

**UNIVERSIDAD DE CHILE**  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado  
Departamento de Filosofía

# Aproximaciones a la democracia por venir: una crítica a la concepción deliberativa y a la filosofía

Magíster en Filosofía: (m) Axiología y Filosofía Política

Alumno:

**David Jacob Pérez Carrillo**

Profesor Patrocinante: Carlos Contreras Guala

**Santiago Septiembre 2008**



<b>RESEÑA DE LA TESIS . .</b>	<b>4</b>
<b>INTRODUCCIÓN . .</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I: LA DEMOCRACIA COMO DELIBERACIÓN Y POR VENIR.- . .</b>	<b>10</b>
a) La democracia como consenso traslapado: la propuesta rawlsiana . .	12
b) La democracia como acuerdo comunicativo: la propuesta habermasiana. . .	19
c) La democracia como por venir: la propuesta derrideana . .	26
<b>CAPÍTULO II: LA DEMOCRACIA DESDE EL “RESPONDER DE”: UNA CRÍTICA AL PARADIGMA DELIBERATIVO.- . .</b>	<b>34</b>
1) la ausencia de disenso, heterogeneidad y conflicto que caracteriza al proyecto deliberativo, y que se expresan en lo que se ha pasado a llamar democracia inclusiva. . .	35
2) el predominio de condiciones de objetividad y racionalidad que se expresan en la apertura de un escenario moral desde donde ha de ejercerse la democracia. . .	39
3) el predominio de la dimensión institucional de la democracia que termina por desdibujar a la ciudadanía y con ello al ciudadano . .	44
<b>CAPÍTULO III: LA DEMOCRACIA DESDE EL “RESPONDER A”: UNA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA.- . .</b>	<b>51</b>
a) “Responder a”: tareas, desafíos y aporías para la filosofía política. . .	51
b) El “responder a” como crítica a la filosofía deliberativa . .	58
<b>CONCLUSIONES . .</b>	<b>62</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA . .</b>	<b>64</b>
Bibliografía de Consulta Básica . .	64
Bibliografía de Consulta Complementaria . .	64

## RESEÑA DE LA TESIS

El presente trabajo se hilvana en torno a una crítica a la apuesta deliberativa, y más específicamente a los desarrollos teóricos rawlsiano y habermasiano, así como también al desarrollo que ha asumido la filosofía política bajo dicha influencia, para lo cual se asumen los aportes teóricos que se desprenden del posestructuralismo derrideano. Respecto a los alcances que asume la crítica a la apuesta deliberativa, la tesis concluye que ésta termina por comprometerse con la definición de verdades que encapsulan a la democracia y “lo político” dentro de una criteología pretendidamente superior desde donde no sólo es posible no reconocer un porvenir para dichas categorías, sino que también, ocultar, y silenciar un conjunto de contrariedades que son propias de la democracia y del espacio público. De esta manera, resulta criticable que la democracia bajo dicho proyecto, carezca de la fuerza inoculadora propia del disenso y la heterogeneidad, apostando más bien por un consenso centrista que termina por justificar la exclusión y un registro moral que en sí mismo abren las puertas para la legitimización de rasgos autoritarios en el quehacer democrático. En lo que respecta a la crítica a la Filosofía, la tesis concluye que el principal aporte de la desconstrucción, pasa por el reconocimiento de una dimensión ética que en sí misma es absoluta e incalculable. Es decir, la responsabilidad política en tanto cálculo relativo y provisional de “lo político”, requiere necesariamente de una responsabilidad ética absoluta e incalculable sobre la cual sea posible iniciar una crítica interminable, y con ello una perfectibilidad infinita de “lo político-democrático”.

# INTRODUCCIÓN

La democracia moderna ha buscado implementarse a partir de dos grandes vertientes teóricas que han focalizado su interés en ámbitos equidistantes. Mientras que para la tradición liberal la democracia ha de buscarse desde el imperio de la ley, el resguardo de las libertades individuales y la defensa de los derechos humanos, para otros, la tradición democrática debe asumirse desde la concreción del principio de igualdad, la identidad entre gobernantes y gobernados y la soberanía popular. Desde la perspectiva que nos interesa discutir aquí, sin embargo, estas legendarias diferencias entre tradiciones democráticas han dado paso en el último tiempo al establecimiento o instalación de una estrategia común desde donde ambas buscan concretarse, siendo la deliberación el punto de conexión a partir del cual la democracia es concebida en la actualidad.

Si bien es cierto que no es de interés del presente trabajo ahondar en torno a las circunstancias que han posibilitado esta proximidad de estrategias, no deja de ser aclarador mencionar que ésta ocurre en contextos en donde el proyecto democrático se concibe amenazado por los rumbos que ha tomado su implementación en la política fáctica, es decir, la convergencia de ambas corrientes en lo que se ha pasado a denominar como *Democracia*

<sup>1</sup> *Deliberativa* ocurre en ambos casos tras una evaluación del escenario político, cuya “crisis” ha dado paso a la búsqueda imperiosa de una fórmula que inocule al proyecto democrático energías suficientes para imponerse a las amenazas en ciernes que se tejen en torno a ella.<sup>2</sup>

Dentro de esta última perspectiva, cabe entender las propuestas teóricas formuladas primeramente por John Rawls y más tarde por Jürgen Habermas, quienes desde perspectivas equidistantes parecen coincidir en que la democracia podría rehabilitarse si se apela a su capacidad para establecer acuerdos al interior de las respectivas comunidades.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Con esta definición sigo la clasificación que plantea Chantal Mouffe cuando afirma que el “...paradigma deliberativo...aspira a crear un vínculo entre moralidad y política...presentan [do] el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y [proponiendo] que es posible crear en el campo de la política un consenso moral racional mediante la libre discusión.” En torno a lo político. Ediciones Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007. Pág. 20. De esta manera es que aquí se considera que representantes indiscutidos de esta corriente sean las propuestas formuladas por John Rawls y Jürgen Habermas, quienes han venido ejerciendo una influencia indiscutida en el campo de la Filosofía y Ciencia Política en general, así como también es posible reconocer cierto rol articulador que sus ideas han desempeñado al interior de sus respectivas tradiciones, lo que se constituye en un antecedente suficiente para sostener que una buena parte de la estrategia deliberativa se ha venido hilvanando a partir de la influencia ejercida por ambos autores.

<sup>2</sup> Si bien es cierto que las amenazas son evaluadas desde ópticas diferentes por cada autor, no deja de ser menos cierto que para Rawls como para Habermas la democracia requiere ser protegida de los “males” que la asechan. Al respecto, no pasa desapercibido cierto rasgo “alarmista” en el énfasis con que ambos autores dan cuenta de dichos males, y de las pretendidas “bondades” de sus respectivas propuestas, lo que desde la perspectiva que aquí defiende no hace más que desvirtuar el sentido que ha de asumir toda Filosofía.

<sup>3</sup> Las propuestas rawlsiana y habermasiana, sin embargo, no han sido las únicas que han situado la democracia desde su carácter consensual. Al respecto, un aporte interesante a la concepción deliberativa es posible encontrarla en los escritos de Hannah Arendt, quien desde “Los Orígenes del Totalitarismo” reclama por la existencia de una democracia participativa que recupere el sentido originario, deliberativo, propio de la polis.

Desde la perspectiva en la que se inscribe la presente tesis, sin embargo, el predominio del “consenso” en tales apuestas termina por confinar a la democracia a un mero tratamiento institucional, que desde una pretendida racionalidad del acuerdo, no sólo viene a borrar toda posibilidad de inacabamiento que se reconoce en ella, sino que también, el consenso mismo se erige con cierto autoritarismo que viene a clausurar y agotar toda posibilidad de perfectibilidad de la democracia. En este último sentido, el supuesto teórico de fondo que aquí defiendo, guarda relación con la concepción destructiva planteada por Jacques Derrida a lo largo de su obra, y que en sus líneas centrales apela al carácter inacabado y perfectible que asume la democracia, lo que necesariamente implica asumir a ésta como un proyecto fundado desde una diversidad que termina por posibilitar en su seno cierto dinamismo o fuerza generatriz que es propio a toda manifestación fáctica<sup>4</sup>.

De esta manera, circunscribir la democracia a un conjunto de procedimientos institucionales, en donde la posibilidad de expresión y acción de actores cotidianos se ve condicionada al cumplimiento de ciertos requisitos, viene a cerrar las posibilidades reales de disenso, diversidad y confrontación sobre las cuales se ha venido hilvanando el proyecto democrático durante la modernidad, lo que de una u otra manera habilita reservas en torno a cómo a partir del privilegio de “lo institucional” en tales apuestas, se termina por desdibujar la dimensión de “lo político” que es propia a la democracia, es decir, la presencia de individuos reales, con intereses propios o de grupo -además de desempeñar una mera utilidad teórica en tales apuestas- aparecen exorcizados de toda subjetividad que pudiese expresarse en la definición de disensos a partir de los cuales fuera posible recrear o eventualmente dismantelar la arquitectura democrática. En otras palabras, la perfectibilidad de la democracia aparece condicionada a la objetividad y racionalidad del acuerdo, lo que equivale a afirmar que la democracia bajo el paradigma deliberativo se auto-limita en el consenso y en las instituciones que lo amparan. En el caso de Rawls, por ejemplo, dicha característica es posible reconocerla en las condiciones de imparcialidad que deben primar en los actores en la llamada “posición original”, mientras que en

<sup>4</sup> Si bien es cierto que al interior de la Filosofía y Ciencia Política ya han existido esfuerzos concretos por someter a consideración destructiva tanto las posturas defendidas por Rawls y Habermas, así como también por el consenso centrista en el que termina expresándose fácticamente la propuesta deliberativa, no deja de ser menos cierto que el interés de tales trabajos no ha pasado precisamente por dar cuenta de los alcances de la obra derrideana para con la democracia y el quehacer de la filosofía política. En efecto, en los trabajos que ha venido publicando Chantal Mouffe y Ernesto Laclau fundamentalmente, su interés originario ha girado en torno a la necesidad de resituar la dimensión de “lo político” en la teoría democrática, y de esta manera animar la redefinición de un proyecto de izquierda. Desde la perspectiva anteriormente reseñada es desde donde los citados autores adhieren a la concepción destructiva de democracia, sin profundizar lo suficientemente, a mi juicio, en torno a los alcances que tendría la propuesta derrideana para con la democracia y la filosofía política. En efecto, la parcialidad con la que terminan siendo asumidos los postulados destructivos en tales trabajos, termina por explicar a mi juicio cierta contradicción interna en su propuesta, toda vez que los autores no logran dar cuenta de la complejidad de implicancias contenidas en su crítica de fondo al proyecto deliberativo, y que guarda relación con la necesidad de resituar cierto antagonismo agonístico en el seno de la democracia, lo que entraña necesariamente una exclusión constitutiva que no es tematizada por los autores, pero sí criticada por éstos cuando evalúan las exclusiones que emanan de las propuestas deliberativas. En relación a la filosofía política, los trabajos de los referidos autores no responden fielmente a la concepción vigilante y resguardadora que ésta debe asumir, toda vez que en sus respectivas obras es posible reconocer una apuesta filosófica comprometida más bien con una redefinición de un proyecto político, lo que termina por expresarse en la búsqueda de la verdad y en la formulación de soluciones. Para mayores antecedentes en torno a estos trabajos véase: Mouffe; Chantal: “En torno a lo político” Op cit.; “La paradoja Democrática” Editorial Gedisa. Barcelona, 2003; Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical.” Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987; Ernesto Laclau: “Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo” Nueva Visión Ediciones. Buenos Aires, 2000 y Žižek; Slavoj: “Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires” Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2004; “Ideología. Un mapa de la cuestión.” Ediciones Fondo de Cultura Económica 2005.

Habermas podemos reconocer dicho requisito cuando éste circunscribe la democracia a un procedimiento comunicativo neutral, que termina por anteponerse a las subjetividades que son propias al sujeto.

Por otro lado, parece necesario puntualizar aquí que tras el predominio de “lo institucional” en dichas apuestas, es factible hilvanar una crítica a la Filosofía, y más específicamente al desarrollo teórico que ha venido mostrando la filosofía política. En efecto, la influencia indiscutida que ha venido ejerciendo el paradigma deliberativo al interior de la teoría política contemporánea, se constituye en un poderoso antecedente para justificar esta última crítica, que amparado en un contexto de “crisis” o “amenaza” contra la democracia, ha terminado por sacrificar el espíritu vigilante y resguardador que ha de animar al quehacer de toda filosofía política, anteponiendo a dicho carácter una apuesta filosófica más bien comprometida con la búsqueda de verdades y con la formulación de soluciones.

A partir de lo antes expresado, parto por asumir que la “crisis” o el “sin sentido” que se reconoce en la actualidad a la democracia, no sólo hunde sus raíces en un eventual agotamiento del “modelo” o “perfil” de democracia que se ha asumido en la modernidad- para lo cual sólo bastaría la definición de otro “modelo” más adecuado- sino más bien al carácter siempre perfectible, inacabado e inconcluso que es propio de la democracia. Desde la perspectiva antes señalada podríamos añadir que no sólo la democracia de hoy ha pasado por una “crisis” o un “sin sentido”, sino que ésta a lo largo de su existencia ha presentado este carácter amenazado, crítico, e incluso a veces agónico.

Asumir la democracia como un proyecto abierto, amenazado y siempre inacabado se constituye desde mi perspectiva en una tarea por asumir por parte de la filosofía política, no sólo porque a través de ella ésta se aproximaría a posturas más optimistas respecto al futuro de la democracia, sino más bien por que a través de ella la teoría política mostraría una actitud responsable, y por tanto un compromiso ético respecto al sentido con que debe guardarse la democracia, robusteciéndose con ello la razón de ser de toda filosofía política, como lo es orientar y resguardar el sentido del espacio público.

Desde la perspectiva hasta aquí apuntada, el objetivo del presente trabajo se orienta en torno a la definición de una crítica a la apuesta teórica que se desprende de la concepción deliberativa de democracia, y sus alcances para el quehacer propio de la Filosofía, para lo cual se asumen los aportes realizados por Jacques Derrida y el posestructuralismo en torno a ambas temáticas.

Para el cumplimiento de tal objetivo, parece oportuno iniciar la discusión con una sucinta exposición de las ideas centrales que forman parte de los respectivos cuerpos teóricos que aquí se someterán a consideración. Para dicho fin, se procedió a realizar una selección de los textos de los autores que aquí se someterán a discusión, siendo el tratamiento de la democracia el criterio a partir del cual se procedió a realizar la referida selección, lo que necesariamente no implicó revisar otros trabajos en donde los respectivos filósofos abordaran aspectos que son interés de la presente tesis<sup>5</sup>. De esta manera, para

<sup>5</sup> Así por ejemplo nos referimos a: Rawls; John: *Collected Papers*. Editado por Samuel Freeman, 1999. Este libro de Rawls es una recopilación de documentos de trabajo que han servido de sustento para la publicación de sus grandes obras. De esta manera, no todos los trabajos que se contienen en esta obra son de utilidad para la discusión que anima la presente tesis, ante lo cual parece oportuno circunscribir su consulta a aquellos textos que nos facilitarían una comprensión más profunda de la propuesta rawlsiana, tales como: *Una concepción kantiana de la igualdad* (1975), *El constructivismo kantiano en la teoría moral* (1980) y *Temas de filosofía moral de Kant* (1989). Habermas; Jürgen; John; Rawls: *debate sobre liberalismo político*. Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1999. En lo que respecta a las obras de Derrida, se han considerado también el trabajo que escribiera con Élisabeth Roudinesco: “Y mañana

conocer la propuesta rawlsiana hemos seleccionado dos textos que nuestro juicio resultan fundamentales: *Teoría de la Justicia*<sup>6</sup> y *Liberalismo Político*<sup>7</sup>. En lo que respecta a Habermas, el resultado de dicha selección se expresó en la consideración de dos de sus trabajos: *Facticidad y Validez*<sup>8</sup> y *La Ética del Discurso y la Cuestión de la Verdad*<sup>9</sup>. Por último, en lo que respecta a Derrida, se consideraron como lectura obligatoria para la presentación preliminar de su apuesta democrática: *Canallas: Dos ensayos sobre la razón*<sup>10</sup>; *Políticas de la Amistad*<sup>11</sup> y *El otro cabo. La democracia para otro día*<sup>12</sup>.

