

La idea de democracia y el ideal democrático en Derrida

*Domingo Fernández Agis**

No parece haber recurso más consistente para facilitar una caracterización completa de la democracia que el ofrecido por el análisis de esos tres elementos —libertad, igualdad y fraternidad— que los revolucionarios franceses del siglo XVIII asociaron como lema definidor de los objetivos de su acción política. En efecto, el contenido del proyecto revolucionario recibe su decisivo impulso ideológico a través de la confrontación de esa tríada ideales con los prejuicios, las instituciones y los usos sociales que se oponían a su concreción¹. El legado de consecuencias que deja atrás dicha confrontación cala profundamente en la sociedad, haciéndose presente a través de los procesos que culminan en la instauración del sistema democrático, cuya piedra de toque será siempre el grado de materialización en que se encuentran esos tres presupuestos. En particular, resulta inviable aproximarnos históricamente al significado de *democracia* sin apoyarnos para ello en los presupuestos de libertad e igualdad. Aunque, huelga tener que decirlo, tampoco podríamos dejar de lado el concepto de fraternidad que alude a un impulso hacia la justicia social sin el que estaría incompleta cualquier caracterización de los fundamentos éticos del sistema democrático. Pero es bien claro, en efecto, que ni siquiera podemos explicar el sentido que tiene el procedimiento democrático al margen de aquellos dos elementos. Es cierto, como hemos apuntado, que resulta más compleja la articulación de la fraternidad, por lo que ésta suele derivarse con frecuencia al terreno ideal de la utopía, poblado por ideales a los que se puede atribuir el carácter de regulativos o considerarlos como entidades aún más evanescentes. No significa esto que la definición y, sobre todo, la articulación práctica de la libertad y la igualdad sea algo exento de

* Universidad de La Laguna. Facultad de Filosofía. dferagi@ull.es

1 Una clara exposición de la postura de Lévinas en relación a ello la podemos encontrar en, J. LLEWELYN, *Emmanuel Lévinas. La genealogía de la ética*, Madrid, Encuentro, 1999, pp. 185 y ss.

dificultades. Sin duda Derrida participa de esta convicción cuando, partiendo de su lectura de la filosofía política de Aristóteles², señala que

«la libertad y la igualdad no son conciliables sino de forma, diríamos, turnante y alternativa, en alternancia. La libertad absoluta de un ser finito (es de esta finitud de lo que hablamos aquí) no es equitativamente compatible más que en el espacio-tiempo de un vuelta a vuelta, por tanto en una doble *circulación: de una parte* la circulación del círculo que transmite provisionalmente el poder del uno al otro antes de volver sobre el primero, el gobernado deviniendo a su vez gobernante, el representado a su vez representante, *vice versa, de otra parte* la circulación del círculo que de esta forma, por el retorno de éste vuelta a vuelta, hace regresar el poder final y supremo *a sí, al sí mismo de sí, al mismo que sí*. El mismo círculo, el círculo mismo debería asegurar el retorno por venir, pero también lo regresado del poder final a su origen o a su causa, a su por sí»³.

Alternancia de roles, alternativas posibilitadas por la igualdad que acaban haciendo de la libertad lo que ha de ser: mucho más que una idea, mucho más que un ideal. Es el juego más serio, y no olvidemos que son muy serios los juegos de los niños porque ellos experimentan con naturalidad lo que en los adultos es considerado patología: se sumergen en el juego, viven jugando y para jugar. Así pues, bien haremos aquí al recordar cómo Derrida reflexiona acerca de la manera en que Platón, en *La república*, sostiene que la Democracia parece el más bello de los sistemas políticos a aquellos que se dejan seducir por los aspectos externos de la belleza, por las apariencias, es decir: a las mujeres y a los niños, siguiendo así el ancestral prejuicio que atribuye únicamente al principio viril la fuerza necesaria para penetrar en el mundo de las esencias⁴.

