeía*. Derrida recuerda oportunamente cómo Platón así lo estimaba, pues la democracia permitía toda clase de hombres (*República*, 555a)<sup>10</sup> ya que todo el mundo puede hacer lo que quiera; abarcaría todos los regímenes de algún modo: “Platón anuncia ya que democracia, en el fondo, no es el nombre de un régimen ni el nombre de una constitución. No es una forma constitucional entre otras” (Derrida, 2005: 44).

En realidad, la democracia carecería de esencia o, como dice Derrida es una “esencia sin esencia”, siempre por determinar, inacabable, debido a ese libre juego de su concepto, a su intrínseca indeterminabilidad, “un concepto sin concepto” (2005: 51). Por este camino, la democracia desafiaría la idea de *ipseidad*, la idea de *lo mismo*, pues *nunca retorna a sí*, siempre se abre a otra cosa, no llega a definirse, a ser verdadera democracia, no hay mismidad de la democracia. La democracia es reenvío, es *différance*, difiere y difiere de sí misma. Libertad remite, como apuntamos, a ipseidad en la acepción clásica que servía para definir la democracia. Derrida explora en la obra de Nancy, *La experiencia de la libertad*, la posibilidad de deslindar estos dos conceptos. En ella se encuentra la propuesta de una *libertad no subjetiva*, no atributo o facultad de sujeto alguno, no como soberanía o dominio, la libertad imperante en toda la filosofía política, sino una libertad *pre-subjetiva* y *pre-crática*; una libertad como *inicialización* posibilitada por la escisión del sí, del *ipse* que Nancy ve también críticamente como la existencia de un yo y de la comunidad. El momento de la libertad es el de la *singularidad* de la vez, del cada vez, por lo que ninguna mismidad es su sujeto. Una noción de libertad, anota muy significativamente Derrida, que, por lo tanto, acaso fuera más allá de la noción de democracia y de lo político, una libertad que no es entendida como poder, no es dependiente del “yo puedo”, como facultad, fuerza como siempre se ha entendido políticamente, y así en la democracia<sup>11</sup>. De hecho, reconoce Derrida, los filósofos que han pensado en la libertad, como Heidegger, han

tenido siempre sus reservas respecto de la democracia.

Para Nancy sería en la *fraternidad*, un concepto al que evidentemente Derrida presenta sus reservas, donde se encuentran esta libertad y la igualdad: “La fraternidad es la igualdad en la partición de lo inconmensurable” (Derrida, 2005: 67). Derrida esboza, entonces, una *antinomía en el corazón de la democracia*, que es la de su pareja constitutiva: *libertad e igualdad*. Pues la libertad es inconmensurable, sin embargo la igualdad exige la división, el cálculo, la medida -según el número o la proporción – *kat' arithmon*, *kat' axian* como decía Aristóteles, que conlleva la repartición (cuantos eligen, cuantos votos, quienes votan, ley electoral), la cuestión del *nemein* -nómos- de la distribución. También dejemos apuntado que, como se decía en *Políticas de la amistad*, esa igualdad, la *isonomía* está basada en la igualdad de nacimiento, en la *isogonía*, el *nómos* en la *phýsis*.<sup>12</sup> La igualdad, de algún modo, supone cierta homogeneización contraria a la *singularidad irreductible*, establece una medida pero en definitiva facilitará la libertad, la oportunidad de lo inconmensurable.

La necesidad del cálculo, se nos decía en *Políticas de la amistad*, es perentoria aun cuando choca con el no menos necesario reconocimiento de las diferencias irreductibles, de la singularidad de cada cual, por lo que nos encontramos aquí con otra fuente de inestabilidad. Dos dimensiones inconciliables de la democracia, y por tanto del concepto de ciudadano (sujeto, singularidad contable): la singularidad irreductible e inigualable a cualquier otra y la necesidad del cálculo, de contar; no hay democracia sin respeto a la alteridad del singular, pero tampoco la hay sin contabilidad de mayorías y minorías. Tragedia e inestabilidad esencial de la democracia:

“Ninguna democracia sin respeto de la singularidad o de la alteridad irreductible, ninguna democracia sin “comunidad de amigos” (*koína ta philon*), sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre sí. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente inconciliables y por siempre hirientes” (Derrida, 1998: 40)

Desde otro punto de vista, cabe considerar que desde que nace el *demos*, desde que todo el mundo, *quienquiera que sea*, como gentes libres se considera también igual, igual en libertad, entonces la igualdad se establece como intrínseca a la libertad, se torna en un factor incondicional de la misma. La igualdad así enfocada no es ya medible, calculable, es “*inconmensurable en sí misma*”. Nos dice Derrida que esta igualdad no es la igualdad

según el número o según el mérito, que sí es calculable, es distinta y forma parte de ellas. Aporía de una igualdad inconmensurable (que atraviesa a las igualdades calculables) y que es intrínseca a una similarmente inconmensurable libertad<sup>13</sup>. Y si se introduce la idea de Nancy de los sujetos escindidos en su mismo sí, ipse, una libertad que inicia, que se singulariza en cada momento, entonces, la igualdad nunca es igual a sí misma, una nueva aporía. Los dos principios de la democracia, libertad e igualdad, según todo esto, introducirían lo inconmensurable en ella, su profunda inestabilidad e infinita inadecuación. La democracia, decíamos, carece de *eidos*, de esencia, de forma propia, es impresentable, y por eso tiende a cambiar continuamente, en busca de su realidad<sup>14</sup>. La democracia es siempre *por venir*, pero no ha de interpretarse esto en el sentido de una *idea reguladora* al modo kantiano, tiene la estructura de un *promesa*, de la herencia de una promesa; es un *ahora*, un venir imprevisible que no depende de yo alguno, de ningún *yo-puedo* o *ipseidad*, es un venir otro que me inquieta siempre ahora, que impide sea remitido a un más adelante; no es algo idealizable, es lo más real, no es pues la democracia del futuro. No es tampoco *regla* o norma alguna que espera en algún momento ser aplicada, lo que supondría sometimiento a *cálculo*<sup>15</sup>.