Tras la presentación de las ideas fundamentales con que cada autor aborda la democracia, el presente trabajo de tesis continúa con una identificación y posterior desarrollo de aquellos puntos de quiebre desde donde es factible hilvanar una crítica, primero al proyecto deliberativo, y más tarde a la Filosofía, concluyendo respecto al primero, que la apuesta deliberativa se nos presenta como un proyecto cuya reflexión filosófica arranca y se proyecta desde la facticidad de los procesos político-sociales, no siendo posible reconocer en ella un compromiso genuino con el por venir de la democracia y “lo político”.

En efecto, tras la definición de verdades y de soluciones desde procedimientos estrictamente racionales, la apuesta deliberativa termina por encapsular a la democracia y “lo político” dentro de una criteología pretendidamente superior y universal desde donde no sólo es posible no reconocer un porvenir para dichas categorías, sino que también, ocultar, silenciar y borrar un conjunto de contrariedades que son propias de la democracia y del espacio público. De esta manera, resulta criticable que la democracia bajo el proyecto deliberativo carezca de la fuerza inoculadora propia del disenso, heterogeneidad y el conflicto, apostando más bien por un consenso centrista que termina por justificar desde la racionalidad de los procedimientos, la exclusión y un registro moral que en sí mismo abre las puertas para la legitimización de rasgos autoritarios en el quehacer democrático-político.

En lo que respecta a la crítica a la Filosofía, el presente trabajo de tesis concluye que el principal aporte de la desconstrucción al que hacer de la filosofía política, pasa precisamente porque el principio de responsabilidad política, asociado tradicionalmente al cálculo relativo y provisional, se le reconoce bajo la desconstrucción una dimensión ética que en sí misma es absoluta e incalculable. Es decir, bajo la perspectiva derrideana, la responsabilidad política en tanto cálculo relativo y provisional de “lo político”, requiere necesariamente de una responsabilidad ética absoluta e incalculable sobre la cual sea posible iniciar una crítica interminable, y con ello una perfectibilidad infinita de “lo político-democrático”. De esta manera, el cálculo político se constituye en posibilidad para la

qué” Ediciones Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Segunda reimpression, 2005. Así como también: “El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicancias conceptuales.” Ediciones Proyecto a, Barcelona, 1997. Entre otras obras.

<sup>6</sup> Rawls; John: *Teoría de la Justicia*. Ediciones Fondo de Cultura Económica. Cuarta reimpression, México 2003.

<sup>7</sup> Rawls; John: *Liberalismo Político*. Ediciones Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpression, Buenos Aires, 2003.

<sup>8</sup> Habermas; Jürgen: *Facticidad y Validez. Sobre el derecho del Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Ediciones Trotta, cuarta edición, Madrid, 2005.

<sup>9</sup> Habermas; Jürgen: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Ediciones Paidós, primera reimpression, Buenos Aires, 2006.

<sup>10</sup> Derrida; Jacques: “*Canallas. Dos ensayos sobre la razón.*” Editorial Trotta, Madrid, 2005.

<sup>11</sup> Derrida; Jacques: “*Políticas de la Amistad.*” Ediciones Trotta, Madrid, 1998.

<sup>12</sup> Derrida; Jacques: *El otro cabo. La democracia para otro día*. Ediciones del Serbal. Madrid, 1992.



definición de una responsabilidad ética, que sobre la base del cálculo finito y perfectible determina que el quehacer filosófico se oriente al legado olvidado y a la huella en aras de concebir una promesa, y por tanto un por venir para la democracia y el espacio público.

# CAPÍTULO I: LA DEMOCRACIA COMO DELIBERACIÓN Y POR VENIR.-

Como lo expresáramos en la *Introducción* a este trabajo, una aproximación crítica a la propuesta deliberativa pasa por presentar las ideas centrales sobre las que se ha venido hilvanando el proyecto deliberativo, que para los efectos de esta discusión se encuentran representados por los postulados defendidos por John Rawls y Jürgen Habermas respectivamente, así como también, dar cuenta de la concepción de democracia presente en la obra de Jacques Derrida a fin de iniciar una crítica a partir de ellas al proyecto deliberativo, y con ello, al desarrollo teórico que ha venido expresando la filosofía política.

A modo de ordenar la exposición de dichas ideas, se ha optado por realizar una presentación preeliminar de dichos alcances a partir de las propuestas con que cada autor tematiza su concepción de democracia, para de esta manera estar en condiciones de abordar un análisis comparado de tales apuestas en el próximo capítulo.

De lo expresado anteriormente, el objetivo del presente capítulo guarda relación con que una crítica a la concepción deliberativa pasa por identificar preliminarmente los alcances teóricos de cada una de las propuestas que aquí se revisan, para lo cual ha parecido pertinente someter a análisis aquellas obras más representativas de los citados autores, y de esta manera aventurarnos en un bosquejo de sus respectivas concepciones de democracia.

A partir de lo antes expresado, de la obra de John Rawls resulta necesario considerar aquí su conocido libro titulado *Teoría de la Justicia*<sup>13</sup> en donde el filósofo norteamericano expone latamente la centralidad que debiera asumir los principios de justicia en un Estado democrático, siendo posible reconocer en tal apuesta algunas fundamentaciones teóricas de importancia para comprender la concepción teórica de fondo del proyecto democrático liberal que defiende Rawls. En relación a esta última, en otro de sus libros titulado como

*Liberalismo Político*<sup>14</sup>, es posible reconocer con mayor exactitud su propuesta de democracia a la que finalmente arriba Rawls luego de sendas críticas a su ya citada teoría de la justicia<sup>15</sup>. La centralidad que asume este último trabajo para el desarrollo de la presente tesis, se vincula al hecho de que en él Rawls intenta situar la discusión de la implementación de los principios de justicia en un régimen democrático, introduciendo

<sup>13</sup> Rawls; John: *Teoría de la Justicia*. Op cit. Junto a lo antes expuesto, parece necesario recurrir a esta obra a modo de introducirnos en la propuesta filosófica de Rawls y lograr de esta manera una interpretación más acabada de sus postulados respecto de la democracia. Además que en dicho trabajo Rawls fundamenta las razones que lo llevan a escribir su obra, todo lo cual se constituye en un aporte para el análisis posterior.

<sup>14</sup> Rawls; John: *Liberalismo Político*. Op cit.

<sup>15</sup> Provenientes fundamentalmente de las tradiciones comunitaristas y conservadoras de la filosofía política. En sus aspectos centrales las críticas a Rawls han girado en torno al carácter ideal o ficticio de su propuesta, que a través de nociones como “la posición original” y “el velo de la ignorancia” apela a una objetividad inexistente en la vida social. Por otro lado, se le ha criticado que su propuesta termina siendo una justificación para las diferencias propias de un sistema liberal de mercado. Entre los principales críticos es factible mencionar aquí: Michael Sandel; Charles Taylor y Michael Walzer, entre otros.

dos conceptos paradigmáticos en su propuesta, como lo son el constructivismo político y el consenso traslapado. De esta manera, los alcances que asumiría la democracia en los trabajos de Rawls serán revisados fundamentalmente a partir de estas dos obras, lo que no se constituye en impedimento para también revisar otros desarrollos complementarios al tema que se encuentran formando parte de los llamados *Collected Papers*<sup>16</sup>

En lo que respecta a la obra de Jürgen Habermas, *Facticidad y Validez*<sup>17</sup> y *La Ética del Discurso y La Cuestión de la Verdad*<sup>18</sup> se constituyen en dos importantes textos desde donde es factible rastrear los alcances que asumiría la propuesta de democracia deliberativa defendida por Habermas. En efecto, *Facticidad y Validez*, junto con ser considerado el trabajo más político realizado por el filósofo alemán, arroja importantes luces respecto al análisis crítico con que Habermas se aproxima a la problemática de la democracia, y que desde su perspectiva se vincula a la necesidad de resituar la validez del derecho en la conformación de la comunidad política. En efecto, para Habermas tras el agotamiento del paradigma de la conciencia o del sujeto, se hace necesario que la legitimidad de las instituciones sociales que en último término descansan en el derecho, se asuman desde una “procedimentalización” radical de éste, lo que de una u otra manera implica cambiar la vieja seguridad jurídica “condicional” en la que descansaba el derecho, por una racionalidad “procedimental” expresada en teoría del discurso, y por otra, que dicho cambio se constituiría en el camino mediante el cual el principio democrático terminaría por reactivar la validez del derecho.

En relación a *La Ética del Discurso y La Cuestión de la Verdad*, es factible encontrar allí una síntesis bien lograda de la propuesta intersubjetiva acuñada por Habermas, y desde la cual, a juicio del autor, el derecho cobraría legitimidad. En efecto, para Habermas la existencia de un dispositivo ético alojado en el seno del discurso práctico, asume una autoreferencialidad o subjetividad que es capaz de dar cuenta de una referencialidad común. Es decir, el espacio público es concebido bajo la perspectiva habermasiana como una entidad que se sustenta desde un modelo dialógico, en el que la capacidad de autolegislación de los ciudadanos,<sup>19</sup> se hilvana u organiza a partir de un principio de discurso, que desde una eugenesia propia del lenguaje, es capaz de dar cuenta de un contenido ético fundamental desde donde es posible organizar la vida pública.

Junto a los citados textos, resulta de importancia para este capítulo someter a revisión el trabajo *Debate sobre el liberalismo político*<sup>20</sup> en el que Habermas y Rawls dialogan en torno a los alcances de sus respectivas propuestas, y desde donde es factible no sólo reconocer puntos de quiebre, sino también complementos que nos permitan caracterizar el sustrato deliberativo presente en ambos autores.

---

<sup>16</sup> Rawls; John: *Collected Papers*. Op cit. Y como ya se señaló, de este trabajo los siguientes trabajos: Una concepción kantiana de la igualdad (1975), El constructivismo kantiano en la teoría moral (1980) y Temas de filosofía moral de Kant (1989)

<sup>17</sup> Habermas; Jürgen: *Facticidad y Validez*. Op cit.

<sup>18</sup> Habermas; Jürgen: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Op cit.

<sup>19</sup> desde donde opera en la autonomía pública.

<sup>20</sup> Habermas; Jürgen; John; Rawls: *debate sobre liberalismo político*. Op cit.

Por último, y en lo que respecta a la obra de Jacques Derrida, parece pertinente centrar la presente exposición en torno a obras tales como *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*<sup>21</sup> en donde Derrida sintetiza una buena parte de lo que ha sido su desarrollo teórico en torno a la democracia por venir, y desde el cual es factible comprender sus aproximaciones para con la democracia que se encuentran presentes en obras como *Políticas de la Amistad*<sup>22</sup> y *El otro cabo. La democracia para otro día*<sup>23</sup>. También nos parece oportuno someter a revisión la obra *Y mañana qué*<sup>24</sup> en donde tras un diálogo con Elisabeth Roudinesco, Derrida desarrolla una serie de preguntas y alcances que tendría su propuesta de la democracia por venir.

## a) La democracia como consenso traslapado: la propuesta rawlsiana

Como lo expresáramos en los párrafos anteriores, la propuesta de democracia a la que arriba John Rawls a lo largo de sus trabajos se encuentra fundamentalmente expresada en su libro *Liberalismo Político*. En la citada obra, Rawls, además de responder a una serie de críticas que se han venido formulando a su apuesta teórica asociada a la “Justicia como Imparcialidad”<sup>25</sup>, centra la discusión en torno al carácter irrealista, que según sus detractores tendría su propuesta, acercando de esta manera su preocupación en torno al carácter más bien fáctico que asumirían los principios de justicia<sup>26</sup>, y desde donde es factible que nos aproximemos aquí a una definición de democracia en la propuesta rawlsiana.

Desde una perspectiva general, la democracia moderna para Rawls se caracteriza por presentar dos rasgos que a su juicio ameritan una reevaluación por parte de la filosofía. Por un lado, Rawls reconoce en la democracia moderna la existencia de una incompatibilidad de doctrinas comprensivas orientadas a la competencia<sup>27</sup>; y por el otro, la ausencia de un

<sup>21</sup> Derrida; Jacques: *Canallas*, Op cit. 2005.

<sup>22</sup> Derrida; Jacques: *Políticas de la...* Op cit. 1998.

<sup>23</sup> Derrida; Jacques: *El otro cabo. La democracia para otro día*. Op cit.

<sup>24</sup> Derrida; Jacques: *Y mañana...* Op cit. 2005

<sup>25</sup> Con dicho concepto Rawls busca sintetizar gran parte de su propuesta.

<sup>26</sup> A modo de esbozar para el lector los Principios de Justicia que constituyen el trabajo de Rawls en su Teoría de la Justicia, podemos reseñar: Primer principio: “cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás. Segundo principio: las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que: a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos. Tercer principio: las diferencias son sólo justificables si la diferencia de expectativas funciona en beneficio del hombre representativo peor colocado. Véase: Rawls; John: “Teoría de la Justicia.” Op cit.

<sup>27</sup> El carácter competitivo de doctrinas, Rawls lo reconoce en torno a la pluralidad de doctrinas que definen el escenario de la sociedad democrática moderna. A juicio de filósofo norteamericano, dicho carácter no es en sí mismo negativo, sino más bien, es “... el resultado normal del ejercicio de la razón humana dentro del marco de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático...” Rawls; John: *Liberalismo Político*. Op cit. Pág 12. De esta manera, la gravedad del escenario democrático moderno

consenso ciudadano en torno a tales doctrinas. En otras palabras, para Rawls estaríamos en presencia de una democracia carente de un lazo desde el cual fundamentar la vida democrática, cuya ausencia se ha expresado en el universalismo natural que ha asumido la soberanía popular en la conformación de las instituciones del Estado democrático, lo que ha determinado que la legitimidad de éste descansa en último término en la definición de mayorías representadas, acuñándose con ello, y desde su perspectiva, una justificación para las inequidades que le son propias a un sistema de esta naturaleza.<sup>28</sup>

A partir de lo anteriormente expuesto, el predominio que a juicio de Rawls ha asumido la soberanía popular en la democracia moderna, ha implicado el sacrificio y abandono de aquellos principios fundantes del proyecto democrático, los que bajo el predominio de la lógica de mayorías, han sido confinados a meros bienes sujetos a regateos y fríos cálculos de intereses. De esta manera para Rawls, la legitimidad de la democracia moderna se halla desdibujada y carente de un sustento político desde el cual sea posible proyectar y resguardar sus quimeras fundantes.

La solución que propone Rawls para limitar los efectos de la soberanía popular en el quehacer democrático, pasan por la definición de un proyecto que llama liberalismo político, cuyas características implican, por un lado, asumir los principios de justicia como el eje central de la vida democrática, constituyéndose éstos en síntesis del conjunto de principios propios de la democracia, y por tanto en el “contenido” fundamental del quehacer democrático, y por el otro, que dichos principios emanen de un constructivismo político que arribe a un consenso de doctrinas razonables que garanticen y regulen la vida pública.

En relación a la centralidad que asumen los principios de justicia en el proyecto democrático rawlsiano, el filósofo estadounidense justifica latamente su carácter sintetizador en su libro *Teoría de la Justicia*. Al respecto en la citada obra, Rawls se esfuerza por demostrar cómo bajo el predominio de la interpretación utilitaria e intuicionista los principios de libertad e igualdad en tanto fundamento de toda democracia quedan confinados al predominio que asumen los principios de elección, maximización y prioridad, no garantizándose genuinamente de esta manera en dichas interpretaciones el proyecto democrático.

En virtud de lo anterior se explica que Rawls se aventure en la citada obra en demostrar, cómo en una sociedad bien ordenada los principios fundantes de la democracia se encuentran resguardados a partir de la definición de una concepción pública de la justicia, en donde “...las libertades básicas se dan por sentadas, y los derechos, asegurados por la justicia, no están sujetos al regateo político ni al cálculo de intereses sociales.”<sup>29</sup>

De esta manera se trata de una sociedad en la que: “...1) cada cual acepta y sabe que los demás aceptan los mismos principios de justicia, y 2) las instituciones sociales básicas satisfacen generalmente estos principios y se sabe generalmente que lo hacen.”<sup>30</sup> El problema para Rawls surge, sin embargo, cuando concluye que dicha sociedad no existe,

para Rawls está en la incompatibilidad de doctrinas que compiten entre sí. Es decir, la ausencia o falta de un sustrato común desde donde se defina el quehacer político-democrático.

<sup>28</sup> Respecto a este punto, Rawls, en su *Teoría de la Justicia* afirma: “...Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos se vuelva justa por el hecho de que un mayor bien es compartido por otros...la justicia no está sujeta a regateos políticos ni al cálculo de intereses sociales...” Rawls; John: “*Teoría de la Justicia*.” Op cit. Pág. 17.

<sup>29</sup> Rawls; John: *Teoría*...Op cit ant. Pág. 39.