Esa relación de la democracia con los gustos infantiles y femeninos, que para Platón indicaba sin duda lo poco valioso que era el régimen democrático, debería tener y tiene para nosotros, como revela Derrida, un significado por

2 Sin embargo, desde la perspectiva de Lévinas, «el justo y el injusto, en el sentido de Aristóteles, son ‘neutros’ en el lenguaje de Lévinas. Una filosofía política que se olvida del ofendido es una valorización de lo neutro. Quiere hacer reposar la Ciudad sobre un lazo que une a la vez bajo un mismo género dos incomparables, el ofensor y el ofendido». J. F. REY, *La Mesure de l'homme. La idée d'humanité dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas*, Paris, Michalon, 2001, p. 31.

3 J. DERRIDA, *Voyous*, Paris, Galilée, 2003, pp. 46-7.

4 *Ibidem*, p. 49.

completo diferente. En efecto, que la democracia guste a las mujeres y a los niños es algo que debe animarnos a buscar las raíces de ese agrado que, por supuesto, no se hundan hasta ahogarse en el terreno de las apariencias sino que diríamos más bien que revelan otras posibilidades de relacionar la política con una dimensión esencial de la misma que, ya en tiempos del autor de *La república*, estaba permanentemente amenazada y en constante riesgo de ser desplazada del centro del debate social. Lo esencialmente verdadero se revela aquí cuando el juego hace posible la alternancia, el intercambio de papeles y, a través de él, la trivialización de la diferencia que, en contra de lo esperado, hace aflorar las verdaderas diferencias, aquellas que aportan en lugar de quitar, aquellas que importan porque tienen la relevancia de lo que no puede ser eliminado sin extinguir al ser que se expresa en ellas y las soporta. En el fondo, si de jugar se trata, las mujeres y los niños tienen mucho que enseñar; y si el juego a jugar es el de la democracia, también habría mucho que aprender de ellos.

Mientras vamos aprendiendo, el juego de la alternancia nos enseña que referirnos a la democracia es hablar de igualdad en la diferencia y de diferencia en la igualdad. De la difícil conciliación entre ambas habla a diario la realidad, en su obstinado empeño por ofrecernos lugares en los que ambas han de confrontarse. De ello hablaremos también nosotros o intentaremos al menos hablar a continuación.

Ante todo habría que decir que, para Derrida, como no podía ser de otra forma, lo esencial en el sistema democrático es la posibilidad de la alternancia en el poder que éste hace posible. En cierto modo, teniendo en cuenta tal presupuesto básico del sistema, nadie debería apropiarse el resultado de un proceso electoral, por favorable que el escrutinio resulte para él o para la organización política a la que pertenece. Porque, considerado desde este punto de vista, el éxito de un partido, sobre todo cuando con él se abre la posibilidad de la alternancia, es un éxito del sistema, una victoria del interés del todo sobre los intereses de las partes. Sus planteamientos al respecto van a recalcar, en consecuencia que, cuando nos posicionamos en favor de la democracia admitimos, de entrada, que cualquier amenaza a la permanencia de este sistema de alternancias ha de ser neutralizada. Por consiguiente, el empeño de una parte en absorber la totalidad y dejar de jugar según las reglas democráticas puede tener un resultado demoledor.

En efecto, ¿podremos esperar de los que, contra los principios democráticos de libertad e igualdad, se han erigido en defensores del sistema democrático, el retorno a la normalidad? ¿aceptarán los que antes fueron excluidos las reglas de juego y volverán a participar en las elecciones comprometiéndose a respetar en el futuro el orden constitucional si salen victoriosos de ellas? Son preguntas que quedan en el aire, que quedarán durante mucho tiempo como

futuribles sobre los que opinar, puesto que aún estamos lejos de disponer de los elementos necesarios para responderlas. Por lo demás, caben distintas lecturas de esta suspensión del procedimiento democrático; una de estas lecturas es la de quienes no realizan concesión alguna y nos dicen que hay que mantener ante todo la validez de los principios, aunque eso conduzca a la destrucción del sistema que en ellos se sustenta. En el extremo opuesto, existe también, como todos sabemos, una interpretación que proviene de actitudes de rechazo del sistema. Desde esta perspectiva, cualquier medio es bueno, hasta participar en unas elecciones, siempre que les acerque al objetivo final de destruir el sistema democrático. En el fondo todas estas lecturas son eloquentes y nos ponen rápidamente en situación a la hora de hacernos una clara idea de lo que entendemos por democracia.