La democracia “no es nunca propiamente lo que es, nunca ella misma...es el sí mismo, lo mismo, lo propiamente mismo del sí mismo lo que le falta a la democracia”...por eso no existe la *verdadera democracia*, la que correspondería a la mismidad de la democracia, la democracia auténtica; “la democracia no es lo que es sino en la *différance*, en virtud de la cual ella se difiere y difiere de sí misma” (Derrida, 2005: 57). La democracia nunca existirá, nunca será presente debido a su *estructura aporética* (autonomía-heteronomía, conmensurable-inconmensurable, soberanía indivisible-divisible, fuerza sin fuerza). Sigue Derrida:

“La expresión democracia por-venir tiene en cuenta la historicidad absoluta intrínseca del único sistema que acoge dentro de sí, en su concepto, esa fórmula de auto-inmunidad que se denomina el derecho a la autocrítica 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 (...) Es, por lo tanto, el único que es universalizable, y de ahí derivan su oportunidad y fragilidad (...) es preciso sustraerla no sólo a la Idea en el sentido kantiano sino a toda teleología y onto-teo-teleología” (Derrida, 2005: 111)

Para Derrida, democracia por-venir va unida indisolublemente también a *justicia*, y ello aunque la tensión entre ley y justicia es estimada irreductible, otra forma de tensión entre la medida y lo inconmensurable<sup>16</sup>. Así mismo la *internacionalidad* de la democracia, su rebasamiento del *Estado nación*, su reenvío espacial, estarían inscritos en la fórmula democracia por venir. La democracia implica auto-inmunidad, esto es una forma autodestructiva porque sus elementos (libertad, igualdad, autocrítica, cuestionamiento de todo, constante reforma) suponen el riesgo de su autodestrucción, el de incluir el *munus*, la carga, el virus que la destruya. Esa misma esencia autodestructiva es la que la hace siempre por venir, nunca presente sino como promesa. La democracia es un régimen suicida (por eso la vida, el *bios-zoe* está siempre presente en ella; democracia nos habla de *bios-zoe*), que dirige a menudo contra sí su propia protección, sufre de *auto-inmunidad*, como se vio en Argelia cuando ganaron los islamistas, que por temor a que pusieran con su victoria, con su mayoría, fin a la democracia, esta se puso fin a sí misma, aunque fuera provisionalmente. Este tipo de procesos auto-inmunitarios sucede frecuentemente. Hay una *indecidibilidad* interna a la democracia, pues plasmaciones muy distintas son por igual democracia: el dar voto o no a los inmigrantes, una ley electoral mayoritaria o proporcional.

La idea de soberanía iría igualmente vinculada a esos procesos autoinmunitarios. Derrida parte de la idea admitida de que la soberanía, al menos la “soberanía pura”, solo se da si es indivisible. Presenta un problema de auto-inmunidad, pues, se sustrae a la historia, al tiempo en ese momento que se presenta, el de la *excepción decisoria a la* Carl Schmitt, y por la misma razón se sustrae al lenguaje; dice - muy habermasianamente- que desde el momento en que se comparte comunicación está presente la universalidad y, por lo tanto, el autosometimiento a una ley compartida con los otros, la de la racionalidad del propio lenguaje. Por eso, la autonomía de decisiones al final solo podría ser posibilitada por un poder gigantesco, y su razón solo sería el del más fuerte.

Al final, lo que queda afectado en la auto-inmunidad es el ipse, el sí mismo, el autos, pues necesitamos del otro y del tiempo (Derrida, 2005: 134). La misma preservación de la libertad no deja de conllevar paradojas autoinmunitarias. A partir de la expresión celeberrima del último Heidegger “solo un dios puede salvarnos (*retten*)”, Derrida liga el concepto de libertad con el de preservación, salvación, pues liberar es poner a salvo, por tanto libertad está en relación con inmunidad. De aquí la aproximación heideggeriana entre los términos *Freie* (libre), *freien* (preservar, inmunizar, salvar), *Friede* (paz), *retten*

(salvar). Sería aquél, en todo caso, un dios con soberanía, de donde nace todo el peligro de nuevo. En fin, en esas paradojas se mueve la democracia por venir.

La idea de la democracia como sistema escindido dentro de sí, inadecuado a sí, *virtud* que no puede excluir el *caos*, *virtud dividida*, la extiende Derrida en algún momento a la *política* misma, al deseo político, con lo que la vinculación de ambos conceptos se refuerza aunque no se llega a tematizar<sup>17</sup> (Derrida, 1998: 40). Vemos frecuentemente en su reflexión la atribución a la política de rasgos propios de la democracia, con todo, su línea principal le lleva a preguntarse reiteradamente si, de mantener el concepto habitual de política, democracia puede ser una categoría que aun quepa bajo el género de política<sup>18</sup>. En realidad, todo lo que define a la democracia le conduce a plantearnos el buscar una nueva categoría. Eso es lo que ocurre si tenemos en cuenta dos rasgos capitales: la fraternidad y la asimetría.