<sup>30</sup> Rawls; John: *Teoría*...Op cit ant. Pág. 18.

toda vez que “...las sociedades existentes rara vez están, en este sentido bien ordenadas, ya que usualmente está en discusión lo que es justo y lo que es injusto. Los hombres están en desacuerdo acerca de cuáles principios debieran definir los términos básicos de su asociación.”<sup>31</sup>

A partir de lo antes expresado resulta comprensible el interés de Rawls en su libro *Liberalismo Político*, por explicar las condiciones y características a partir de las cuales fuera posible aproximarse a la concreción de dicha sociedad justa y bien ordenada. Al respecto, el filósofo norteamericano orienta la discusión en el citado libro en torno a las siguientes interrogantes: “...[y]¿Cómo es posible que pueda existir a través del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales profundamente dividida por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables, aunque incompatibles entre sí?[...]¿cuáles son los términos justos de cooperación social entre ciudadanos que se caracterizan por ser libres e iguales, pero están divididos por un profundo conflicto doctrinal?”<sup>32</sup> Para dar respuesta a estas preguntas, Rawls acuña dos importantes conceptos a partir de los cuales se esfuerza por explicar los mecanismos y procedimientos que permitan arribar a dicha sociedad ordenada. Nos referimos al constructivismo político y al consenso traslapado.

En relación al primero de ellos, Rawls explica que la definición de los principios de justicia que han de asumirse en una sociedad justa y bien ordenada han de ser producto de una construcción en la que participen “...agentes racionales, en su papel de representantes de ciudadanos y sujetos a condiciones razonables, seleccionen los principios para regular la estructura básica de la sociedad.”<sup>33</sup> De esta manera con dicho concepto Rawls busca responder a otro de los conceptos paradigmáticos de su obra, como lo es la llamada “posición original”<sup>34</sup>, que en tanto constructo teórico ideal había sido duramente criticado por sus detractores.

En efecto, el carácter participativo que Rawls reconoce en el constructivismo político se explica a raíz del carácter inclusivo con que el filósofo norteamericano concibe el liberalismo político. Al respecto, Rawls sostiene que el pluralismo es propio del liberalismo político, y que éste nace del libre ejercicio de la razón que ha de garantizarse en toda sociedad democrática. Sin embargo, también enfatiza que el liberalismo político se sustenta sobre la base de un pluralismo de doctrinas razonables, entendiendo por razonable la disposición de toda persona a “...proponer y acatar los términos justos de cooperación social entre iguales, y su reconocimiento de la anuencia a aceptar las consecuencias de la carga del juicio...”<sup>35</sup>

<sup>31</sup> Rawls; John: Teoría... Op cit ant. Pág. 19.

<sup>32</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op cit. Pág. 19.

<sup>33</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op cit ant. Pág. 104.

<sup>34</sup> La Posición Original es un artilugio al que recurre Rawls para dar cuenta de la existencia de perspectivas morales detrás de la conducta humana, y de esta manera explicar el hecho de que todo hombre poseería un sentido de la justicia. Para dar cuenta de este proceso, Rawls rescata de la tradición filosófica el concepto de “velo de la ignorancia”, tras el cual los individuos despojados de toda certidumbre respecto de su vida, orientarían sus preferencias por aquellos principios de políticos que garantizaran una mejor vida para todos (Principios de Justicia), evidenciándose con ello, a juicio de Rawls, cómo los puntos morales, y por tanto justos, es posible reconocerlos en la conducta humana. “...Así pues, aunque la concepción de la posición original es parte de la teoría de la conducta, no se deduce de ello en modo alguno que existan en la realidad situaciones que se le parezcan. Lo que es necesario es que los principios que serían aceptados en tal situación desempeñen su papel en nuestro razonamiento y conducta morales.” Rawls; John: Teoría... Op.cit. Pág 121.

<sup>35</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op cit ant Pág. 105.

Es decir, el criterio de razonabilidad queda expresado en un criterio de aceptabilidad que emana de una cuidadosa reflexión propia de la razón práctica.<sup>36</sup>

Desde la perspectiva antes apuntada, el constructivismo político como paso necesario para la definición de principios de justicia que sirvan de sustento a una sociedad bien ordenada, se caracteriza por establecer un consenso previo, que Rawls llama traslapado, en el que participan aquel conjunto de doctrinas que no se opondrían al establecimiento de acuerdos básicos vinculados a la centralidad que han de asumir los principios de justicia en la definición y organización del Estado.

De esta manera, un hecho decisivo en el constructivismo político es la idea de un pluralismo razonable. Al respecto, Rawls justifica dicha limitación al pluralismo señalando que “...el pluralismo razonable no es una condición desafortunada en la vida humana, como podríamos considerar al pluralismo en sí, pues éste permite doctrinas que son, no sólo irracionales, sino insensatas y agresivas,<sup>37</sup> ante lo cual la razonabilidad se constituiría en sí misma en un resguardo y garantía para el proyecto democrático.

En relación al segundo concepto a partir del cual Rawls busca explicar el establecimiento de los principios de justicia, y que denomina como consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables, el filósofo norteamericano explica que en tal consenso las doctrinas participantes no renuncian a sus particularidades, sino más bien cada una adhiere a la concepción política contenida en los principios de justicia desde su particular punto de vista. De esta manera Rawls explica que “...la unidad social se basa en un consenso sobre la concepción política; [en donde la estabilidad]... es posible cuando las doctrinas que conforman el consenso son afirmadas por los ciudadanos políticamente activos y cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales.”<sup>38</sup>

Desde la perspectiva anteriormente expuesta, el consenso traslapado en tanto acuerdo político básico reclama la adhesión de cada ciudadano con vistas a la estabilidad y legitimidad del conjunto de instituciones y determinaciones que emanen de dicho acuerdo. Respecto a este punto, Rawls apela a la razonabilidad con que se debe alcanzar dicha adhesión, sosteniendo al respecto que ésta debe alcanzarse no a partir de una imposición, sino más bien “...apelando a la razón de cada ciudadano...”<sup>39</sup> tarea a la que se deben orientar los partidos políticos en la vida fáctica.<sup>40</sup>

De acuerdo a lo hasta aquí expuesto, el proyecto democrático de Rawls se caracteriza por la centralidad que asume la justicia en la conformación del Estado democrático. Desde

<sup>36</sup> A juicio de Rawls, y con ello siguiendo íntegramente a Kant, el establecimiento de los principios de Justicia forman parte de un quehacer propio de la razón práctica en tanto ella nos dicta las normas de comportamiento en nuestra vida pública o política. De esta manera, Rawls limita el accionar de la razón individual y egoísta a la esfera de “lo privado”, buscando responder con ello a las críticas que se le habían formulado en torno al carácter aséptico de su propuesta.

<sup>37</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op cit Pág. 146.

<sup>38</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op cit ant. Pág. 137.

<sup>39</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op cit ant Pág. 145.

<sup>40</sup> Respecto a este punto llama la atención el rol que le atribuye Rawls a la actividad de los partidos políticos. Si nos detenemos en ella resulta claro reconocer que desde la perspectiva rawlsiana los partidos políticos representan no sólo intereses de grupos, sino que ellos mismos se constituirían en representantes del consenso producido en torno a los principios de justicia, en guardianes del equilibrio, en depositarios de cierta conciencia ética desde la cual se interpela a la razón de cada individuo (ciudadano).

la perspectiva anteriormente expuesta, en la propuesta de Rawls los principios de justicia asumen un universalismo natural que se justifica a juicio del autor a partir del simple hecho de que todo ciudadano racional estaría de acuerdo en suscribir la centralidad que asume la justicia, todos ellos “...entienden la necesidad de disponer de un conjunto característico de principios que signen derechos y deberes básicos y de determinar lo que consideran la <sup>41</sup> distribución correcta de las cargas y beneficios de la cooperación social...” Sin embargo, dicho sentido común no es suficiente para garantizar los principios de justicia, se hace necesario que éstos formen parte de una necesaria construcción en la que han de participar la diversidad de doctrinas comprensivas presentes en una comunidad, las que a partir de lo que Rawls llama razonabilidad, suscribirán un acuerdo básico desde donde se interpretarán y definirán las instituciones sobre las cuales se hará operativo el Estado democrático. Este consenso, sin embargo, no erradica de la vida pública el pluralismo, sino que por el contrario es condición *sine qua non* para el liberalismo político hacerse operativo desde un pluralismo razonable de doctrinas comprensivas, a partir de las cuales se aspira a la identificación de cada ciudadano con vistas a la estabilidad y proyección del proyecto político de fondo.

Tras esta breve síntesis de la concepción democrática de Rawls, creemos estar en condiciones de plantear algunas observaciones respecto a los alcances que en ella asume el llamado paradigma deliberativo. En primer lugar, y como ya lo estableciéramos en la *Introducción* a este trabajo, es característico del paradigma deliberativo apelar a un fortalecimiento del proyecto democrático desde una visión amenazada con que se evalúa el proyecto democrático. En el caso de Rawls dicha amenaza se encuentra formando parte del sacrificio y desdibujamiento que asumen los principios fundantes del proyecto democrático moderno. En efecto, como lo intentara demostrar Rawls a lo largo de su obra, el predominio de las interpretaciones utilitaristas e intuicionistas se ha expresado en un fortalecimiento del principio de soberanía popular, y con ello la justificación para el conjunto de inequidades que se desprenden de un Estado democrático que se define desde las mayorías.

Por otro lado, el carácter deliberativo de la propuesta rawlsiana se desprende de dos conceptos paradigmáticos en su obra. Nos referimos al constructivismo político y al consenso traslapado, en los cuales la deliberación expresada en un pluralismo doctrinario se constituye en uno de los pilares desde donde se legitima el Estado democrático, y desde donde es factible arribar a acuerdos al interior de una comunidad política. En efecto, desde la perspectiva de Rawls la definición de los principios de justicia pasan por la participación activa de la diversidad de doctrinas comprensivas presentes en un cuerpo social, las que orientadas a alcanzar un acuerdo, no se verán, sin embargo, privadas de sus particulares puntos de vista a partir de los cuales aspiran a identificar a los ciudadanos.

En este último punto nos topamos con una dimensión moral, que desde la perspectiva de Mouffe<sup>42</sup> es característica de las propuestas deliberativas. En efecto, y como ya lo estableciéramos en los párrafos anteriores, el liberalismo político es partidario de un pluralismo razonable, es decir, limitado a aquel conjunto de doctrinas comprensivas que a juicio de Rawls no se opondrían al establecimiento de principios de justicia en la conformación del Estado democrático, es decir, a aquel conjunto de doctrinas “buenas” y dispuestas a salvaguardar fundamentos en los que descansa el proyecto democrático.

---

<sup>41</sup> Rawls; John: Teoría... Op Cit Pág. 19. Desde este punto de vista así como Kant consideraba que todo individuo poseía buena voluntad, en Rawls también existe una concepción similar, en el sentido de que para el filósofo norteamericano todo individuo desde su razón práctica comprendería la necesidad de centrar la vida pública desde la justicia.

<sup>42</sup> Mouffe; Chantal: En torno a lo...Op Cit.



En relación a este carácter moral que se reconoce en la propuesta rawlsiana, surge imperativamente la interrogante en torno a cómo establecer un acuerdo verdaderamente democrático excluyendo a aquellas doctrinas irracionales insensatas y agresivas de lo que Rawls llama la “posición original”, o dicho de otra manera, ¿es democráticamente plausible proyectar la democracia desde la exclusión? ¿Hasta qué punto no estaríamos aquí nuevamente ante una dictadura de mayorías que se auto-perciben como poseedoras de los principios democráticos? ¿Cuál es el estatus sobre el cual se afirman dichas doctrinas comprensivas razonables para afirmarse como democráticas? ¿No hay aquí acaso un ejercicio de violencia expresada en exclusión por parte de estas doctrinas comprensivas? ¿O la violencia forma parte de toda conformación de un Estado democrático?

Sin lugar a dudas que muchas de estas interrogantes no se encuentran expresamente tematizadas en la obra de Rawls, sin embargo, si nos aventuramos en una interpretación de la propuesta rawlsiana es posible arribar a algunas respuestas. En primer lugar, en lo que respecta a la exclusión como mecanismo de construcción democrática, es factible señalar que en la obra del filósofo norteamericano dicho mecanismo se halla formando parte de lo que él llama constructivismo político. En efecto, con el citado concepto Rawls no sólo quiere dar cuenta del carácter construible y participativo con que deben ser asumidos los principios de justicia en la conformación del Estado democrático, sino también en él se señalan las condiciones con que debe operar dicha construcción, reconociéndose en ella la discusión entre “lo racional” y “lo razonable” con que Rawls pretende justificar la exclusión de un pluralismo “a secas” del proyecto liberal. A juicio de Rawls, no se debe considerar negativo para la democracia la limitación del pluralismo doctrinario en “lo razonable”, este último, a su juicio, es una característica propia de la dimensión pública o política, en la que en nuestra condición de iguales nos encontramos con personas “...dispuestas a proponer principios y normas como términos justos de cooperación y cumplir con ellos de buen grado, si se les asegura que las demás personas harán lo mismo...”<sup>43</sup> Es decir, para Rawls “lo razonable” se funda en la razón práctica, y corresponde a aquella dimensión ética fundada en el “otro” por la que nos movemos en nuestra vida social. Desde esta perspectiva, y a juicio del filósofo norteamericano, el apelar a la razonabilidad no implica una exclusión, sino más bien una delimitación de lo público en un ámbito colectivo y no individual.

La apelación a una esfera estrictamente pública desde donde se deben interpretar los alcances del constructivismo político, se constituye en la respuesta mediante la que Rawls pretende justificar su propuesta ante la opinión crítica de sus detractores. En torno a dicha salida, y en virtud del carácter moral que reconocíamos en la propuesta rawlsiana que aquí veníamos discutiendo, es factible señalar que si bien es cierto que toda interpretación que se haga en torno al liberalismo político se ha de circunscribir a una dimensión estrictamente pública, no deja de ser menos cierto que detrás de ese mecanismo, se velan una serie de procedimientos que en nombre de una pretendida moralidad terminan por pervertir una serie de principios en los que descansa el proyecto democrático. Sobre este punto volveremos en el capítulo segundo.

Ahora bien, y desde la perspectiva hasta aquí señalada, el carácter deliberativo fundado en el pluralismo razonable que defiende Rawls, se caracteriza por apelar a un ámbito de “lo público”, el que en virtud de sus características limita el accionar de “lo racional” y maximizador, propio de la esfera individual, y sólo se circunscribe a aquellos temas de interés común, como lo serían la necesidad de establecer principios de justicia en la conformación del Estado democrático. Es decir, la deliberación rawlsiana ocurriría en torno a aquellos temas que son de incumbencia de lo que más adelante llama razón pública.

---

<sup>43</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op Cit Pág. 67.

Sin embargo, y siguiendo a Rawls, eso no implica una erradicación de la esfera individual, racional, y por tanto de lo que comúnmente se entiende por pluralismo. Al respecto, Rawls sostiene que dicho pluralismo debe ser resguardado por el Estado democrático en tanto éste es producto del libre razonar que caracteriza a todo espacio de libertad como lo es la democracia, sin embargo, las temáticas que son de incumbencia de esta racionalidad son de naturaleza diferente, y están referidas al conjunto de aspiraciones y necesidades individuales.

La necesaria delimitación en esferas públicas y privadas a partir de la cual Rawls busca defender los alcances de su propuesta, no aclaran satisfactoriamente la no contaminación de ambas esferas en la vida fáctica. En efecto, ¿cómo prever que el interés individual, racional y egoísta no contravenga en una circunstancia histórica determinada el acuerdo básico y razonable? La respuesta de Rawls a esa interrogante consiste en que es tarea de las doctrinas comprensivas razonables apelar a la razón de cada ciudadano para ajustar los intereses individuales a los intereses comunes, lo que no es otra cosa que apelar a la buena voluntad que existe en cada individuo. En relación a este punto es posible reconocer que a juicio de Rawls, la publicidad que asumen aquellas temáticas vinculadas a los principios de justicia, y que las doctrinas comprensivas razonables deben resguardar, se expresa fácticamente en una tarea que han de asumir los partidos políticos.

En efecto, bajo la perspectiva rawlsiana los partidos políticos se constituirían en un elemento decisivo en el desarrollo de una sociedad justa y bien ordenada, toda vez que es de su incumbencia el convencer a cada persona, a cada ciudadano, de la necesidad de situarse en la esfera de *“lo público”*, lo que de paso reclama también la existencia de ciudadanos comprometidos y participantes en aquella esfera de *“lo público”*. Desde esta perspectiva, la definición de una sociedad justa y bien ordenada en donde los principios de justicia asuman centralidad en la conformación del Estado democrático, penden del funcionamiento y legitimidad de los partidos políticos, así como también de la activa participación ciudadana.