Refiriéndose a la situación política en el mundo musulmán, Derrida hace notar la ausencia de la *Política* de Aristóteles en la asimilación de la filosofía griega que hace la tradición árabe. A su juicio, es especialmente significativo el caso de Averroes, que sólo incorpora la *Ética a Nicómaco* en su interpretación del pensamiento ético y político del estagirita. De igual manera lo es que el tema platónico del filósofo-rey, proveniente de *La república*, sí tenga un especial eco, a partir del comentario de Al-Farabí. Derrida se pregunta si, como han señalado otros intérpretes actuales del islam, esa ausencia de la *Política* de Aristóteles no es sintomática y si no se desprende de ella una línea de interpretación significativa⁵.

Sea cual fuere nuestra posición a propósito de ese asunto, ha de admitirse que el peso ejercido en la tradición occidental por el pensamiento político de Aristóteles no ha impedido que florezcan en ella una considerable cantidad de líneas de interpretación crítica de la democracia. A este respecto, Derrida hace notar que, en la larga tradición que va de Platón a Heidegger, la defensa de la democracia ha sido una excepción. Lo que encontramos con mayor frecuencia son filosofías críticas en relación a la democracia. Esto sucede hasta época muy reciente, en que cambian las tornas y el discurso filosófico en favor de la democracia se convierte en discurso predominante⁶. Pero, subraya el pensador francés,

«la democracia no es lo que es sino en la *différance* por la cual difiere y se difiere de sí misma. No es lo que es sino espaciándose más allá del ser mismo de la diferencia ontológica: es (sin ser) igual y propia a sí misma solamente en tanto que inadecuada e impropia, a la vez retrasada y adelantada sobre sí misma, sobre lo Mismo y lo

5 Ibídem, p. 55.

6 Ibídem, p. 66.

Uno de sí misma, interminable en su inacabamiento por encima de todos los inacabamientos determinados, todas las limitaciones en órdenes tan diferentes como el derecho al voto (...), la libertad de prensa, el fin de las desigualdades sociales en el mundo entero, el derecho al trabajo, tal o tal derecho nuevo, en resumen, toda la historia de un derecho (nacional o internacional) siempre distinto de la justicia, la democracia no buscando su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable entre derecho y justicia, es decir también entre la política y la ultrapolítica. Es por esto, una vez más, por lo que no es seguro que *democracia* sea un concepto por completo político»⁷.

O tan sólo puede serlo en la medida en que no nos olvidemos de la controvertida fraternidad, cuyo carácter diferencial, en cierta forma separado⁸, evocábamos al principio de esta comunicación. Esta se manifiesta como apelación a la universalidad al mismo tiempo que como respeto a lo particular. Por otro lado, Derrida comparte con Lévinas la apreciación de la hospitalidad como prueba de fuego de la relevancia que en realidad se concede a la fraternidad⁹. Es fácil ver, a través de ese prisma, el confluir de dos tendencias contradictorias dentro de la democracia, pues

«en su autoinmunidad constitutiva, en su vocación a la hospitalidad (con los vínculos del *ipse* que trabajan la etimología y la experiencia del *hospes* como aporías de la hospitalidad) la democracia siempre ha querido, vuelta a vuelta y a la vez, dos cosas incompatibles: ha querido, *de una parte*, no acoger sino a hombres, con la condición de que fuesen ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, en particular a los malos ciudadanos —los canallas—, los no-ciudadanos y toda suerte de otros, no semejantes, incognoscibles, y, *de otra parte*, a la vez o vuelta a vuelta, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos los excluidos»¹⁰.