Derrida se plantea una democracia que reconoce la “alteridad irreductible” del otro, y que está desprendida de toda *filiación* como la que el concepto de *amistad* cuando se liga con el de *fraternidad* aun conlleva, asociado originariamente a la pertenencia propia de la relación de *parentesco*. La amistad que quiere Derrida para la comunidad democrática habría de romper el lazo que el modelo de amistad aún mantiene con la idea de fraternidad, el concepto de amigo con el de hermano. Su intento es quizá el más grande que se ha dado después de Aristóteles por desligar definitivamente *pólis* de *oíkos* o de la *oikeiôtês* (parentesco), de depurar las categorías políticas de lo impregnado por ese complejo; recordemos que Aristóteles reservó a la fraternidad el único lazo que en el *oíkos* anticipaba la verdadera *politeía*. Derrida se plantea la posibilidad de una democracia, de una política cortada de este secular lazo, en que la libertad y la igualdad no estén atravesadas por la fraternidad. La amistad tendría que estar determinada por una *lógica del don*, que se recoge en el concepto de *hospitalidad*, que no sigue la *reciprocidad* o *simetría*. Esto, a su modo de ver, pondría en cuestión que pudiéramos seguir calificando de política la democracia.

Por otra parte, en la democracia, el concepto de justicia, que antes mencionamos, habría de sustraerse a la *equivalencia*, esa que se establece entre derecho y venganza, entre justicia como ley del talión y la venganza, un concepto de igualdad no regido por la equivalencia<sup>19</sup>. La introducción de la disimetría introduciría una tensión infinita en el concepto de igualdad, y, en definitiva, vendría a cuestionar las categorías que sustentan a política: “¿en qué sentido se podría hablar de igualdad, incluso de simetría, en la

disimetría y los sin-medida de la alteridad infinita? ¿Con qué derecho seguir hablando de política, de derecho y de democracia?. (Derrida, 1998: 82-83, 259)<sup>20</sup>.

Sería difícil situar, según esto, la democracia bajo el orbe de la política, e incluso seguir pensando con el término democracia toda vez que está intrínsecamente vinculado a la noción de política; Derrida encuentra difícil su ubicación categorial: "...la democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre el derecho y la justicia, es decir, asimismo entre lo político y lo ultra-político. Por eso, una vez más, no es seguro que democracia sea de arriba abajo más un concepto político (Derrida, 2005: 58). Por un lado y otro, el de la ruptura con la *filiación*, con toda *isogonía*, con la remisión al amigo-hermano (Aristóteles), o al enemigo-hostis schmittiana<sup>21</sup> y el de la introducción de la *asimetría*, para ya no hablar de la singularidad de un concepto sin concepto, esencia sin esencia, democracia parece alejarse de lo que se entiende y se ha entendido por política (Derrida, 1998: 126-127). Acaso quepa considerar toda la reflexión derridiana como concerniente a un *final de la política y su posible reinvención*. Curiosa paradoja, desde esta óptica la *politeía* por excelencia, aquella con la que nace la política misma, resulta ajena a lo político como tal, supone un más allá de todo lo que política significa, no la funda sino que la supera y la sitúa en un punto de difícil categorización.

#### **4. La extrañeza democrática en Rancière**

Abordemos ahora, con afán sintético, el problema que nos ocupa en Jacques Rancière<sup>22</sup>. El autor de *El desacuerdo*, registra la radical novedad de la democracia, de que esta no es un régimen a añadir a la clasificación de las distintas formas de gobierno, hasta el punto de considerar, creemos que muy pertinentemente, que con ella nace la *política*, que lo que ella es en esencia, el principio que la mueve y que plasma, la política misma, eso que diferencia a esta de algo con lo que suele confundirse y que Rancière prefiere denominar *policía*, esto es lo relativo a la gestión del Estado, la marcha de sus instituciones, el funcionamiento de un orden, "un cierto reparto de lo sensible" (Rancière, 2006b: 70). "La democracia no es un régimen político...es el régimen mismo de la política." (Rancière, 2006b: 64)<sup>23</sup>. Política y democracia surgen al unísono en ese momento en que una parte de la comunidad que hasta ahora no contaba, no existía como parte, que yacía invisibilizada, quiere tomar parte, asume su derecho a hacerse cargo de la comunidad en su conjunto, del *archê* que la rige. Esa irrupción no significaba una

reyerta de poder más debido al movimiento de alguna fracción sino algo inaudito como es la reclamación de una parte que además de excluida carecía de *título* específico alguno que la acreditara, en tanto que, a diferencia del resto, no podía hacer valer el apoyo de la riqueza o de la virtud; en todo caso su título era “el título anárquico, el título propio de aquellos que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados” (Rancière, 2006a: 70); de hecho esa parte era la de los desheredados, en buena medida los pobres, sin virtud segura que referirles, y, con todo, ellos se decían a sí el pueblo, el *demos*, en el doble y ambiguo sentido del todo y la parte, la *población* y los de *abajo*, la singularización del universal.