Como se desprende del párrafo anterior, el proyecto rawlsiano circunscribe la democracia a un conjunto de procedimientos institucionales en donde la posibilidades de expresión y acción de actores cotidianos se ve condicionada al cumplimiento del requisito de publicidad, todo lo cual viene a cerrar posibilidades reales de disenso, diversidad y confrontación sobre las cuales se ha venido hilvanando el proyecto democrático durante la modernidad. De esta manera, podemos sostener que a partir del privilegio de *“lo institucional”* se termina por desdibujar la dimensión de *“lo político”*, es decir, la presencia de individuos reales, con intereses propios o de grupo además de desempeñar una mera utilidad teórica en tales apuestas, aparecen exorcizados de toda subjetividad que pudiese expresarse en la definición de disensos a partir de los cuales fuera posible dismantelar la endeble arquitectura democrática.

En relación al segundo concepto a partir del cual Rawls busca fundamentar su propuesta, es decir, el consenso traslapado, nos parece oportuno sostener que éste desempeña un rol importante no sólo en la conformación, sino también en la estabilidad y legitimidad que ha de asumir la esfera pública. En efecto, desde la perspectiva de Rawls, dicho consenso fundado en la razonabilidad de las doctrinas comprensivas asegura la centralidad de los principios de justicia en las instituciones del Estado, y desde él se limitan las amenazas que pudiesen atentar contra la proyección y estabilidad del sistema democrático.

Desde la perspectiva anteriormente apuntada, la actividad deliberativa queda sujeta a un conjunto de valores políticos exentos de egoísmo y surgidos desde la razonabilidad

presente al interior de cada doctrina y de cada individuo. De esta manera, las diferencias de interpretación que pudiesen surgir en la vida fáctica en torno a los principios de justicia serían no sólo mínimas, sino que a juicio de Rawls, ellas deberían saldarse en función de dichos principios o valores que animan la vida pública, en el entendido de que los contenidos morales, filosóficos y religiosos presentes en la vida social han quedado excluidos del acuerdo, y por tanto no se constituyen en fuente desde donde interpretar el acuerdo político.

De esta manera, para Rawls la actividad deliberativa asume un carácter deontológico que se expresa en la definición de principios de justicia a los que adhieren el conjunto de doctrinas comprensivas razonables presentes en una comunidad, cuya facticidad representada por los partidos políticos y por la militancia comprometida de los ciudadanos se encuentra orientada al cumplimiento de dicho deber ficticiamente producido tras el acuerdo.

Respecto a este carácter deontológico que asume la actividad deliberativa, creemos oportuno preguntarnos en torno a los alcances que tendría esta propuesta para el quehacer de "lo político". En efecto, ¿es posible concebir una democracia en donde la diversidad y disenso queden relegados a la esfera de lo individual?

## **b) La democracia como acuerdo comunicativo: la propuesta habermasiana.**

Como lo expresara en la *Introducción* de este trabajo, la revisión de la propuesta democrática de Habermas se circunscribirá fundamentalmente en torno a dos de sus emblemáticas obras: *Facticidad y Validez* y *La Ética del Discurso*. Si bien es cierto que no estamos en condiciones de aseverar que la propuesta democrática a la que arriba Habermas se encuentra contenida sólo en tales obras, no deja de ser menos cierto que en ellas es donde se puede reconocer un tratamiento más directo sobre la democracia y sus alcances fácticos.

En el caso de *Facticidad y Validez* el filósofo alemán busca dar cuenta de las debilidades que presenta en el mundo contemporáneo el sistema normativo de derecho, el que a juicio de Habermas, se origina en una tendencia a la des-formalización y materialización del derecho, perdiendo con ello éste la garantía de imparcialidad y por tanto de justicia.

Desde una perspectiva más bien política, que es la que aquí nos interesa, la tendencia a la materialización que vislumbra Habermas en el sistema de derechos, se expresa en el hecho de que el Estado de derecho se ha terminado por expresar en una programación jurídica finalista, ligada a un Estado social en la que Habermas reconoce una tensión entre la facticidad social de los procesos políticos y la validez de la autocomprensión normativa del Estado de derecho, lo que en términos concretos se expresa en una confinación del derecho al mero cumplimiento de un papel coactivo y coercitivo carente de significado, y por tanto de legitimidad del conjunto de reglas e instituciones que conforman el Estado de derecho. La falta de ese principio de adhesión y significado que subyace en el derecho y en su orden, el Estado de derecho, se constituyen de esta manera para Habermas, en el

origen de la deslegitimización del régimen político, y con ello de la democracia, como forma de gobierno ampliamente asumida en el mundo contemporáneo.<sup>44</sup>

Para desarrollar la tesis antes reseñada, Habermas, junto con presentar en *Facticidad y Validez* el desarrollo que ha venido experimentando la teoría democrática, da cuenta del conjunto de escollos que ésta deja sin resolver, y que a su juicio, se constituyen en antecedentes para validar su propuesta de una democracia deliberativa fundada en una teoría del discurso.<sup>45</sup>

De esta manera resulta comprensible que en el citado texto, Habermas, pase revisión a los diversos desarrollos teóricos que se orientan al estudio y comprensión de la democracia, concluyendo que ni las teorías empiristas y los modelos normativos son capaces de establecer un nexo robusto que permita dilucidar los conflictos existentes entre facticidad de los procesos políticos y la validez del Estado de derecho, siendo ello la fuente que le permite a Habermas explicar la endeble adhesión y significado que en la actualidad caracteriza a la democracia, así como también, la ausencia de mecanismos de resolución de conflictos dentro del mismo derecho.

En el caso de las teorías empiristas que revisa el filósofo alemán, éste concluye que sí bien es cierto que éstas “...no ignoran la impregnación normativa del poder político articulado en términos de derecho, ... [éste queda reducido] a poder social...”<sup>46</sup> perdiendo de esta manera el poder político todo el vigor necesario para explicar por sí mismo las razones para respetar las reglas del juego democrático. De esta manera resulta comprensible, a juicio de Habermas, que las teorías empiristas se vean en la obligación de acuñar explicaciones auxiliares que permitan legitimar la validez del derecho en los procesos políticos,<sup>47</sup> las que, sin embargo, terminan siendo en sí mismas insuficientes toda vez que ellas se fundan en una eliminación del “...sentido genuinamente normativo que la comprensión intuitiva de la democracia parece sin duda implicar.”<sup>48</sup>

En el caso de los modelos normativos de democracia, y más específicamente los desarrollos teóricos liberal y republicano que revisa Habermas, el filósofo alemán sostiene que en ambos existen dificultades asociadas a la comprensión asignada al proceso político democrático, el que por sí mismo no es capaz de explicar satisfactoriamente la legitimidad del Estado y de la Ley. En el caso del liberalismo, sostiene Habermas, la política asume un rol de concreción de la expectativa privada, mientras que en la interpretación republicana la

---

<sup>44</sup> Con ello Habermas no hace más que reconocer su proximidad hacia las teorías normativistas por sobre las interpretaciones empiristas del Estado y la democracia, aludiendo, sin embargo, que las primeras requieren de un re-enfoque que les permita subsanar sus “vacíos”, y con ello responder a las tensiones que se registran entre facticidad y validez de los procesos sociales.

<sup>45</sup> El interés habermasiano en lo que se ha pasado a llamar “giro lingüístico”, se explica por que para el filósofo alemán “sacar a la luz” el sustrato comunicativo en el que descansa el derecho y la política, permite resolver los conflictos que se evidencian en la vida fáctica, y de esta manera asumir la democracia desde una racionalidad procedimental.

<sup>46</sup> Habermas; Jürgen: *Facticidad y Validez* Op cit. Pág. 365.

<sup>47</sup> Tales como la “aceptancia” y el miedo a ser minoría que en tanto artilugios no logran resolver la pregunta habermasiana en torno a la legitimidad del derecho y del Estado de Derecho. Para una discusión pormenorizada al respecto, véase: Habermas; Jürgen: Op cit. Ant. Págs. 366-367.

<sup>48</sup> Es decir, a juicio de Habermas, dichos mecanismos compensadores terminan por desconocer la fuerza misma en la que descansa el derecho, y que dice relación con la legitimidad de la norma. Habermas; Jürgen: Op cit. Ant. Pág. 371.

política asume no sólo un rol mediador de intereses, sino también socializador del conjunto de voluntades que conforman la comunidad política.<sup>49</sup>

Desde la perspectiva antes reseñada, tanto el liberalismo como el republicanismo ofrecen respuestas normativas desde las cuales el derecho asume un rol nuclear en la conformación de la dimensión política. Sin embargo, como lo establece Habermas, en dichos desarrollos teóricos la legitimidad del Estado y de la ley son asumidas desde categorías, que por una parte apelan a un sujeto global capaz de autodeterminarse, o bien, al imperio anónimo de las leyes donde existen sujetos particulares que compiten entre sí, quedando de esta manera en evidencia a juicio de Habermas que ambas propuestas no son capaces de responder desde sí mismas a cómo se obtiene la legitimidad de la ley.<sup>50</sup>

A pesar de que Habermas no reconoce en la teoría política contemporánea indicios robustos que permitan explicar a partir de argumentos racionales el por qué se ha de aceptar una norma en una sociedad compleja, el filósofo alemán argumenta que bajo las actuales características de una sociedad compleja<sup>51</sup> es posible definir una asociación discursiva de miembros libres e iguales que le permite hacer realidad su propuesta de democracia deliberativa. Es decir, a juicio de Habermas el contexto actual ofrece condiciones a partir de las cuales sea posible implementar su propuesta teórica, cuyo reconocimiento y comprensión, sin embargo, requiere de un cambio de paradigma desde donde situar el quehacer propio de lo político y la democracia.

De esta manera nos topamos aquí con la idea central que ha definido el pensamiento habermasiano, y que guarda relación con el agotamiento del paradigma de la conciencia o del sujeto, y la necesidad de replantear la mirada y comprensión del mundo desde un paradigma intersubjetivo o comunicativo. La necesidad que a juicio de Habermas justifica el cambio de paradigma, se relaciona con la incapacidad que ha venido manifestado el paradigma de la conciencia para resolver una serie de tensiones, y que desde su perspectiva, se constituyen en la fuente desde donde es posible explicar el conjunto de tensiones que revisa en su trabajo *Facticidad y Validez*, y que en el caso de la democracia se reflejan en la temática referida a la legitimidad de los procesos e instituciones en las que se ampara el proyecto democrático.

Desde la perspectiva de Habermas el reconocimiento y comprensión del paradigma intersubjetivo en el mundo contemporáneo, pasa por situarse dentro de un contexto fáctico preciso en donde la definición de una asociación de miembros libres e iguales se comprenda e implemente desde un procedimiento discursivo y no jurídico de la regla de mayoría, es

<sup>49</sup> Es decir, lo que extraña Habermas en ambos casos es el condicionamiento al que se ve sometido la ley en ambos desarrollos, y con ello a la ausencia de una concepción autónoma e incondicionada que explique por sí misma la validez de la norma y del orden que de ella emana.

<sup>50</sup> Desde esta perspectiva evidenciamos aquí una contundente crítica de Habermas hacia aquellos desarrollos teóricos. Siguiendo a Kant, Habermas cuestiona el carácter condicionado que asume el derecho, y por tanto la política, en la interpretación liberal y republicana, y se orienta a la búsqueda y definición de un sistema de derechos fundado en la incondicionalidad que desde sí mismo pueda resolver el conjunto de desafíos, tareas y problemas que se evidencian en la vida fáctica.

<sup>51</sup> Con el concepto de sociedad compleja, Habermas sigue íntegramente lo que Robert Dahl entiende por ella en *Democracy and its Critics* (1989) cuando señala corresponden a comunidades cuya sociedad se caracteriza por ser moderna, dinámica y pluralista. Es decir, de sociedades que tras sendos procesos de modernización presentan indicadores comunes tales como: "...renta per capita relativamente alta, crecimiento a largo plazo del producto social, una forma de producción centrada en la economía de mercado con una progresiva disminución de la importancia relativa de los sectores primario y secundario, un grado relativamente alto de urbanización, alto nivel de formación, mortalidad infantil en descenso, creciente expectativa media de vida, etc." Habermas; Jürgen: Op cit. Pág 395.

decir, que se sitúe en todo momento en un nivel discursivo de debate público.<sup>52</sup> Desde esta perspectiva, la política deliberativa no requiere de una aparatosa implementación, así como tampoco de un artilugio que termine trayéndola desde afuera de la realidad social, sino más bien se trata de develar su existencia en sociedades complejas en donde las ideas e instituciones deliberativas ya se encuentran presentes.

Para dar cuenta de lo anterior, Habermas recurre al modelo ideal de deliberación propuesto por Robert Dahl el que en sus aspectos pragmáticos puede también ser entendido como un procedimiento para la toma de decisiones bajo un régimen democrático. Si bien es cierto que es el propio Dahl quien duda de que exista una sociedad que cumpla rigurosamente con los cinco requisitos<sup>53</sup> que definen su modelo ideal de deliberación, Habermas reconoce en ellos una proximidad de lo que ocurre en sociedad complejas, incorporando a ellos, sin embargo, una perspectiva intersubjetiva que desde el lenguaje de cuenta de la existencia de dichas condiciones, asumiendo éstas en el esquema habermasiano un carácter “innato” o cultural, que en términos fácticos se expresa en una distribución policéntrica del poder y en la existencia de una cultura política apoyada en patrones de socialización en sociedades complejas.

A partir de lo antes expresado, Habermas no sólo logra dar cuenta de la existencia de condiciones favorables para la implementación de la democracia deliberativa en sociedades complejas, sino también, con ello aporta un nuevo antecedente para la comprensión de su propuesta. En efecto, el carácter cultural o innato que asumen los cinco requisitos bajo la perspectiva intersubjetiva acuñada por Habermas, permiten reconocer dos dimensiones en la democracia. Por un lado tenemos al conjunto de instituciones, normas, valores que se encuentran implícitos en los cinco requisitos, y que a juicio de Habermas no pasan de ser formas rutinarias de entendimiento creadas por la conciencia, por el otro, la existencia cuasi-natural de una cultura política orientada al entendimiento y la mantención del sentido comunitario desde el lenguaje, siendo ésta última la dimensión desde donde Habermas sitúa la existencia de su proyecto deliberativo.

Desde la perspectiva anterior, la democracia deliberativa se nos presenta como un proyecto que no rompe con la institucionalidad en la que ha venido descansando el proyecto democrático, sino más bien, como una alternativa que viene a corregir la principal falencia imputada por Habermas, como lo es la ausencia de dispositivos solucionadores de conflicto que resguarden a la democracia, y que se expresaría en el hecho de que cuando fallan o fracasan las normas sociales, valores u otras instituciones, la política y el derecho tendrían la posibilidad de elevarse por sobre ellas y apelar a estos procesos cuasi-naturales de solución de problemas. Es decir, a la democracia como deliberación.

A partir de lo anteriormente expresado, la política deliberativa defendida por Habermas, estaría presente en la red de discursos y formas de negociación cuya finalidad se orienta a la solución racional de cuestiones estancadas en la integración funcional, moral y ética propia de las sociedades complejas. De esta manera, la democracia deliberativa puede resolver los conflictos propios de la facticidad social de los procesos políticos y la validez de la autocomprensión normativa del Estado de derecho, y que en términos generales se

<sup>52</sup> Tras el interés manifiesto de Habermas de situar su planteamiento teórico en un contexto fáctico concreto, puede ser entendido como un deseo de querer esquivar críticas de la que ya han sido objeto otros desarrollos teóricos, con el de Rawls, a quien, en otros aspectos, se le cuestionó las nulas posibilidades de realización de sus postulados.

<sup>53</sup> 1.- Inclusión de todos los afectados. 2.- Oportunidades iguales de participación y oportunidades eficaces de participación. 3.- igual derecho a voto en las decisiones. 4.- Igualdad en el derecho a la elección de temas. Y 5.- Situación que permita una comprensión articulada de la materia necesitada de regulación y de los intereses en conflicto. Habermas; Jürgen: Op cit. ant. Pág. 394.

expresa en la pregunta, ¿cómo en sociedades complejas los individuos fueran capaces de comprender la legitimidad del orden jurídico y por tanto del Estado y de la democracia?