7 *Ibidem*, p. 63.

8 Y decir en este caso *separado* es también mostrar la relación de la fraternidad con aquello que, como *sagrado*, está separado de lo profano, escindido de él por un espacio que no puede eliminarse, aunque permanezca en el mundo y por tanto, en cierto modo, en contacto con lo mundano.

9 Siempre sobre la base de una concepción de la justicia compartida por ambos. Ver, O. DEKENS, *Politique de l'autre homme. Lévinas et la fonction politique de la philosophie*, Paris, Ellipses, 2003, pp. 44 y ss.

10 J. DERRIDA, *Voyous*, Edic. Cit., p. 95.

En este contexto resulta ineludible adentrarse en una reflexión acerca del designio imperial de EEUU de elaborar, y hacer respetar por los demás Estados *respectables*, una lista de países que por las peculiaridades de sus respectivos gobiernos son considerados como *Estados canallas*. Derrida se embarca en el análisis de esta cuestión, recordando, para empezar, que «el medio canalla es, ante todo, de la villa, la polis, la ciudad, digamos de la capital. Y cuando se habla de canallas, la policía nunca anda lejos»¹¹. Los canallas corren delante de la policía y, por tanto, entre sus rasgos diferenciales se encuentra la capacidad de hacer correr a la policía. Es importante tomar en consideración esa doble circunstancia, ya que, merced a ella, el canalla es tan necesario como el policía. Así pues, las respectivas existencias de ambos se entrecruzan y han de permanecer unidas. Todo lo cual nos revela, cuando ampliamos la escala y no hablamos ya de individuos sino de otro tipo de entidades más genéricas, la utilidad política que puede tener un discurso sobre lo canalla.

Derrida explica el origen parisino del vocablo ‘voyou’ (canalla), detalla su utilización durante el siglo XIX, para diferenciar a los residentes en los barrios respetables y burgueses de los habitantes del extrarradio, gentes consideradas de vida desordenada y poco o nada de fiar. Toda esta elucidación parece sugerir la posibilidad de una geografía paralela, a gran escala. Se revela a través de ella que la lejanía espacial, la falta de afinidad ideológica o de sintonía en lo económico, hacen del Estado en cuestión un lugar sospechoso. Se recomienda, en consecuencia, a los ciudadanos de países decentes no viajar hasta esos lugares; dicho sea esto en todos los sentidos que puede tener el término *viaje*. Se desaconseja, por tanto, todo aquello que pueda favorecer la proximidad, la simpatía, o más aún la posible aparición de un sentimiento de fraternidad hacia las personas que habitan esos espacios en los que, según se nos dice, el mal impera.

Frente a estrategias de confinamiento cultural y político de ese tipo, habría que entender que «la democracia por venir sería como la *khôra* de lo político»¹². Ella hace posible la apertura efectiva, factual, del espacio de lo político, es el lugar y la ocasión de la política. Dicho de otra forma, lo político es/llega a ser posible-real, gracias a la democracia. A la vez presente y ausente, existencia y anhelo, la democracia se presenta como la tensión política permanente entre lo real y lo posible¹³. Lo inesperado puede materializarse y, por tanto,

11 *Ibidem*, p. 99.

12 *Ibidem*, p. 120.

13 «Desde el interior abierto de un corpus, de un sistema, de una lengua o de una cultura, *khôra* situaría el espaciamento abstracto, el lugar mismo, el lugar de la exterioridad absoluta, pero también el lugar de una bifurcación entre dos aproximaciones del desierto». J. DERRIDA, *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2000, p. 33.

convertirse en esperable a través de la democracia. El acontecimiento esencial de la alternancia política pacífica adviene como consecuencia del juego de poder que la democracia hace viable. Pero la plenitud democrática encierra mucho más que la posibilidad de la alternancia. La democracia es siempre, por ello, democracia aún no materializada, democracia por venir. Derrida señala que

«habrá por tanto una alusión repetida cada vez a la Idea reguladora, en el sentido kantiano, a la que querría yo reducir la idea de una democracia por venir.