Esa era su paradójica legitimidad y acreditación, el no tenerla, en el sentido de considerarse, sin más, *iguales*, cada uno como cualquiera, cada uno un cualquiera; ese simple *factum* era su fuerza acrediticia, pues ellos se reclamaban ser lo que eran, hombres, seres de palabra, no mera *phoné* (voz), seres de *lógos* y en consecuencia con derecho igual que cualquier otro. Hacer valer este *principio de igualdad*, que este es el principio que ellos encarnan, que lo que define a la comunidad (la igualdad) está presente en ellos. Lo que no significa reclamar una *identidad*, ni definir la comunidad por principio de identidad alguno, pues no es título excluyente. La política, a diferencia de la policía, es ajena a principios identitarios: “El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un estar-junto como estar-entre: entre los nombres, las identidades o las culturas” (Rancière, 2006b: 24). Con razón la *libertad*, será el rasgo distintivo de la democracia, como refirieron Platón y Aristóteles haciéndose eco de toda una tradición, como más atrás apuntamos, porque ella implica no dominación, que ningún cualquiera sea excluido, por lo que todos han de gobernar y ser gobernados; implica la vindicación de una igual libertad. La “libertad” del pueblo que constituye el axioma de la democracia tiene como contenido real la ruptura de la axiomática de la dominación” (Rancière, 2006b: 65). La libertad es lo que viene a concretar “la igualdad última en que descansa todo orden social” (1996: 31). Con razón también el *sorteo* era signo característico suyo. El hacer valer el principio de igualdad por los sin parte, eso significa para Rancière la irrupción de la *política*. “Hay política en razón de un solo universal, la igualdad” (Rancière, 1996: 56).

Política y democracia van así de la mano, se definen ante todo por el mismo rasgo esencial: la carencia de fundamento es su fundamento, el irrumpir cuando los principios en que se apoyaba *la jerarquía* y *la exclusión* se vienen abajo, sintetizados en el valor de la *filiación*, de la cuna, pues esta en definitiva agrupaba todos los valores de sabiduría,



virtud y riqueza. Desde ese momento, todos, cualquiera, valen, tienen tanto título para gobernar como para ser gobernados, es decir carecen de título alguno; se terminó el fundamento que establecía diferencias; el azar del sorteo puede decidir entonces. Con acierto se dice que con Clístenes se inaugura la democracia, y, por tanto, la política, pues con él se pone fin definitivo al valor político de las tribus. Ese es el momento en que el “*orden natural*” se quiebra (Rancière, 2006a: 59).

Comoquiera que ese gesto no tiene fin, que siempre la realización de la igualdad estará, por decirlo al modo derridiano, por venir, o, dicho de otro modo, cumpliéndose siempre parcialmente, siempre deficientemente, siempre dejando la posibilidad de que una nueva parte sin parte irrumpa reclamando su lugar en el reparto de lo sensible, pues la igualdad a que se apela es la mayor que cabe, es la que incluye a todos, la que hace igual a uno con cualquiera, ya que no postula título alguno, sino el que ya todos tienen. Por esto se dice que supone afirmar la *contingencia* estricta de la comunidad, pues lo que ahora la sostendría es la carencia de fundamento, de *archê*. El principio de la igualdad es *inconmensurable* nos dice Rancière -como vimos que lo sería finalmente también para Derrida-, de donde la irrestañable escisión que siempre representará la comunidad, eso es lo inherente a la política frente a todo intento de la *filosofía política* de cerrar la división, de suturar, de encontrar el fundamento, el principio de cierre. La política, la democracia estará presente en ese momento de irrupción; por eso, para Rancière, no son muchos los momentos de la política: “no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces” (Rancière, 1996: 31). Esa será su inestabilidad permanente.

La política hace referencia no tanto al poder como al reparto de lo común, a la determinabilidad del lugar de las partes, al criterio de su distribución. No se refiere a la lógica de los intereses; la política supera este plano de lógica mercantil. Se refiere no a lo contable, calculable como al *principio de la calculabilidad*, a la medida, no a lo medible. Comporta necesariamente *división*, litigio, pues no se da mientras no aparece la escisión, mientras, se estará en el orden de la dominación o en el de la tribu. Y esa escisión ha de ser referida a lo que política implica, a lo común y su distribución. Si la lucha de clases es hecha por Rancière coextensiva a la política es por esa razón, pero tiene que precisar a continuación que las clases no preceden a la división, que lo que se confrontan no son tanto intereses como la medida de la comunidad, y que la escisión no tiene fin, aunque pueda tenerlo esta o aquella división. “En efecto, lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes

para remplazarla por las figuras polémicas de la división.” (Rancière, 1996: 29)

Esa escisión se dará por siempre y no puede ser solucionada, y esto es debido al principio de igualdad, o si se quiere, de igual libertad, *egaliberté* a la manera de Balibar, cuya irrupción se da en el momento en que el *demos* dice que ellos son la comunidad, que ellos son los iguales en tanto que tienen lo necesario para pertenecer a la comunidad. Ha sido el *demos* quien ha movilizado el principio de igualdad de manera universal, y por tanto establecido esa escisión que ya no podrá suturarse nunca. La escisión que introduce el *demos* tiene una cara doble: por un lado, introduce la igualdad universal, se reclama de ella, y al hacerlo, introduce una inconmensurabilidad que ya no podrá tener plasmación definitiva, finita, que ponga final a su intento sucesivo de ser realizada; y esto a la vez se da no solo por apuntar a una igualdad universal, que todos, el *demos*, han de gozar por el hecho de ser quienes son, unos don nadie, sino -y aquí yace el otro lado- porque se presentan como parte, la parte hasta ahora excluida, la parte de los sin parte; son parte y todo, por lo que su institución no dejará de excluir, lo que demandará en otro momento posterior una nueva irrupción de lo político. Y hay que decir que es en la propia visibilización de la parte de los sin parte, en su irrupción, que es la de lo político, donde estas se constituyen (Rancière, 1996: 25).

La lógica de la política es distinta a la de la policía apuntábamos, pero solo existe la primera en la medida en que entra en contacto con la segunda. Esto es lo que le hace decir a Rancière que solo cuando se produce el contacto entre la lógica movida por el principio de igualdad y la de la policía se puede hablar ciertamente de política<sup>24</sup>.