De esta manera, bajo la perspectiva deliberativa el espacio político gozaría de un terreno neutral capaz de resolver conflictos mediante el entendimiento y los vínculos ilocucionarios que es capaz de crear. Asumiendo de aquí la intersubjetividad un carácter arbitral y resguardador del proyecto democrático, de cuya fuerza integradora emanaría tanto la formación de la opinión pública como de voluntad pública, a partir de procesos en los que es factible distinguir tanto una esfera formal como informal. En lo que respecta a la dimensión formal, Habermas reconoce que la conformación de la opinión y voluntad pública, expresada en deliberaciones con fines decisionales, estaría en el conjunto de procedimientos y presupuestos comunicativos institucionalizados en el parlamento. Mientras que la dimensión informal, de carácter estrictamente deliberativo, estaría representada por las estructuras espontáneas de la sociedad en donde se decantan las temáticas que pasarán a las instancias decisionales o formales.

Con la finalidad de hacer comprensible la exposición del proyecto democrático habermasiano, parece conveniente partir por presentar los alcances que asumirían para esta tesis el cambio de paradigma por el que aboga Habermas, y cuyos fundamentos teóricos se encuentran sintetizados<sup>54</sup> en su trabajo de la *Ética del Discurso*.

Desde la perspectiva habermasiana asistimos en la actualidad a "...una especie de pluralismo interpretativo que afecta a la visión del mundo y a la comprensión de uno mismo [...] Esta multiplicidad de perspectivas interpretativas es la razón por la cual el significado del principio de universalización no queda suficientemente agotado por ninguna reflexión monológica a partir de la cual las máximas serían aceptables, desde mi punto de vista, como ley general..."<sup>55</sup> lo que de una u otra manera podría ser sorteado desde la perspectiva defendida por Habermas a partir de una disposición al diálogo inclusivo y orientado al consenso.

De esta manera, es en la concepción intersubjetiva defendida por el filósofo alemán, desde donde es posible alcanzar "...la universalización de todos los intereses implicados..."<sup>56</sup>

Los fundamentos de dicha concepción se encuentran en el reconocimiento de un principio de discurso alojado en el lenguaje, y que desde el discurso práctico posibilita acuñar normas consensuadas que terminan por garantizar la vida democrática.

En este sentido, Habermas reconoce la existencia de un dispositivo ético alojado en el seno del discurso práctico, que desde una autoreferencialidad o subjetividad es capaz de dar cuenta de una referencialidad común. Es decir, el espacio público es concebido bajo la perspectiva habermasiana como una entidad que se sustenta desde un modelo dialógico, en el que la capacidad de autolegislación de los ciudadanos- desde donde opera en la autonomía pública- se hilvana u organiza a partir de un principio de discurso que es capaz

---

<sup>54</sup> El trabajo *La Ética del Discurso y la Cuestión de la Verdad* es, sin lugar a dudas, una exposición sintética de los ejes sobre los que Habermas hilvana su propuesta intersubjetiva, y desde nuestro punto de vista razón suficiente para seguir desde allí su apuesta comunicativa. Ahora bien, dichas ideas se encuentran profundizadas en su conocido trabajo *Teoría de la Acción Comunicativa* Ediciones Taurus, Madrid, 1988. Y en *Verdad y Justificación* Ediciones Trotta, Madrid, 2002.

<sup>55</sup> Desde ese punto de vista, habría que situarse fuera del paradigma de la conciencia o del sujeto para superar dichas dificultades asociadas a la posibilidad de configurar un imperativo categórico. Habermas; Jürgen: *La Ética del Discurso...* Op cit. Pág. 23.-

<sup>56</sup> Habermas; Jürgen: Op cit. ant. Pág. 24.-

de dar cuenta de un contenido ético fundamental desde donde es posible organizar la vida pública.

Dicha referencialidad común es posible, a juicio de Habermas, por que la autoreferencialidad se encuentra formando parte de un complejo proceso individualizador que ocurre dentro de los cánones del proceso socializador. En efecto, para el filósofo alemán, tras este último proceso la voluntad y libertad subjetiva aparecen interpenetradas en una “...comunidad inclusiva y autolegisladora de individuos libres e iguales, que se

<sup>57</sup> sienten obligados a tratarse unos a otros como fines en sí mismos...”, siendo posible reconocer aquí, a juicio de Habermas, una fuerza vinculante en todo debate práctico que se expresa en el privilegio de razones que se orientan al convencimiento. Es decir, en argumentaciones que sean racionalmente aceptables para todos los implicados y afectados, las que si bien es cierto podrían ser asumidas o rechazadas con un “sí” o un “no” por un participante individual, no hacen más que reflejar la irrupción de la subjetividad en el proceso social, cuya práctica argumentativa se mantiene incluso en aquellos casos en donde se registra una competencia por los mejores argumentos.

De esta manera para Habermas la práctica cotidiana se orienta al entendimiento entre sujetos que actúan comunicativamente, lo que termina expresándose en la conformación de una comunidad de comunicación, que opera mediante la generación de vínculos que favorecen la integración social, y que desde una perspectiva estrictamente política son previos al derecho y al conjunto de instituciones propias de la democracia. Así, son las posibilidades legítimamente reguladas de influir uno sobre otro las que autorizan y legitiman la libertad socialmente construida, y con ello al derecho y al conjunto de mecanismos e instituciones que de él se desprenden. De esta manera, “...un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libres e inclusivas de debate práctico, establece una norma válida [...] que significa que merece reconocimiento universal a causa de su capacidad para vincular la voluntad de sus destinatarios únicamente por medio de razones...”<sup>58</sup>

De esta manera, el concepto procedimental de democracia descansa sobre una comunidad de la comunicación que se asume como comunidad jurídica en la medida que se organiza a sí misma, y que sólo puede establecerse por medio del derecho, por lo tanto es en el derecho y en su proceso generador donde se encuentra la posibilidad de resolver el conflicto, y por tanto es en él donde se alojan los fundamentos de la democracia deliberativa.

Expuestos de esta manera los conceptos e ideas fundamentales que definen la propuesta habermasiana, parece necesario a continuación reconocer los rasgos deliberativos de ella, para luego aventurarnos en un paralelo en torno a las propuestas deliberativas aquí revisadas, y de esta manera estar en condiciones de presentar la concepción de democracia defendida por Jacques Derrida, y que asumimos como referente teórico en esta tesis.

Desde una perspectiva más bien general, y a diferencia de lo expresado en torno a la propuesta rawlsiana, el carácter deliberativo de la concepción democrática acuñada por Habermas, aparece nítidamente expresado a lo largo y ancho de su proyecto. De esta manera, especificar en torno a ella no sería más que redundar en torno a lo ya expuesto. Sin embargo, en esta caracterización de la democracia como deliberación que nos ofrece

---

<sup>57</sup> Es dicha igualdad la que Habermas reconoce en el artilugio “Comunidad de Comunicación”, y que le permite reconocer tanto el sustrato comunicativo del derecho y la política, así como también, la legitimidad de las normas que surgen de dicha condición deliberativa. Habermas; Jürgen: Op cit. ant. Pág. 27.-

<sup>58</sup> Habermas; Jürgen: Op cit. ant. Pág. 87.



Habermas, parece necesario fijar nuestra atención en torno a ciertos rasgos que son fundamentales para el desarrollo de esta tesis.

En efecto, no pasa inadvertido ante nuestros ojos el carácter cuasi-natural que el filósofo alemán reconoce a la práctica deliberativa en las sociedades contemporáneas complejas, la que desde su perspectiva se constituye en un requisito *sine qua non* para la integración social básica, y por tanto en el germen comunicativo elemental del derecho y la política. Tras dicha elementalidad con que Habermas busca legitimar la validez del derecho, sin embargo, es posible encubrir una serie de arbitrariedades que ocurren al interior de lo que el filósofo alemán llama “comunidad de comunicación”, y que en aras de reconocer una validez universal para lo que allí se “acuerda” no resultan tematizadas por Habermas. Así por ejemplo, ¿cómo se limita bajo dicha propuesta la multiculturalidad tan característica en nuestros tiempos?, ¿cómo y quiénes definen al interior de dicha “comunidad de la comunicación” la “cultura política común” sobre la que se arribara acuerdos y se expresará el lazo social?, ¿no volvemos con ello de nuevo, tal vez, a un problema de exclusión?

Otro rasgo que asume la democracia deliberativa acuñada por Habermas, se asocia al carácter concreto que asumen sus actores dentro de su propuesta. En efecto, bajo la propuesta habermasiana contamos con actores finitos, socializados en formas concretas de vida, localizados en un tiempo histórico y social, lo que evidentemente no sólo facilita su comprensión, sino que también se constituye en un avance importante en el desarrollo experimentado por la teoría política. Sin embargo, ¿hasta qué punto dicho carácter fáctico y concreto se mantiene coherente a lo largo de su propuesta?, ¿no hemos sido testigos, acaso, a lo largo de toda la exposición de dicha propuesta de intentos de universalización que terminan por agotar las individualidades fácticas?

Dentro de este mismo y sentido, otra de las características que define la propuesta deliberativa defendida por Habermas, es la definición de un procedimiento comunicativo neutral que elimina las subjetividades que son propias al sujeto, lo que en otras palabras se expresa en una coacción permanente de los actores que participan de un debate, todos los cuales al ser despojados de sus individualidades y como miembros de aquella “comunidad de comunicación”, se sienten motivados al entendimiento, es decir, el acuerdo o consenso. Al respecto, es factible reconocer en dicho esfuerzo otra manifestación de cómo el privilegio de lo institucional termina por sacrificar lo político y confrontacional que es propio de la democracia. En otras palabras, el procedimiento comunicativo neutral que acuña Habermas, termina por cercenar uno de los rasgos fundamentales de toda democracia, como es la fuerza que asumen los procesos políticos y sociales que surgen de la diversidad y el disenso. ¿No existe en ellos a caso una legitimidad?, ¿por qué se insiste en que la validez de los procesos político-sociales ha de medirse exclusivamente desde categorías consensuales?, ¿no es consustancial a la democracia que hemos tenido validarse desde la confrontación y lucha de contrarios?, ¿o será que el estadio por el que atraviesa la humanidad ya hace impensable seguir concibiendo la democracia desde categorías confrontacionales?

Lo anteriormente expresado concuerda con la última característica que reconocemos en el proyecto deliberativo habermasiano, y que guarda relación con el carácter arbitral y solucionador de conflictos que asumiría la democracia deliberativa. Al respecto cabe preguntarse, ¿por qué en la concepción habermasiana el consenso se constituye en el único dispositivo para la proyección de la democracia contemporánea?, ¿Por qué arbitrariamente se viste a la democracia de consenso, si la historia de la misma muestra precisamente lo contrario?, ¿a quiénes hoy día le es funcional el consenso?

Presentados de esta manera los rasgos sustantivos que definen al proyecto deliberativo habermasiano, nos resta a continuación arribar a una visión sintética de las apuestas deliberativas que aquí hemos revisado con vistas a aproximarnos a un estado de la situación de la concepción democrática hoy predominante, y de esta manera estar en condiciones de comprender la visión y posterior crítica que nos aventuraremos hacer bajo el paraguas interpretativo del post-estructuralismo derrideano.

De esta manera conviene partir aseverando que la democracia como deliberación presenta como rasgo distintivo el surgir desde una visión amenazada y aporreada. Antecedente que no es baladí en un intento por comprender sus rasgos, toda vez que de ella se desprenden precisamente importantes consecuencias como lo son, la exclusión de aquel conjunto de condiciones que posibilitan el consenso, y la insistencia que asume éste como fórmula para mantener su estabilidad y proyección.

En relación a este último aspecto, nos llama poderosamente la atención que el proyecto democrático se confine en la democracia deliberativa en el acuerdo, toda vez que en ambas apuestas se nos presenta como democrático todo aquello que conduzca al diálogo y al entendimiento, asumiendo de esta manera la democracia un rostro eminentemente consensual, ajena a toda confrontación y conflicto que pudiese ponerla en peligro.

De esta manera, salta a la vista otro rasgo distintivo del proyecto deliberativo, y que dice relación con la condición moral que asume el discurso de la democracia deliberativa. En efecto, amparados en nociones de razonabilidad, objetividad, universalidad y neutralidad, el discurso deliberativo asume una pretendida "superioridad" y por tanto moralidad por sobre las restantes concepciones de democracia.

En relación a este aspecto, llama la atención que la pretendida moralidad de la estrategia deliberativa, descansa precisamente sobre la base de un espacio axiológicamente neutral, fundado sólo en el predominio que asumen los criterios racionales en ambas fórmulas, lo que se expresa en un intento por exorcizar al sujeto participante del debate de todo indicio de subjetividad.

Al respecto, esta última idea parece sintetizar los alcances que asume el proyecto deliberativo, que en sus líneas centrales apuesta a que la proyección y resguardo de la democracia, pasan por situarla en un terreno neutral que se constituya en un muro de contención para el surgimiento de disensos que pudieran hacer tambalear los acuerdos artificialmente acordados.

## c) La democracia como por venir: la propuesta derrideana

Nota de título: <sup>59</sup>

<sup>59</sup> La democracia por venir fue una referencia "...no disimulada en la propuesta desconstruccionista derrideana encontró un refugio..." Contreras; Carlos: Seminario de Ética, Política y Desconstrucción. Universidad de Chile. Primer Semestre 2006. Este sintagma, sin embargo, no debe leerse como un enunciado negativo lo que es hoy en día la democracia. Como lo intentaremos demostrar en este apartado, el por venir de la democracia se explica bajo la perspectiva derrideana en que hasta el día de hoy no hemos tenido experiencia total de ella, y por tanto desconocemos lo que se intentó decir con ella en su origen. De esta manera, es su carácter inconcluso, su todavía vacío, lo que explica esa categoría gramatical de futuro que se le reconoce en el por venir.

Como lo expresáramos más arriba, revisados los alcances que asume el proyecto de democracia deliberativa en las obras de Rawls y Habermas, nos resta a continuación presentar los aspectos constitutivos de la propuesta desconstruccionista que acuña Jacques Derrida, para desde ella finalmente reconocer aquí los puntos de quiebre sobre los cuales hilvanaremos una crítica al referido proyecto y a la filosofía en los próximos capítulos.

De acuerdo a la presentación de fuentes de consulta que se hizo en la *Introducción* de este trabajo, parece necesario a continuación explicitar sucintamente las ideas a partir de las cuales Derrida define propuesta democrática, y que necesariamente nos fuerzan a realizar una breve presentación de uno de los conceptos emblemáticos en la obra del filósofo galo, como lo es la desconstrucción.

Desde una perspectiva más bien sintética, se podría partir asumiendo que la desconstrucción es un concepto a partir del cual Derrida busca dar cuenta de una problemática que a lo largo del desarrollo de la filosofía ésta no ha asumido íntegramente, y que dice relación con que no ha podido sustraerse de aquello sobre aquello que tematiza o quiere dar cuenta. En efecto, Derrida establece que a todo intento de esta naturaleza, lo ha precedido una verdad o un sentido ya construido, y que a su juicio requiere ser considerado por el trabajo filosófico, para lo cual propone que su reconocimiento no ocurra necesariamente por situarse desde un afuera de la cuestión que se tematiza, sino más bien dicho proceso debe ocurrir desde dentro, arrastrando consigo mismo las estructuras constituyentes de la cuestión, hasta provocar su desfundamiento.<sup>60</sup>

De esta manera, la desconstrucción va más allá del simple desmontar, dislocar, desestructurar, desconstituir, los efectos de sentido del logocentrismo<sup>61</sup> predominante. *“... La desconstrucción irrumpe en un pensamiento de la escritura, como una escritura de la escritura, que por lo pronto obliga a otra lectura: no ya imantada a la comprensión hermenéutica del sentido que quiere-decir un discurso, sino atenta a la cara oculta de éste- y en el límite, a su fondo de ilegibilidad y de deseo de idioma-, a las fuerzas no intencionales inscritas en los sistemas significantes de un discurso que hacen de éste propiamente un “texto”, es decir, algo por su propia naturaleza o por su propia ley se resiste a ser comprendido como expresión de un sentido, o que más bien “expone” éste como efecto de una ilusión para la conciencia...”*<sup>62</sup>

A partir de este desafío de reconocer y desmontar el sentido inscrito en la escritura y develar con ello la criteología que lo sustenta, Derrida se aproxima<sup>63</sup> con mayor claridad

<sup>60</sup> Al decir de Patricio Peñalver la desconstrucción significa: “...desestructurar o descompone, incluso dislocar las estructuras que sostienen la arquitectura conceptual de un determinado sistema o de una secuencia histórica; también, des-sedimentar los estratos de sentido que ocultan la constitución genética de un proceso signifiante bajo la objetividad constituida y, en suma, solicitar o inquietar, haciendo temblar su suelo, la herencia no-pensada de la tradición metafísica...” *Introducción: Premisas y contextos de la desconstrucción*. EN: Derrida; Jacques: *El Tiempo de una Tesis. Desconstrucción e implicancias conceptuales* Ediciones Proyecto a. Barcelona 1997. Pág. 17.