Queda que, a falta de algo mejor, si puede decirse ‘a falta de algo mejor’, a propósito de una Idea reguladora, la Idea reguladora es posible que quede como una última reserva. Este último recurso tiene el gran riesgo de convertirse en una coartada, pero conserva una dignidad»¹⁴.

No obstante, aunque Derrida apostille la anterior reflexión diciendo, «juraría que nunca cedería en esto», muestra sus reticencias con respecto al contenido de esta Idea reguladora y al papel que puede desempeñar. En primer término, porque puede considerársela como un ideal que siempre remitimos al infinito, un ideal asumido tan sólo en tanto que irrealizable, por más que se diga venerado. A estas objeciones, que puede hacer cualquiera y que, de hecho, él mismo hace, responde aplicando paso a paso, vuelta a vuelta, todas las figuras que vincula a su noción de lo *im-posible*: «Se trata, por tanto, de disociar democracia y autonomía, esto que, lo asumo, es más que difícil, imposible. Es más imposible, y sin embargo necesario, disociar soberanía e incondicionalidad, derecho y justicia»¹⁵.

En segundo lugar, nos dice que «la responsabilidad de lo que queda por decidir o hacer (en acto) no puede consistir en seguir, aplicar o realizar una norma o una regla»¹⁶. Si se tratase tan sólo de esto no habría sido tan problemática la gestación del sistema democrático y tampoco lo sería su permanencia.

Por último, en tercer lugar, habría que aclarar el sentido que Kant da a ese concepto de Idea reguladora¹⁷, analizando sus relaciones con lo que él llama los «intereses de la razón»¹⁸. Asunto éste que tiene una importancia política enorme, aunque haya quien se empeñe en presentarlo como un simple divertimento intelectual. En efecto,

14 J. DERRIDA, *Voyous*, Edic. Cit., p. 122.

15 *Ibidem*, p. 123.

16 *Ibidem*.

17 Ver, J. ECHEVERRÍA, «¿Qué puedo hacer, y no debo?», en R. R. ARAMAYO - J. F. ÁLVAREZ, (Eds.), *Disenso e incertidumbre*, Madrid, CSIC - Plaza y Valdés, 2006. p. 480.

18 J. DERRIDA, *Voyous*, Edic. Cit., p. 124.

«queda saber, para salvar el honor de la razón, cómo traducir. Por ejemplo la palabra ‘razonable’. Y cómo saludar, más allá de su latinidad, en más de una lengua, la diferencia frágil entre lo *racional* y lo *razonable*.

La razón razona, cierto, ella tiene razón, y se da la razón de hacerlo, por guardarse, para guardar razón. Es aquí donde está y donde quiere ser *ella-misma*, es su ipseidad soberana.

Pero para recordar su ipseidad en la razón, es preciso también razonarla.

Una razón debe dejarse razonar»¹⁹.

Cuando la razón no se deja razonar, cuando no permite la confrontación de lo pensado con lo no pensado, algo malo se avecina. En efecto, todos sabemos hacia qué eriales conducen, de manera inevitable, las concepciones absolutistas de la razón. Lévinas lo ha planteado igualmente en numerosas ocasiones. Sin embargo, en estas palabras de Derrida se encierra, de alguna manera, el conjunto de problemas que la democracia nos plantea hoy. Sin esa razón razonable, sin esa razón democrática que se deja razonar, que no impone una verdad despojada de todo contacto con lo verdadero, una verdad que no necesita sujeto alguno que la enuncie pero que nadie comprometido con la democracia debe dejar de enunciar, es imposible la realización de la democracia.

19 *Ibíd.*, p. 217.