## **5. Destacable convergencia**

Por caminos distintos se da una cierta convergencia en puntos esenciales relativos a la democracia en los tres filósofos franceses. Los tres hacen cuenta de la *extrañeza* de la misma, su incomodidad para ser ubicada fácilmente en los parámetros de la teoría política al uso. La democracia no podría ser incluida como un tipo de *régimen* más, al lado de monarquías, aristocracias, oligarquías, ni respondería a la *determinación o estabilidad* que el concepto mismo de régimen demanda, y su *relación a lo político* sería de un orden singular.

1) *No-régimen*. Democracia no parecía, en efecto, acomodarse bien en cualquier *clasificatoria de regímenes*, con independencia de la cuestión del valor que a cada uno le

podría ser atribuido. Los tres autores vienen a mostrarlo partiendo del mismo punto, de que la libertad, o libertad e igualdad, define a la democracia (en el caso de Foucault la libertad de partida es la *parresía*)<sup>25</sup>. Foucault ve razonable que Aristóteles encontrara dificultades para denominar ese régimen a través de una cualidad específica, una virtud - al menos la modalidad aceptable de la democracia- como sí podía hacer con la aristocracia o la realeza, y por ello acabase por adoptar la anomalía de darle un nombre común, el que valía para todos: *politeía*. Foucault creía encontrar el motivo último de esa dificultad nominativa en el difícil lugar de la presencia de la *diferencia ética* en la democracia.

Derrida se hacía igualmente eco de la extrañeza detectada por los antiguos, en particular por Platón, pues para el autor de *República* la libertad (entendida al tiempo como *eleuthería* y *exousía*) característica de la democracia lo convertía en una multiplicidad de regímenes o en el régimen en el que cabían todos, de ahí que le negara hasta poseer una constitución. Derrida, con independencia del sesgo apasionadamente antidemocrático del genio griego, veía cierta pertinencia en esa observación por cuanto que la *inconmensurabilidad* que *eleuthería* introducía desordenaba cualquier orden convencional como el atribuible a las nociones de *régimen* y *constitución* signadas en griego con el mismo término, *politeía*; democracia carecía de *esencia* como para que pudiera ser recogida en aquellas nociones. En fin, Rancière negaría más decididamente que sus colegas el carácter de régimen porque la democracia lo que significaría esencialmente es la ruptura de lo que caracteriza a este, *el reparto de las partes*, cuando la novedad inaudita de la democracia, lo que introducía es la quiebra no de un reparto, sino del reparto mismo. La democracia introducía una escisión portadora de una *inestabilidad* sin fin en la que todo reparto dejaría de ser posible; pondría en cuestión la posibilidad de reparto, y con ello de orden asentado, de régimen. La democracia no sería de la naturaleza de la *policía*, no es dominación alguna, y por ello constitución o régimen alguno, sino algo novedoso: *política*.

2) *Indeterminación*. Hay igualmente convergencia en la radical *indeterminación* (o inestabilidad, o implausibilidad, imposibilidad de aquietamiento en un orden) de la democracia debido justamente a lo más propio de ella, a la *libertad*. Foucault prefiere destacar una libertad especial, la del hablar franco, la de la *parresía*. Derrida subraya la inconmensurabilidad introducida con ella, no desligada de la *igualdad*. Rancière atiende más a esta última, entendida como igual libertad y coincide con Derrida en su carácter no

menos inconmensurable. En todo caso, en los tres autores es ese rasgo definitorio, la libertad o la *egaliberté*, el responsable de su rareza, de su inclasificabilidad como régimen, del proceso de inestabilidad y nunca definitiva plasmabilidad o imposibilidad de realización o concreción última. 3) *Política*. Por último, y ciertamente no lo menos importante, hay que destacar un punto, sobre el que sorprende la falta de atención por parte de los estudiosos, y, sin embargo, no puede estar más cargado de trascendencia teórico-práctica: el relativo a la coimplicación de democracia y política. Ninguno de los autores llega a desarrollarlo. Foucault se limita a registrarlo, Derrida hace cautelosas aproximaciones sin establecer una conclusión, Rancière sin duda es el que va más lejos especialmente al introducir la diferencia capital entre política y policía, pero deja demasiados cabos sueltos y no repara en todas sus dimensiones.

Un genealogista como Foucault, tan atento a esos momentos de nacimiento decisivos para una cultura, no podía dejar de registrar el propio de la política, y lo hace justamente con la problemática ínsita a la democracia en la que las cuestiones de la *dynasteía* se cruzan con las de la *politeía*, y es el juego de ambas lo que vendría a sellar el momento de aparición de eso que cabe llamar política -o al menos de política como experiencia, de la vida política. Rancière identifica lo político con ese gesto que solo la democracia hizo por vez primera y que desde ese momento determina todo lo que quiera calificarse de político, a saber, el de una determinada, no cualquiera, *división*. Una división realizada por el que no cuenta y que apela al hecho simple de las cuentas, del contar, esto es a la medida misma con el que se establecía el reparto; y lo hace para establecer no solo que la medida existente ya no mide, es inservible, sino que ya no habrá medida servible pues la que se impone es una que da entrada al todo, pues lo que se exige para ser medido por ella no es otra cosa que el ser *cualquiera*. De ahí en adelante el gesto definidor de la política será este, el de esa división que cuestiona la divisibilidad misma y reclama el derecho del que queda fuera pues él pertenece al universal, a él es atribuible la igualdad. Política es una cuestión siempre de *igualdad*, de particularidad universal y por ello de división irrestañable. Lo que, sin embargo, suele denominarse política convencionalmente no sería sino alguna forma de *policía*. Derrida no sostiene esta tesis de coextensividad entre política y democracia, no se hace cuestión de ello, a pesar de las aproximaciones que por momentos se hace entre ambos conceptos; por ejemplo, en *Políticas de la amistad*, cuando, comentando a Schmitt, se refiere a la oposición de toda la teoría política occidental frente a lo que supone al respecto el Islam, que podría conjeturarse, en la