<sup>61</sup> De esta manera Peñalver, siguiendo a Derrida, se refiere al logocentrismo en uno de sus escritos: “...discurso racional que pretende dar razón, fundamentar, garantizar, legitimar tanto la autoridad del significado trascendental como la del sistema institucional. En el espacio del logocentrismo se desarrolla la gran maquinaria del saber (sentido-verdad-univocidad) y del poder (autoridad- jerarquía-dominación-legitimación) regida por la instancia formal y pretendidamente neutra de lo Uno y lo Mismo.” EN: Derrida; Jacques: *El Tiempo de una Tesis...* Op. cit. ant. Pág. 8.

<sup>62</sup> Según la interpretación de Patricio Peñalver. EN: Op. cit. ant. Pág. 16.

<sup>63</sup> Para ser más exactos, uno de los primeros registros que se conocen de Derrida respecto de la democracia datan de 1968, y más específicamente en las Conferencias de los Fines del Hombre, en donde parte reconociendo de que “todo coloquio filosófico tiene

a la democracia desde la literatura concebida ésta como una institución moderna que se relaciona con el “derecho a decirlo todo”,<sup>64</sup> reconociendo de esta manera un nexo indisoluble entre ambas que se expresará más tarde en la contemplación de la democracia dentro de su estrategia desconstructiva.

Bajo la perspectiva de la desconstrucción, la aproximación a la democracia asume una doble tarea expresada en responsabilidad. Al respecto Derrida señala que *“El concepto de responsabilidad no tiene el menor sentido fuera de la experiencia de la herencia. Incluso antes de decir que uno es responsable de tal herencia, hay que saber que la responsabilidad en general (el “responder de”, el “responder a”, el “responder en su nombre”) ante todo nos es asignada y, de punta a punta, como una herencia. Uno es responsable ante lo que precede pero también ante lo venidero, y que por tanto aún está delante de uno. Delante dos veces, delante de lo que debe de una vez por todas, el heredero está doblemente endeudado. Siempre se trata de una suerte de anacronía: anticipar en nombre de aquello que nos anticipa, ¡y anticipar el mismo nombre! ¡inventar su nombre, firmar de otra manera, de otro modo siempre único, pero en nombre del nombre, de ser posible!”*<sup>65</sup>

A partir de lo antes expresado, la distinción que realiza Derrida en torno al “responder a” y el “responder de” se desprende del principio de razón y por tanto de obediencia que el filósofo galo reconoce en la estructura de la palabra responsabilidad. En efecto, la obediencia que se encuentra alojada en la responsabilidad, implica una obligación de dar razón, de dar cuenta ante el principio que lo sustenta, pero también el deber responder de la responsabilidad se expresa en un ante quién se responde, asumiendo en esta última el principio de responsabilidad un carácter más bien fáctico e interminable que en sí mismo termina siendo una aporía.<sup>66</sup>

De esta manera, la responsabilidad ante la democracia asume una doble estructura. Por un lado, hacia el significado que se guarda tras la palabra democracia, sobre el cual no tenemos ninguna experiencia, y frente al cual no cabe otra postura que el “responder a”<sup>67</sup> sus principios fundadores, resultando de esta manera la democracia como un desafío por venir; y por el otro, la democracia como experiencia de “lo político”, es decir, de sus

necesariamente una significación política” la que, sin embargo, no está exenta de problemas, como lo es que detrás de todo coloquio existe una universalidad de todo discurso filosófico coexistiendo con una singularidad identitaria de la filosofía nacional. De esta manera, dentro de la posibilidad de un coloquio internacional está presente la democracia en el sentido de la forma de la democracia. Parafraseando a Derrida, “es preciso que la democracia sea aquí la forma de la organización política de la sociedad”, exigiendo dicha forma de democracia que: la identidad filosófica nacional se componga no de un discurso unánime, una no-identidad; y que se garantice la posibilidad de expresar el desacuerdo. Esta primera aproximación de Derrida a la democracia y a la política, sin embargo, es confusa. En efecto, no queda claro en el texto lo que nos quiere decir con forma de democracia. [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fines\\_del\\_hombre.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fines_del_hombre.htm)

<sup>64</sup> Los vínculos que establece Derrida entre la democracia y la literatura están dados fundamentalmente por lo ya señalado, es decir, que a la institución de la literatura se le es permitido desde la crítica decirlo todo, principio de libertad que también está presente en la democracia, pero lo más importante, que detrás de ese derecho a decirlo todo, Derrida reconoce en la literatura un espacio público cuyas características de libertad para la crítica se constituyen en un ingrediente fundamental para el desarrollo de la democracia. De esta manera se comprende otra de las célebres frases de Derrida: “no hay literatura sin democracia y democracia sin literatura” Contreras; Carlos: Seminario de Ética, Política y Desconstrucción. Universidad de Chile. Primer Semestre 2006.

<sup>65</sup> Derrida; Jacques: Y Mañana... Op cit. Pág. 14.

<sup>66</sup> Sin embargo, es necesario pasar por la experiencia de la aporía para poder responsabilizarse.

<sup>67</sup> La desconstrucción trae consigo dos tipos de responsabilidades. El “responder a” que se vincula a la obediencia y al dar razón ante el principio. Y el “responder de” que se relaciona con el quién responde, y nos conecta con los principios del fundamento.

manifestaciones fácticas, y sobre las cuales las posibilidades de desconstrucción pasan por un “responder de” a partir del cual es posible dar cuenta del ensamblaje de estructuras y discursos que se constituyen en los soportes de los antagonismos que subyacen detrás de “lo político”, y frente al cual las posibilidades de desconstrucción son interminables y que se expresan en una perfectibilidad de la democracia.

En sus líneas centrales, las razones que explican el carácter aparentemente negativo, no abierto a la desconstrucción, y por tanto indesconstruible<sup>68</sup> que asume la palabra democracia, se explica a partir de la condición inacabada, prometida y siempre abierta al porvenir que Derrida reconoce en ese vocablo. En otras palabras, no hemos tenido experiencia de ella, sino sólo retazos que determinan su carácter incumplido, su sentido de espera, su todavía vacío y latente que se mantendrá ahí mientras no renunciemos a emplear dicha palabra, cuya herencia es innegable pero cuyo sentido es todavía oscuro, obstinado, reservado.

Se trata entonces de una responsabilidad sin límites ante la memoria, en donde la democracia aparece como una exigencia infinita de restituir el legado “olvidado” y la huella perdida. De esta manera, el reconocimiento de dicho horizonte-promesa se haya en el intervalo en donde la democracia converge, congenia y termina por asumir un contenido que en sí mismo guarda una esperanza, lo que implica adentrarnos en los orígenes mismos de este vocablo con miras a rescatar aquella huella aun no asumida, la que por “responsabilidad a” los principios fundadores requiere un tratamiento oblicuo, no tematizable que devendrá en una aporía ante la ausencia de experiencia concreta, pero que ha de venir.<sup>69</sup>

En relación a lo antes expresado, en *Canallas y Políticas de la Amistad*, el carácter indesconstruible de la democracia es explicado por Derrida a partir de una semejanza o “...cierta afinidad con la elipse...”<sup>70</sup> que se reconoce en la democracia. Ello explicaría, a juicio del filósofo galo, su eterno retorno ante el “olvido” de lo que quiere decir la palabra democracia, y frente a la cual estamos obligados a asumir una responsabilidad de retornar a su origen con vistas a reconocer la huella perdida. Desde la perspectiva antes dicha, la democracia asume un carácter indesconstruible toda vez que aún no se presenta, y no se ha presentado, pero va a venir.

La ausencia de la democracia, y su consiguiente espera y por venir se explica a partir de la ipseidad<sup>71</sup> en la que ésta se funda, y que dice relación con la noción de soberanía

<sup>68</sup> Si bien es cierto que la palabra indesconstruible Derrida la aplica cuando aborda el principio de justicia, a mi juicio, dicho carácter inconcluso y por tanto no conocido de la democracia, asume cierta semejanza con la condición indesconstruible que Derrida reconoce en la justicia.

<sup>69</sup> El tratamiento oblicuo o modo oblicuo de lo que se estudia, es un término acuñado por Derrida en sus primeras obras. Esta palabra más adelante aparecerá reemplazada en sus trabajos por la palabra aporético. Pero más allá de esta “evolución” conceptual, con el modo oblicuo Derrida está proponiendo un tratamiento, no tematizable, no objetivable, no presentable de modo directo, de las cosas que se estudian. La necesidad de la mirada oblicua, se explica por que a juicio de Derrida la tematización es una mirada independiente de sí mismo y de su significado, perspectiva que no puede asumida por la desconstrucción, por otro lado, detrás del gesto de tematizar Derrida reconoce un afán de acabar con aquello que se estudia, y “...¿quién puede afirmar que algo tematizado ya ha concluido?...” Derrida; Jacques: *Pasiones*. (“La ofrenda oblicua.”) <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/pasiones.htm>

<sup>70</sup> Derrida; Jacques: “Canallas.” Op.cit. Pág. 17.

<sup>71</sup> El concepto ipseidad Derrida lo emplea el capítulo nº 1 de *Canallas*, titulado *La rueda libre*. En sus aspectos centrales con dicho concepto Derrida busca dar cuenta de cierta condición de rota que asume la democracia, y que se expresaría en cierta condición de rotación, de circularidad que asume la democracia, ya se trate de una “...rotación casi circular hacia sí, a sí y sobre sí

que subyace en su seno, la que apela en todo momento a una antinomia fundada en la autodeterminación y la libertad para hacer. Esta contradicción intrínseca determina que los principios de libertad e igualdad propios de la democracia no se puedan conciliar, asumiendo ésta una condición “...casi abierta a la transformación histórica, que asume su plasticidad intrínseca, su auto-crítica interminable y, cabría incluso decir, su análisis interminable...”<sup>72</sup>

Desde la perspectiva antes dicha, la democracia posee en sí misma no sólo una perversidad fundada en la contradicción de los principios fundadores, sino también una pervertibilidad auto inmunitaria que se expresa en la *différance*<sup>73</sup>- en tanto reenvío y espaciamento- que determina que la democracia no sólo se límite y se amenace a sí misma, sino que también se difiera a sí misma dando pie a un inacabamiento a partir del cual se explica que “...lo democrático sea posiblemente imposible...”<sup>74</sup>

El carácter inconcluso y latente que asume de esta manera la democracia, debe asumirse desde la perspectiva derrideana, con urgencia y responsabilidad a los fundamentos que la animan con vistas a resguardar la promesa que subyace en ella, para lo cual se hace necesario no romper con cierto canon de amistad y de cierta política en donde se “...acepte la contradicción, la antítesis o la coexistencia de valores incompatibles...”<sup>75</sup>

Es decir, el resguardo de la democracia y su porvenir en tanto “responder a” implica un situarse en las antinomias que le son propias, por que sólo desde ella, y desde sus contradicciones que le son extensivas es posible responder a sus principios y fundamentos, en donde “...todo lo malvado, terrible, tiránico, lo que de animal rapaz y de serpiente hay en el hombre sirve a la elevación de la especie hombre tanto como su contrario.”<sup>76</sup>

del origen, ya se trate de la auto-determinación soberana, de la auto-nomía de sí, del ipse, a saber, del sí mismo que se dicta a sí mismo su ley, de toda auto-finalidad, de la auto-telia, de la relación consigo como ser con vistas a sí, empezando por sí con el fin de sí, otras tantas figuras y movimientos que llamaré en adelante, para ganar tiempo y hablar deprisa, rotundamente, la ipseidad en general...” Op. cit. Págs. 27-28

<sup>72</sup> Op cit. ant. Pág. 43.

<sup>73</sup> La *différance* es sin duda un proceso clave en la apuesta filosófica de Derrida. Respecto a los alcances de este movimiento, parece oportuno circunscribir su exposición a la Conferencia que dictara Derrida en la Sociedad Francesa de Filosofía, el 27 de enero de 1968, y que se publicara bajo el nombre de La *Différance*. En sus aspectos centrales, Derrida designa bajo ese apelativo a aquel movimiento “...según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye «históricamente» como entramado de diferencias. «Se constituye», «se produce», «se crea», «movimiento», «históricamente», etc., se deben entender más allá de la lengua metafísica en la que se han trazado con todas sus implicaciones...[de esta manera, la *différance*] es lo que hace, que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado «presente», que aparece en la escena de la presencia, se relaciona con otra cosa, guardando en sí la marca [marque] del elemento pasado y dejándose ya hundir por la marca [marque] de su relación con el elemento futuro, no relacionándose la marca [trace] menos con lo que se llama el futuro que con lo que se llama el pasado, y constituyendo lo que se llama el presente por esta misma relación con lo que no es él: no es absolutamente, es decir, ni siquiera un pasado o un futuro como presentes modificados. Es preciso que le separe un intervalo de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe también a la vez decidir el presente en sí mismo, compartiendo así, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir, todo ente, en nuestra lengua metafísica, singularmente la sustancia o el sujeto.” Derrida; Jacques: La *Différance* EN: [http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la\\_différance.htm](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_différance.htm)

<sup>74</sup> Derrida; Jacques: Canallas... Op cit. Pág. 65.

<sup>75</sup> Derrida; Jacques: “Políticas de la Amistad.” Op cit. Pág. 52.

<sup>76</sup> Esta frase se encuentra formando parte de un diálogo que establece Derrida con Nietzsche, a propósito de la necesidad de pensar un por venir para la filosofía desde la aceptación de las contradicciones y de la antítesis. Op cit. ant. Pág 60.

En relación a la desconstrucción de “lo político” de la democracia, Derrida parte por situar que la contradicción intrínseca que trae consigo ésta, y que en sus aspectos centrales se vincula a la ipseidad con que actúa su poder soberano, y que se expresa en “lo político” en una perversidad que asume la estructura jurídico-institucional de la democracia, toda vez que en ella los principios de libertad (en tanto posibilidad de llevar una vida) e igualdad (que se expresan en la introducción de una medida) se orientan a sacrificar los antagonismos y particularismos propios del público, constituyéndose éstas en una “... *estratagema dogmática la del ser-común o la de ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar.*”<sup>77</sup>

De esta manera, la antinomia que subyace en el seno mismo de la democracia, y que en lo político se expresa en la imposibilidad de dar cuenta del reparto equitativo de la libertad<sup>78</sup> - manifestándose en ella la estructura aporética de la democracia- se constituye en sí mismo en un desafío frente al cual el antagonismo propio de “lo político”-democrático no puede ser silenciado a partir de un discurso y prácticas represivas.<sup>79</sup> Esto amerita entonces que un enfoque democrático tenga que aceptar el carácter indeleble del antagonismo. Lo que Derrida denomina como aporía en tanto “*condición de posibilidad y de imposibilidad de la responsabilidad.*”<sup>80</sup>

De esta manera la democracia se hilvana en torno a identidades diversas dentro de las cuales tienen cabida los “canallas” y su consiguiente “canalocracia”, y frente a las cuales el quehacer político debe ofrecer respuestas. La responsabilidad política frente a ese “otro”, que hasta entonces se ha considerado simplemente como diferente, cobra urgencia cuando empieza a ser percibido como alguien que cuestiona y amenaza nuestra existencia, y con ello el fundamento jurídico-institucional y el consenso ficticiamente producido en el que se ampara la democracia.<sup>81</sup>

Ahora bien, y volviendo al contenido perfectible al que se orienta “lo político”, podemos reconocer en el movimiento de ipseidad propio de la democracia, el “germen” que gatilla el conjunto de acciones antagónicas que le son propias al espacio político democrático. Toda vez que en virtud de ese poder soberano que define un espacio común, es desde donde la democracia construye toda su estructura jurídica e institucional que ampara limitaciones y exclusiones donde los antagonismos cobran siempre vigencia. Así como también, es en virtud de dicha libertad desde donde la democracia asume su plasticidad, su auto-criticidad interminable y también su análisis interminable, y desde donde “lo político” asume todas sus posibilidades de perfeccionamiento. De esta manera es entendible que Derrida sostenga

<sup>77</sup> Derrida; Jacques: Op. cit. ant. Pág. 64

<sup>78</sup> Puesto que como detalla Derrida, la libertad es en sí misma inconmensurable. “Canallas...” Op. cit. Pág. 72

<sup>79</sup> Aquí es posible reconocer una importante crítica que desde Derrida se puede realizar hacia el desarrollo teórico deliberativo, el que parte del supuesto de que negando la dimensión de antagonismo, ésta desaparecería ipso facto, lo que ha demostrado ser una falacia, toda vez que sólo lleva a la impotencia y eventualmente a la exacerbación de dichas manifestaciones.