senda del jurista alemán, como “un ser radicalmente extraño a lo político” lo que se da a la par que su raíz antidemocrática, como la única cultura que rechaza abiertamente la democracia (Derrida, 1998: 109). En otro pasaje registra atinadamente la coimplicación de los conceptos de política y democracia a través del de fraternidad, y sostiene, apoyado en Aristóteles, que esta relación de amistad, esencial a lo político, origen y *telos* de lo político es a la democracia a quien conviene por excelencia, pues donde hay igualdad hay más en común, hay más ley (*nómos*), más contrato (*synthêkê*), donde se genera más amistad (Derrida, 1998: 225). Y así se refiere a un célebre paso de la *Ética a Nicómaco* en estos términos: “Pues la relación paterna es regia o monárquica; la relación entre hombre y mujer es aristocrática. Pero propiamente “política”. La *politeía* es cosa de los hermanos (*tôn adelphôn*). Y luego pasa a decir: “La tiranía, la oligarquía y la democracia (Aristóteles dice aquí simplemente *dêmos*) son derivadas de esas tres formas entre lo político como tal, la fraternidad y la democracia, la coimplicación o la copertenencia son quasi tautológicas.” (Derrida, 1998: 223-224).

Derrida apostilla, en todo caso, que funciona ahí un concepto antropocéntrico de amistad - algo que atestigua especialmente a través de la *Ética a Eudemo* - y que ni mucho menos toda amistad tendría que obedecer a esa concepción, por lo que a partir de ahí se podría esbozar un concepto distinto de lo político, y por lo mismo de la democracia. Sin embargo, todo lo que conlleva su propuesta de lectura del raro concepto de democracia vendría a establecer una especie de *decalage* con respecto al concepto de política. Lo que se nos plantea es la incomodidad de la noción de democracia respecto de lo político mismo, como cuando se nos dice, lo registramos, que la democracia, en tanto que por venir, se situaría *entre lo político y lo ultrapolítico*, pues ni se refiere a un momento positivo, un *orden jurídico concreto* ni tampoco a una especie de *ideal regulativo*: “no es seguro que democracia sea de arriba abajo más un concepto político”. Derrida se debate continuamente en la duda entre rechazar radicalmente el concepto de político o, reclamando el término, inscribir en él toda su propuesta de depuración o “desnaturalización” filial (Derrida, 1998: 182-183). La decisión, que no llega a explicitarse, por esto segundo tendría que proceder de la constatación lúcida de que ya la democracia forma parte del proceso de esa desnaturalización de la fraternidad, por lo que colige, consecuentemente, que la exigencia de una democracia por venir es ya “la deconstrucción en acción” (Derrida, 1998: 183).

Según esto, con el nacimiento de la democracia no tendríamos el de lo político sino de

algo distinto de ello, que lo excede sin llegar a dejarlo atrás. La irrupción de la democracia no sería la de lo político ni de lo ultrapolítico. Por ello creemos que podría entenderse como *infrapolítico*, esto es, como algo que remite a lo político, no se sitúa fuera de él pero tampoco es estrictamente hablando político. Esa perspectiva parece en curso en esa misma obra cuando en su intento de “sustraer la democracia a su enraizamiento autoctónico y homofílico”, nos plantea la posible operación de una “despolitización” del concepto para abrir paso a “otra política, otra democracia” (Derrida, 1998: 127)<sup>26</sup>. La democracia no solo no sería coextensiva a lo político, o representaría el nacimiento de este, cualquiera que fuere su evolución posterior, sino que su esencia sin esencia no podría acomodarse al concepto de lo político mismo, y no ya porque, como ocurriría en otros regímenes, incluya elementos no políticos o antipolíticos, o suponga una mala concreción de una noción más abstracta, sino que su ser mismo no puede definirse a través de las notas que distinguirían a lo político. Tanto Foucault como Derrida y Rancière se remontan a los orígenes griegos y prestan atención a Platón y Aristóteles para componer su reflexión en torno a la singularidad de la democracia. Constatan el hecho de que la rareza de la democracia fuera observada, registrada de distinto modo por ellos. Tanto Foucault como más tarde Rancière llegan, como vimos, a la tesis fuerte de que democracia y nacimiento de la política van de consuno. Y, sin embargo, ninguno de ellos se apercibe de que a lo que conducía toda la reflexión aristotélica sobre la categoría de política era a su identificación con el concepto de democracia, aunque, por razones contingentes relativas a su posición preventiva frente a la democracia de su tiempo, no fuera consecuente e hiciese una especie de superposición respecto a lo que definió con el nombre común de *politeía*. Es llamativo que punto tan relevante se les pasase por alto, más aún cuando su reflexión, de un modo u otro, según el camino recorrido por cada uno, bordea, sino gira, como es el caso de Rancière, sobre ese motivo.

\* \*

Dadas todas estas características puede decirse que en los tres autores la democracia significa un desajuste respecto a la teoría política, bien porque la democracia desborde toda posibilidad de encaje en eso que se conoce como constitución o *régimen*, bien por la extraña *incommensurabilidad* de sus principios (libertad e igualdad), bien por su singular relación con lo *político*. Es verosímil que la política naciera con la democracia misma, que desde ese momento ambas categorías estén coimplicadas, pero también es muy posible que el peso que la historia ha ido dejando en ellas situó todo intento de profundizarlas,

como revela especialmente la reflexión derridiana, sitúe a estas en un lugar todavía no categorizado en que acaso política quede rebasada por un nuevo tipo de acción y democracia tome la forma real de un no régimen.<sup>27</sup> Infrapolítica pretende explorar ese lugar, hacerse cargo de esa paradoja de que la democracia, el régimen por excelencia, el único que merecía plenamente el nombre de tal, se revelase como lo que le excede, lo que no cabe en él, como lo que no podía recogerse serenamente en su misma concepción.

## Notas

---

1 Para una aclaración sobre infrapolítica remitimos a: dossier dirigido por. Moreiras, A., *Debats*, 128, 2015/3 y el dossier cargo de Rodriguez Matos, J., *Transmodernity* 5.1, 2015; el dossier "De otro modo que político", dirigido Mendoza de Jesús, R & Sanatore, M., *Pléyade*, enero-junio, 2017; el libro *Marranismo e inscripción o el abandono de la conciencia desdichada* (2016), de Moreiras, A.; Álvarez Yágüez, el trabajo J. "Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: infrapolítica e impolítica", *Política Común*, vol 6, 2014; y la entrada "infrapolítica", de Álvarez Yágüez en Moreiras, A. & Villacañas, J.L (eds), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2017, p. 351-368.

2 Desde este punto de vista resulta iluminador que E. Balibar hable de "constitución de ciudadanía" (*constitution de citoyenneté*) para verter el concepto de *politeía*. Balibar, E., "Politeia", Universidad de Tesalónica, 22, mayo, 2005, <http://www.revue-geste.fr/articles/geste2/GESTE%2002%20-%20Assembler%20-%20Balibar.pdf>

3 Ver Aubenque, P., "Aristote et la démocratie", en P. Aubenque, A.Tordesillas (ed.)- *Aristote politique. Etudes sur la Politique de Aristote*, P.U.F., 1993, p. 255-264.

4 El régimen que respondería a la pregunta sobre "la mejor forma de gobierno y cuál es la mejor clase de vida", y a la vez fuera factible "para la mayoría de las ciudades y la mayoría de los hombres" (1295a 25-26).

5 Ver Foucault, M. *Le gouvernement de soi et des autres* (2008) y *Le courage de la vérité* (2009).

6 Recuérdate lo que se decía en el *Menexeno* de Platón: "Unos lo llaman democracia, otros con cualquier otro nombre que les agrade" (238d, 1-2).

- 7 Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.
- 8 Platón emplea también el término *parresía*, pero desafortunadamente ello no le mereció comentario alguno a Derrida (*República*, 557b, 6).
- 9 En *Políticas de la amistad* se observaba ya la inoportunidad de calificar de régimen la democracia. Ver. Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver, F. Vidarte, Madrid, Trotta. p. 12.
- 10 Rancière considera este mismo texto en *En los bordes de lo político*, trad. A Madrid-Zan, J. Grossi, Univ. Arcis, p.33-34, [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS ; ver también *Política, policía, democracia*, trad. M. E. Tijoux, Chile, LOM, 2006.
- 11 La afinidad en más de un punto con la concepción de H. Arendt es llamativa, como el mismo Nancy reconoce en el libro aquí tratado, pero Derrida no hace referencia a ello. Ver: H. Arendt, “¿Qué es la libertad?”, en *Entre el pasado y el futuro*, trad. Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996. J-L Nancy, *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1996, p. 86-87, 91, 162, 186.
- 12 Derrida, J. *Políticas de la amistad*. p. 117, 126-127.
- 13 En Kant (1998) la representación de la igualdad de todos los hombres, consustancial a la idea de “amigo de los hombres”, exige la obligación, el deber de realizarla, de hacer que se dé, y esto desliga la igualdad de toda medida, de lo calculable. p.291.
- 14 Sobre idea de Nancy de que la democracia ni siquiera se anticipa a sí como idea totalizante, ver “La democracia no es figurable”, en *La verdad de la democracia* (2009), p. 49.
- 15 Ver también, “A democracia é unha promessa”, Entrevista de E. Fernández a J. Derrida, *Jornal de Letras e Ideias*, 12, XII, 1994, pp 9-10, en : <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/democracia.htm>; Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris, 1993, p. 108; *Espectros de Marx*, trad. J.M. Alarcón, C. de Peretti, Barcelona, Trotta, 1995, p. 79.
- 16 Derrida, J. *Espectros de Marx*, p. 189.
- 17 Ver el análisis crítico que J. Rancière hace de Derrida, señalando que lo que está en el fondo del concepto derridiano de democracia *por-venir* es en realidad un principio ético, el de la obediencia absoluta al Otro: “¿La democracia está por venir? Ética y política en Derrida”, en A. P. Penchaszadeh. E, Biset (comp.), *Derrida político*, Buenos Aires, Colihue, 2013.
- 18 En Nancy sí parece sostenerse la íntima vinculación entre política y democracia, como cuando en *Democracia finita e infinita* nos dice: “En realidad, todo comienza con la propia política. Y es preciso recordar que la política tuvo un comienzo. Con frecuencia tendemos a pensar que siempre y por todas parte hay política. Es indudable que siempre y por todas partes hay poder. Pero no siempre ha habido política. La política es, al igual que la filosofía, una invención griega y, como la filosofía misma, también es una invención surgida del fin de las presencias divinas: de los cultos agrícolas y teocráticos. De igual manera que el logos se construye sobre la descalificación del *mythos*, la política se organiza a partir de la desaparición del dios-rey. La democracia es, antes que nada, lo otro de la teocracia. Esto significa que es lo otro del derecho dado: la democracia ha de inventar el derecho. Ha de inventarse a sí misma”. Ver *Democracia en suspenso* (2010), p. 79-96.
- 19 Sobre la contraposición justicia/ley, ver *Fuerza de ley* (1997). p.50, 38-39.