<sup>80</sup> Derrida; Jacques: “Canallas...” Op. cit. Pág. 69.

<sup>81</sup> Consenso ficticiamente producido ante la intraducibilidad del concepto democracia que desde su centro se haya perforado en un vertiginoso abismo semántico, por lo que “...para hablar democráticamente de la democracia sería preciso imponer un sentido a la palabra y producir ficticiamente un consenso y suponer como algo dado.” Op. cit. ant. Pág. 95.

que “*siempre ha sido difícil distinguir rigurosamente entre el bien y el mal de la democracia. El bien de la libertad del mal de la licencia democrática apenas se diferencian.*”<sup>82</sup>

Por otro lado, la perversidad con que se configura el espacio político-democrático, se expresa en el imperio de una ley pretendidamente universal que arranca de un criterio de mayoría que termina por destruir la igualdad y libertad que dice reguardar, así como también, de toda posibilidad de meritocracia, tornándose a la vez dicha norma en una ley auto-invalidante del criterio de mayoría, que lleva en sí misma el germen de su destrucción. De esta manera, en el proceso político de la democracia, ésta expresa posibilidades suicidas, que Derrida expresa mediante la siguiente interrogante: *¿debe una democracia dejar en libertad y en posición de ejercer el poder a aquellos que bien podrían atentarse contra las libertades democráticas y poner fin a la libertad democrática en nombre de la democracia y de la mayoría que, en efecto, éstos bien podrían reunir?*<sup>83</sup>

De esta manera, todo intento político que busque fundarse desde la eliminación del cálculo de la diferencia y de la singularidad, se constituye en sí mismo en un atentado contra la democracia. Lo que en otras palabras podría traducirse en que la democracia, en tanto fundada en la diversidad reclama ser siempre pensada, en donde lo diverso “...no se puede disimular, olvidar ni superar. Es ahí donde la locura acecha, pero es también donde su urgencia reclama verdaderamente el pensamiento...”<sup>84</sup>

De esta manera el contenido perfectible de la democracia se encuentra en la borradura de la singularidad que imprime la violencia con la que actúa el derecho y lo político en lo fáctico, el que a partir de una pretendida universalidad desnaturaliza democracia, dejando con ello abierto, sin embargo, la posibilidad, la promesa y el porvenir a partir de una interminable oportunidad política de progreso histórico.

Presentados de esta manera los rasgos sustantivos de la propuesta derrideana, nos resta a continuación identificar los tópicos a partir de los cuales nos aventuraremos en una crítica al proyecto deliberativo y a la filosofía.

En sus aspectos centrales, si asumimos las implicancias acuñadas por Derrida desde el “responder de” el ensamblaje de estructuras que se constituyen en soporte de “lo político”, y que anuncian su perfectibilidad, es posible aproximarse a una crítica al proyecto deliberativo desde el carácter iterativo, el doble genitivo y desde la violencia realizativa que el filósofo galo reconoce en la democracia<sup>85</sup>, y que en sus aspectos centrales se expresarían en un cuestionamiento que se orienta en torno a: 1) la ausencia de disenso, heterogeneidad y conflicto que caracteriza al proyecto deliberativo, y que se expresan en lo que se ha pasado a llamar democracia inclusiva. 2) el predominio de condiciones de objetividad y racionalidad

<sup>82</sup> Op. cit. ant. Pág. 39.

<sup>83</sup> Op cit. ant. Pág. 53.

<sup>84</sup> Derrida; Jacques: “Políticas de la Amistad.” Op cit. Pág. 52

<sup>85</sup> En efecto, a partir de lo ya revisado en torno al “responder de”, se desprenden sendas implicancias para la democracia. El carácter iterativo que se reconoce en la democracia estaría dado por su carácter reinventable, repetitivo de sí mismo que asume la democracia desde su condición de perfectibilidad. Su doble genitivo, en el entendido de que es característico en toda democracia el amenazarse a sí misma, que de acuerdo a lo antes revisado estaría dado en el hecho de que es característico a toda manifestación fáctica de la democracia dar cabida a los canallas y su consiguiente “canallocracia, que podrían poner en jaque su estabilidad y proyección. En lo que respecta a la violencia realizativa, fácticamente la democracia se realiza tras un consenso, en cuyo acuerdo es posible evidenciar un acto en sí mismo violento. Sobre estos aspectos y sus implicancias en el proyecto deliberativo volveremos en el capítulo II.



que se expresan en la apertura de un escenario moral desde donde ha de ejercerse la democracia, y 3) el predominio de la dimensión institucional de la democracia que termina por desdibujar a la ciudadanía y con ello al ciudadano.

Por último, en relación a las implicancias que podrían desprenderse desde el “responder a” los principios que subyacen en la democracia, no con miras a establecer una verdad, sino más bien para que éstos sean fielmente observados y guardados al porvenir, creemos reconocer en ella una posibilidad una iniciar una discusión en torno al principio ético de fiel observancia<sup>86</sup> que le compete a la filosofía política, y que como ya viéramos, bajo el paradigma deliberativo aparece vulnerado y comprometido.

<sup>86</sup> El principio ético de fiel observancia, está directamente vinculado con el rol resguardador y archivístico que Derrida reconoce en el “responder a”. Este carácter contenedor se justifica en la concepción derrideana de “cara al por venir”, y frente al cual la filosofía debe asumir una responsabilidad que se ha de expresar en una observancia fiel de aquellos principios y fundamentos que le han sido confiados. Dicho carácter contenedor, sin embargo, no debe interpretarse como una postura estática y meramente archivadora de lo que le ha sido confiado, sino más bien, dicho rol implica una discusión permanente de aquellos principios guardados, pero cuya recreación ha de orientarse siempre a partir de un principio de fidelidad de lo que se guarda, lo que no pasa por la búsqueda de verdades o de soluciones de lo heredado, sino más bien por asumir con responsabilidad dicha tarea. En el caso de la filosofía política, y más específicamente de la herencia de la democracia, dicho carácter contenedor se ha de expresar en una fiel observancia del conjunto de aporías que trae consigo el principio de la democracia, reconociéndose en dicho quehacer una ética, una fidelidad con la memoria y con la herencia. Sobre este punto volveremos en capítulo III de este trabajo.

## CAPÍTULO II: LA DEMOCRACIA DESDE EL “RESPONDER DE”: UNA CRÍTICA AL PARADIGMA DELIBERATIVO.-

Una crítica al paradigma deliberativo amerita asumir que “...*lo democrático es posiblemente imposible, [y] lo político es posiblemente posible...*”,<sup>87</sup> lo que desde una perspectiva derrideana implica situarse en la desconstructibilidad de lo político y asumir el “responder de” a partir del cual es posible dar cuenta del ensamblaje de estructuras y discursos que se constituyen en los soportes de lo político, asumiendo con ello los abismos/aporías que están implícitos en el tratamiento de la democracia, abriéndose con ello una oportunidad política de progreso histórico, cuyo futuro si bien es incierto, es urgente de tratar.

De esta manera, una crítica a la concepción deliberativa desde el “responder de” implica situarse en el carácter iterativo, doble genitivo y violencia realizativa que Derrida reconoce en la democracia. En efecto, la “responsabilidad de” se expresa en seguir de cerca esa gráfica de la iterabilidad que es propia de la democracia, y que desde la repetición de sí misma, desde su reinención constante a raíz del carácter perfectible de “lo político”, siempre involucra a “otro” frente al cual hay que asumir una responsabilidad política y ética de ofrecer respuestas. Al respecto, la propia definición de un proyecto democrático como lo es la democracia deliberativa, ¿no da cuenta precisamente de ese carácter iterativo que Derrida reconoce en la democracia? Y en este reinventarse de la democracia como deliberación, ¿no surgen acaso imperfecciones que hacen precisamente posible el perfeccionamiento de la democracia?, ¿quiénes son esos otros ante quienes debemos responder bajo el paradigma deliberativo?

Por otro lado, el “responder de” también ha de asumirse desde el doble genitivo<sup>88</sup> que es propio de la democracia. En efecto, la democracia como proceso político se nos presenta desde la perspectiva desconstructiva como un proyecto amenazado. Dicha intimidación, sin embargo, no es foránea, y tendría un doble movimiento: proviene desde el seno mismo de la democracia y amenaza a la democracia. Al respecto, ¿cuáles son esas amenazas que provienen desde el interior del proyecto deliberativo? El consenso al que se orienta a democracia deliberativa, ¿no es acaso una manifestación de este doble genitivo?

Por último, hemos reconocido que el “responder de” también nos obliga a responsabilizarnos de la violencia realizativa con que se manifiesta la democracia. Al respecto, ¿qué definiciones propias de la democracia como deliberación dan cuenta de dicha violencia? ¿No será que de detrás del predominio de condiciones de racionalidad que definen al proyecto deliberativo, sea posible reconocer referentes concretos de esta violencia?

---

<sup>87</sup> Derrida Jacques: *Canallas...* Op cit. Pág. 65

<sup>88</sup> Como ya lo establecíamos en el capítulo anterior, la democracia bajo la perspectiva de la desconstrucción no sólo se limita y se amenaza a sí misma, sino que también se difiera a sí misma dando con ello cabida al término “doble genitivo” en el sentido de que la amenaza proviene de la democracia y amenaza a la democracia.

Desde la perspectiva antes enunciada, el objetivo del presente capítulo busca desarrollar uno de los aspectos centrales que se desprende del título del presente trabajo, y que guarda relación con la definición de una crítica al proyecto deliberativo a partir de la concepción desconstructiva de Jacques Derrida. Para este fin, y como ya lo enunciáramos, hemos asumido como tópicos de dicha crítica: 1) ausencia de disenso, heterogeneidad y exclusión en el proyecto deliberativo 2) predominio de condiciones de objetividad y racionalidad que se expresan en la apertura de un escenario moral, y 3) predominio de la dimensión institucional de la democracia que termina por desdibujar a la institución de la ciudadanía, y con ello al ciudadano.

## 1) la ausencia de disenso, heterogeneidad y conflicto que caracteriza al proyecto deliberativo, y que se expresan en lo que se ha pasado a llamar democracia inclusiva.

Si bien es cierto que lo que aquí hemos llamado proyecto deliberativo presenta diversos matices, no deja de ser menos cierto de que es posible reconocer en éste ciertos rasgos comunes que permiten precisamente un tratamiento uniforme. A partir de lo anterior, una de las características distintivas de dicho proyecto es precisamente el estatus que se le confiere al consenso, el que en tanto acuerdo, se constituye en la piedra angular desde donde se define y hacia el cual se orienta la democracia deliberativa.

En efecto, la centralidad que asume el consenso en el paradigma deliberativo lo podemos reconocer en Rawls cuando éste sostiene que *“...lo que busca el liberalismo político es una concepción política de la justicia que [...] pueda ganarse el apoyo de un consenso traslapado de las doctrinas razonables, religiosas, filosóficas y morales, en una*

*sociedad que se rija por esta concepción.”*<sup>89</sup> El consenso alcanzado en torno a dicha concepción política, se expresa en la definición de una esfera de “lo público” en torno a la que se desarrollara la vida política, para lo cual, siguiendo a Rawls, es *“...deseable que los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral, que nos hallamos habituados a utilizar en los debates sobre cuestiones políticas fundamentales, se dejen a un lado en la vida pública. La razón pública...[a juicio de Rawls] está mejor guiada ahora por*

*[la] concepción política...[previamente acordada] ”*<sup>90</sup> De esta manera, no sólo es posible reconocer la centralidad que asume el consenso al interior del proyecto democrático liberal defendido por Rawls, sino también reconocer que a partir de éste se termina por definir el quehacer político mismo.

En el caso de Habermas y su propuesta deliberativa, la importancia que asume el consenso la podemos identificar cuando éste afirma que la validez del derecho, y por tanto del Estado de derecho, descansa en último término *“...en un consenso normativo, alcanzado bajo condiciones libres e inclusivas de debate práctico...Las normas válidas*

---

<sup>89</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op.cit. Pág. 35.

<sup>90</sup> Ibídem Op.cit ant.

no existen sino en el modo de ser aceptadas intersubjetivamente como validas...”<sup>91</sup> Es decir, el orden político democrático cobra legitimidad, y por tanto validez, en el consenso comunicativo generador del derecho, cuyo acuerdo se ha alcanzado bajo condiciones de libertad y participación.

A partir de lo hasta aquí expresado, el carácter insistente que asume el consenso al interior del proyecto deliberativo, se constituye en el primer eslabón de nuestra crítica. Con ello no se quiere desechar el papel fundamental que asume el acuerdo en la implementación de todo proyecto político, en este caso democrático, sino más bien la crítica se orienta al carácter excluyente y anulador con que se presenta el consenso en el proyecto deliberativo. Al respecto, si bien es cierto que se reconoce que todo consenso, en último término se ha de expresar en exclusión, lo que parece intolerable en la propuesta deliberativa es que dicha marginación clausure las posibilidades de perfección de la democracia, y se levante como un muro de contención que pretendidamente se erige como resguardadora de la estabilidad y proyección de ésta.<sup>92</sup>

En efecto, si seguimos los argumentos planteados en el capítulo anterior, es factible señalar que bajo la apuesta deliberativa el disenso, la heterogeneidad y el conflicto aparezcan prácticamente condicionados por la objetividad y sentido común con que deben operar los actores en la democracia deliberativa, quienes desde una pretendida racionalidad alojada en los procedimientos institucionales, serían capaces de diseñar una comunidad política inclusiva de las minorías en caso de Rawls, y ampliamente participativa y con sentido, en el caso de Habermas. Es decir, los procedimientos racionales se constituirían para ambos autores en la cura a “los males” que afectan a la democracia.

Desde la perspectiva que aquí defiende, sin embargo, el autoritarismo con que finalmente termina expresándose la racionalidad de las instituciones y procedimientos, establecen una “borradura”, y con ello un olvido compulsivo del origen histórico y subjetivo del quehacer político-democrático. En efecto, concebir la democracia bajo el paraguas de la objetividad que posibilitan la producción de objetos ideales,<sup>93</sup> se constituye en una posibilidad para encubrir y evocar el olvido de aquel conjunto de verdades que históricamente la han venido posibilitando, lo que de una u otra manera se termina por constituir en una amenaza para la democracia, la que ahora en nombre de la autoridad dominante y dominadora de una cierta razón, se ve confinada a una existencia puramente formal, institucional, y por tanto carente de sentido y arquitectónicamente endeble. Es decir, en este excesivo racionalismo que desde la perspectiva de los autores se constituye en “la cura” y tabla de salvación para la democracia, es posible reconocer su autodestrucción, cierta monstruosidad, pero también cierto reclamo de perfeccionamiento.

En el caso de Rawls, por ejemplo, la racionalidad de su propuesta en la ya citada *Teoría de la Justicia*, se alcanza mediante el predominio de la imparcialidad en el ánimo de los actores que han de acordar los principios de justicia sobre los cuales se estructuran las instituciones democráticas. Para estos fines Rawls rescata de la tradición filosófica el “velo de la ignorancia”, y construye desde él un verdadero muro de contención hacia los intereses subjetivos que son propios de cada individuo. Sin embargo, la pretendida

---

<sup>91</sup> Habermas; Jürgen: La Ética del...Op cit. Pág. 87.

<sup>92</sup> Al respecto, Derrida señala: “...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 democracia, su concepto, su historia y su nombre.” Derrida; Jacques: Canallas...Op cit. Pág. 111.

<sup>93</sup> Tales como “la posición original”; “el velo de la ignorancia”; “los dispositivos comunicativos”, entre otros.

asepsia con la que Rawls pretende terminar con la “dictadura” de las mayorías, termina precisamente constituyéndose en un artificio- que más allá de mera utilidad teórica- reafirma peligrosamente el predominio de las mayorías, que ahora amparadas en una supuesta imparcialidad de sus fines, imponen un comportamiento uniforme y alejado de toda posibilidad de disenso.