20 Es esta una pregunta que Derrida se hace una y otra vez a lo largo de *Políticas de la amistad*, p. 325-338. Rancière hace una incisiva crítica sobre el planteamiento derridiano y traza las diferencias con su propia concepción en “¿La democracia está por venir? Ética y política en Derrida”.

21 Todos los intentos en esta línea (Bataille, Blanchot, Derrida, Nancy, Agamben) formulan denominaciones aporéticas que tratan de salir de ese cauce de la *philia* y se inscriben en ese intento de reinención: singular plural, comunidad inconfesable, inobtable, “comunidad de los que no tienen comunidad”.

22 Nos atenemos en lo fundamental a los siguientes textos: *El desacuerdo* (1996), *El odio a la democracia* (2006), y *Política, policía, democracia* (2006b).

23 “La democracia, entonces, no es para nada un régimen político, en el sentido de constitución particular entre las diferentes maneras de reunir hombres bajo una autoridad común. La democracia es la institución misma de la política, la institución de su sujeto y de su forma de relación” (2006b), p.65.

24 Sobre esta relación: cap. “La distorsión: política y policía” de *El desacuerdo*, ver “Política y policía” de *Política, policía y democracia*, p. 17-18.

25 En este punto también podría unírseles Nancy: “La verdad de la democracia es la siguiente: no es, como lo era para los antiguos, una forma política entre otras. No es una forma política en absoluto, más aún, o al menos, no es *ante todo* una forma política”, J.L. Nancy, *The Truth of Democracy*, trad. P.A. Brault, M. Naas, Fordham U. Press, 2010, p. 32.

26 “Seguiría teniendo sentido hablar de democracia allí donde no sería ya cuestión (en lo esencial y de manera constitutiva) de país, de nación, de Estado incluso de ciudadano, dicho de otro modo, *al menos si nos atenemos a la acepción recibida de esta palabra*, allí donde no sería ya cuestión de política” (1998), p.127.

<sup>27</sup> Ver mi ensayo “De la crítica de dos conceptos políticos: sujeto y acción” (2016).

## **Bibliografía**

Álvarez Yágüez, J. (2017). “Infrapolítica”, en A. Moreiras & Villacañas, J. L. (eds), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*, Madrid: Biblioteca Nueva, p. 351-368.

\_\_\_\_\_(2016). “De la crítica de dos conceptos políticos: sujeto y acción” (2016). *Política Común*, Vol.10. <https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0010.001/--critica-de-dos-conceptos-politicos-sujeto-y-accion?rgn=main;view=fulltext>

\_\_\_\_\_ (2014). "Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: infrapolítica e impolítica", en *Política Común*, vol. 6.

Arendt, H. (1996). "¿Qué es la libertad?", en *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona: Península.

Aristóteles. (1983). *Política*. Ed. Marías, J. & Araujo, M. Madrid: C.E.C.

Aubenque, P. (1993). "Aristote et la démocratie", en P. Aubenque, A. Tordesillas (ed.). *Aristote politique. Etudes sur la Politique de Aristote*, P.U.F.

Balibar, E. (2005). "Politeia", Universidad de Tesalónica, 22, mayo, 2005, <http://www.revue-geste.fr/articles/geste2/GESTE%2002%20-%20Assembler%20-%20Balibar.pdf>

Derrida, J. (2005). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (1998). *Políticas de la amistad*, trad. P. Peñalver, F. Vidarte, Madrid: Trotta.

\_\_\_\_\_ (1997). *Fuerza de ley, el fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.

\_\_\_\_\_ (1995). *Espectros de Marx*, trad. J.M. Alarcón, C. de Peretti, Barcelona: Trotta.

\_\_\_\_\_ (1994). "A democracia é unha promessa", Entrevista de E. Fernández a J. Derrida, *Jornal de Letras e Ideias*, 12, XII: pp 9-10, <https://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/textos/democracia.htm>.

\_\_\_\_\_ (1993). *Sauf le nom*, Paris: Galilée.

Foucault, M. (2009). *Le courage de la vérité*, Paris: Gallimard-Seuil.

\_\_\_\_\_ (2008). *Le gouvernement de soi et des autres*, Paris: Gallimard-Seuil.

Moreiras, A. (2016). *Marranismo e inscripción o el abandono de la conciencia desdichada*, Madrid: Escolar y Mayo.

Nancy, J. L. (2010). “Democracia finita e infinita”, en Agamben et al., *Democracia en suspenso*, Murcia: Casus Belli, pp. 79-96.

\_\_\_\_\_ (2009). *La verdad de la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (1996). *La experiencia de la libertad*, trad. Patricio Peñalver, Madrid: Trotta.

Rancière, J. (2013). “¿La democracia está por venir? Ética y política en Derrida”, en Penchaszadeh, A.P & Biset, E. (comp.), *Derrida político*, Buenos Aires: Colihue.

\_\_\_\_\_ (2006a). *El odio a la democracia*, trad. I. Agoff, Buenos Aires: Amorrortu.

\_\_\_\_\_ (2006b). *Política, policía, democracia*, trad. M. E. Tijoux, Chile: LOM.

\_\_\_\_\_ (1996). *El desacuerdo*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires: Nueva Visión.