En este mismo sentido en el *Liberalismo Político*, la referida racionalidad aparece asociada al constructivismo kantiano, desde donde justifica la expulsión de la mesa de conversaciones de todas aquellas doctrinas “no razonables” que no se ajusten a los requisitos que impone el “consenso traslapado”<sup>94</sup>, lo que viene precisamente a corroborar cierto autoritarismo con el cual las mayorías podrían actuar apelando a los criterios racionales, así como también, cierta contradicción intrínseca en el seno mismo de la propuesta rawlsiana quien no logra anular, sino más bien potenciar los defectos que desde su perspectiva afectan a la democracia.<sup>95</sup>

En el caso de Habermas- y de acuerdo al paradigma intersubjetivo,<sup>96</sup> la racionalidad de su propuesta se encuentra alojada en los dispositivos comunicacionales que desde su perspectiva servirían de sustento para la rehabilitación de la democracia. Las implicancias de dicha iniciativa, sin embargo, terminan por anular las subjetividades y particularismos que son propios al mundo de la vida, lo que en términos estrictamente políticos no sólo se expresa en un vaciamiento compulsivo de dichas iniciativas, sino también, y ante todo, en una “borradura” del carácter pluralista a partir del cual se ha venido configurando la democracia. En este sentido en la propuesta habermasiana- al igual que en Rawls- es factible reconocer cómo el predominio de una racionalidad procedimental termina por privilegiar no sólo el carácter institucional de la democracia, sino también por constituirse ella misma en una amenaza para el ejercicio democrático, toda vez que detrás del predominio de los dispositivos comunicacionales por sobre las diferencias de opinión subjetivas, es factible reconocer como la neutralidad, imparcialidad u objetividad de tales dispositivos terminan por obstruir la perfectibilidad de la democracia alojada precisamente en la crítica y el disenso.

En este último sentido si bien es cierto que en la propuesta habermasiana se concede existencia formal a las subjetividades presentes en el mundo de la vida, no deja de ser menos cierto que dichas expresiones están sujetas en todo momento a los mecanismos salvaguardadores de la democracia alojados en el consenso, lo que de una u otra manera podría terminar expresándose en una peligrosa justificación para que en nombre de dicho consenso, de cierta racionalidad subyacente en él y que logra imponerse desde las mayorías, se terminen por justificar una serie de arbitrariedades que afecten a las minorías, topándonos nuevamente aquí con cierto carácter autodestruible que asume la democracia, también con cierta monstruosidad, en el entendido de que la democracia habermasiana estaría carente de toda subjetividad y con ello de toda presión efectiva de una oposición, lo que en pocas palabras termina expresándola en un constructo meramente administrador de las voluntades de las mayorías.

<sup>94</sup> En tanto consenso previo, en el cual predomina lo razonable por sobre lo racional.

<sup>95</sup> Tal vez aquí sea necesario recordar que la propuesta rawlsiana tiene entre sus objetivos crear las condiciones necesarias para proyectar la democracia y “librarla” de peligros.

<sup>96</sup> Al respecto Habermas se sitúa en una dimensión que busca superar el paradigma de la conciencia, y en lo que llama como dimensión intersubjetiva. Desde la perspectiva de Habermas, en ella ocurre el conocimiento donde los sujetos se reconocen a sí mismos como iguales generando una conciencia compartida del mundo. Esta dimensión cognitiva sustenta a su vez dimensiones de acción diferentes a la acción instrumental de acuerdo a fines: una acción fundada en representaciones comunes acerca del mundo.

Al respecto cabe preguntarse, ¿hasta que punto es democrático concebir la democracia desde la exclusión?, ¿o la exclusión expresada en consenso ha de ser el resultado de un proceso “pluralismo puro” en donde tengan cabida todas las doctrinas y corrientes de pensamiento?

Desde la perspectiva deconstructiva defendida por Derrida, la democracia presenta un carácter ambivalente en el que tiene cabida precisamente la exclusión y marginación. Formando parte de dicha característica resulta comprensible que “...*la democracia siempre ha querido, por turno y a la vez, dos cosas incompatibles: ha querido, por una parte, ... acoger [sólo a]...ciudadanos, hermanos y semejantes, excluyendo a los otros, sobre todo a los malos ciudadanos-los canallas-, los no ciudadanos y todo tipo de otros, desemejantes, irreconocibles y, por otra parte, a la vez o por turno, ha querido abrirse, ofrecer una hospitalidad a todos los excluidos.*”<sup>97</sup>

De esta manera, la exclusión emanada de un acuerdo ha estado inscrita dentro de la implementación de todo proyecto democrático. Sin embargo, ello no habilita para que en nombre de dicho consenso se anule la diversidad que es propia de toda democracia, así como también, ello tampoco habilita a que en nombre de dicho consenso se cierre las posibilidades de perfección de la democracia. Al respecto, Derrida sostiene que “...*no cabe democracia sin respeto a la singularidad o la alteridad irreductible, pero no cabe democracia sin comunidad de amigos, sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables, estabilizables, representables e iguales entre ellos.*”<sup>98</sup> Es decir, todo consenso ficticiamente producido que sirve de sustento a la implementación de la democracia, no está autorizado para eliminar la diferencia, la singularidad y por tanto las posibilidades de perfectibilidad de la misma.<sup>99</sup>

Respecto a esto último, podemos aquí señalar que la deconstrucción asume un discurso de denuncia comprometida cuando reconoce que detrás de todo intento por borrar la diferencia, se ven coartadas las posibilidades de perfectibilidad de la democracia. Al respecto Derrida anota que “...*la verdad no está en lo común...la puesta en común no hace más que razonar para apresar...*”<sup>100</sup> registrándose en dichos intentos un verdadero crimen político, en donde “...*lo criminal [del hecho] esta en la anulación del enemigo desde donde se ha fundado lo político.*”<sup>101</sup> Es decir, el proyecto deliberativo en su intento por proyectar la democracia a partir de la neutralización de la diferencia y subjetividad, termina por pervertir, aunque no anular, la fuerza generadora que ha dado origen a lo político, reconociéndose en ello un doble genitivo desde donde la democracia presenta un carácter auto inmunitario.<sup>102</sup>

<sup>97</sup> Derrida; Jacques: Canallas. Dos ensayos... Op cit. Pág. 85

<sup>98</sup> Derrida; Jacques: Políticas de la... Op cit. Pág 40.

<sup>99</sup> La medida calculable permite también el acceso a lo incalculable y a lo inconmensurable. Pero al mismo tiempo, al borrar en el cálculo la diferencia de la singularidad, al no contar más con ella, la medida corre el riesgo de poner término a la singularidad misma. Derrida; Jacques: Canallas...Op cit. Pág. 72.

<sup>100</sup> Op cit. ant. Pág. 64.

<sup>101</sup> Op cit. ant. Pág. 101.

<sup>102</sup> Como lo comentamos a propósito del concepto de doble genitivo, el carácter auto inmunitario y auto limitante de la democracia se encuentra alojado en su propia estructura. De esta manera, se asiste aquí a lo que se comentó a pié de página en el primer capítulo en torno a *différance*, en el sentido de que la democracia como *différance* se caracteriza por diferir de sí misma; y la

En efecto, el proyecto deliberativo no logra su cometido resguardador de la democracia, y en su intento abre más bien un espacio para que ésta se amenace así misma, toda vez que “...*cuanto menos guerra hay, más crece la hostilidad*. [lo que implica estar en presencia de]...*una súper o hiperpolitización. Cuanto menos política hay, más hay, cuánto menos*

<sup>103</sup>*enemigos hay, más hay...*” Si bien es cierto que Derrida reconoce que el carácter auto inmunitario es una de las tantas aporías de la democracia, no deja de ser menos cierto que dicho carácter asume ribetes y desafíos hasta ahora desconocidos en el proyecto deliberativo, y frente a los cuales se hace urgente asumir responsabilidades. En efecto, el anonimato y el no reconocimiento sistemático de esos “otros-enemigos” bajo el proyecto deliberativo, se constituye en un desafío en tanto que surgidos desde la no-identidad y exclusión, asumen características cuyas consecuencias se podrían traducir en un mal peor de el que el proyecto deliberativo buscaba esquivar. En efecto, es precisamente esa condición de anonimato y de exclusión al que son sometidos esos “otros-enemigos” bajo el proyecto deliberativo, desde donde se pueden amparar fórmulas y estrategias que escapan a las categorías propias de toda democracia, y desde donde ésta vea su estabilidad y proyección amenazada.

De esta manera, y a modo de síntesis de lo hasta aquí expresado, el proyecto deliberativo presenta como característica distintiva la erradicación del disenso, y con ello del conflicto que ha animado el quehacer de “lo político” durante la modernidad. Los alcances de dicha característica para la democracia terminan siendo, a nuestro juicio, negativas, toda vez que detrás del privilegio por el acuerdo, el proyecto deliberativo termina por desvirtuar las nociones fundamentales de la democracia, como lo es la singularidad y el pluralismo que caracteriza a dicho proyecto. Por otro lado, la concepción deliberativa desvirtúa una de las estructuras básicas de “lo político”, como es el caso de la noción de enemigo, cuyos alcances forman parte del segundo eje de la presente crítica.

## **2) el predominio de condiciones de objetividad y racionalidad que se expresan en la apertura de un escenario moral desde donde ha de ejercerse la democracia.**

Un segundo aspecto a discutir aquí, guarda relación con que la racionalidad procedimental, desde donde aparece justificada la democracia deliberativa, termina por circunscribir a ésta en un escenario ajeno al acontecer político “tradicional”, en el entendido de que las categorías a partir de las cuales se define, provienen más bien de registros morales que terminan precisamente por liquidar toda posibilidad de “lucha política” bajo los cánones democráticos tradicionales. Es decir, los legendarios mecanismos de coexistencia, confrontación y competencia por el poder, propios de “lo político”, aparecen ahora reemplazados por procedimientos racionales que acuñan categorías morales que vienen precisamente a desnaturalizar su carácter agonal. De esta manera, “lo correcto”, “lo

---

democracia como *différance* también se expresa como un reenvío, un espaciamento o un paréntesis. Derrida; Jacques: Canallas... Op cit. Pág. 55.

<sup>103</sup> Op cit. ant. Pág. 152.

razonable” y “lo objetivo”, se constituyen en los “nuevos” referentes desde donde se ha de realizar y proyectar “lo político” y la democracia.<sup>104</sup>

De esta manera, y como ya lo estableciéramos en las páginas anteriores, la imparcialidad y razonabilidad con que se asume la conformación del Estado democrático bajo el proyecto deliberativo, no sólo se constituye en un atentado al auténtico pluralismo que subyace en el concepto de democracia- y con ello a toda posibilidad de perfectibilidad de la misma- sino que también es posible reconocer que a partir de ella la democracia misma se ve condicionada por dinámicas y ritmos que le son ajenos, y que terminan por desvirtuarla y debilitarla.

En efecto, los desesperados esfuerzos del proyecto deliberativo por “salvar” la democracia apelando a categorías morales, junto con acuñar nuevas dinámicas y ritmos al quehacer de “lo político”, terminan por erradicar el conflicto que es propio de la democracia, y con ello profundizar el desencanto y descompromiso hacia ella.

En relación a este punto, parece necesario puntualizar aquí que en la definición de “lo político”, la teoría reconoce en la noción de enemigo la fuerza elemental desde donde se fundamenta el dinamismo propio de “lo político”. A lo largo de la historia dicha noción ha tenido innumerables nombres y características, sin embargo, bajo el proyecto deliberativo éste se asume desde registros no necesariamente políticos, sino más bien morales, que vienen a acuñar un carácter de universalidad y obligatoriedad que termina por desdibujar el espacio público.

En efecto, bajo el proyecto deliberativo las posibilidades de pugnas que den cabida a la confrontación y al conflicto están reducidas a ínfimos espacios reactivos relacionados con la defensa y el resguardo del espacio democrático, pero en ninguno de los casos se vinculan con una dinámica propia de “lo político” que pudiera tender al perfeccionamiento de dicho proyecto. Lo anteriormente expresado se desprende de la centralidad que asume el acuerdo en la definición e implementación de la democracia deliberativa, la que al estar fundada en un consenso sellado entre doctrinas razonables, en el caso de Rawls, y en el discurso racional y objetivo, en el caso de Habermas, anula las posibilidades reales de desarrollar una lucha política al interior de dichos cánones. De esta manera, la única posibilidad de confrontación que se reconoce en la concepción deliberativa la encontramos fuera del acuerdo, y más específicamente en torno a todas aquellas amenazas que podrían atentar contra la estabilidad y proyección de la democracia.

De esta manera, la impronta moral que reconocemos en el proyecto deliberativo, se hace sentir a partir de un carácter universal y constrictivo que asumen las prácticas de los actores llamados a participar dentro de los cánones del acuerdo, quienes interpelados en todo momento por el imperativo categórico del deber- centrados en los principios de justicia, en el caso de Rawls, y en la racionalidad del discurso, en el caso de Habermas- se ven exhortados a participar de una democracia sin pugnas, sin confrontaciones, y sólo atentos y vigilantes ante los posibles enemigos que pudiesen emerger desde fuera del acuerdo, y cuyas propuestas pudiesen eventualmente dismantelar la arquitectura democrática.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> La crítica anteriormente esbozada se constituye en un argumento latamente difundido al interior de la teoría política, que en sus aspectos centrales reclama la necesidad de resituar la noción de enemigo, propio de la política, a partir de categorías estrictamente políticas y no morales. Al respecto véase: Mouffe; Chantal: En torno a... Op cit.

<sup>105</sup> La universalidad que es propia del imperativo categórico resta vitalidad a lo político. En el caso de Rawls, los principios de justicia ya están definidos, y no se registra una lucha por un proyecto más o menos justo, o que venga a mejorar las condiciones de justicia existentes. En el caso de Habermas, la lucha gira en torno al mejor argumento para convencer y arribar al consenso. Sin embargo, dicha lucha se ve cooptada por la racionalidad de los argumentos.



En el caso de Rawls, y más específicamente en el *Liberalismo Político*, dicha situación es reconocible tras la acuñación de la noción de “consenso traslapado”, la que aparece justificada a partir de la necesaria estabilidad que a juicio del filósofo norteamericano debe primar en el sistema democrático, el que a pesar de cobijar una pluralidad de doctrinas muchas veces incompatibles entre sí, debe hilvanarse sobre una base pública de justificación razonable acerca de las cuestiones políticas fundamentales. Es decir, sobre la base de un consenso previo que desde lo razonable ha fundado “lo correcto” y “lo justo” en la razón práctica, lo que de una u otra manera expresa en que a partir de una pretendida razonabilidad de sus procedimientos, no sólo la perfectibilidad de la democracia termina por agotarse en torno a una definición moral de “lo correcto” y lo “justo”, sino que también, los posibles escenarios de pugna o de conflicto se encuentran precisamente fuera de la esfera pública política, y serían producto del conjunto de doctrinas no razonables, y por tanto no democráticas, que en virtud de sus ideas han quedado fuera del acuerdo.

De esta manera, en el esquema democrático que se desprende de la propuesta rawlsiana, es posible reconocer claros indicios de erradicación del conflicto, y con ello de un vaciamiento compulsivo de las fuerzas sobre las cuales se ha venido hilvanado la democracia moderna. En efecto, si para el resguardo de la democracia, según Rawls, se hace necesario la marginación de todas aquellas doctrinas no razonables, que tras un acuerdo han definido los principios de justicia que han de animar a la democracia, ¿qué posibilidades reales tiene en esa democracia el disenso y la lucha política?, ¿no han sido acaso éstas las fuerzas que han inoculado de vitalidad y dinamismo a la democracia?, el hecho de que el espacio público aparezca limitado por una razón pública en el esquema rawlsiano, ¿no abre ello posibilidades para que se exprese el descompromiso por esa “cosa pública” por parte de aquellos que se sienten amparados en el acuerdo, y el desencanto por todos aquellos que por profesar una doctrina no razonable no tiene posibilidades reales de soñar un cambio?

Desde otra perspectiva, y como lo enunciáramos más arriba, la definición de un proyecto político “estable” a partir de categorías morales como lo son los principios de justicia que defiende Rawls, introduce a “lo político” en un terreno de generalizaciones constrictivas que se expresan en principios de conducción moral en el campo político. En efecto, para la definición de los principios de justicia con vistas a estabilizar el proyecto democrático liberal, Rawls realiza una adecuación del constructivismo kantiano que se va a expresar en último término en que dichos principios asumen un carácter de imperativo categórico en el espacio público. La irrupción de la obligatoriedad moral como categoría desde donde ha de operar “lo político”, sin lugar a dudas que abre muchas interrogantes. En primer lugar, ¿hasta qué punto resulta correcto definir la democracia y “lo político” desde una concepción del deber?, ¿no se hace necesario acaso aquí una metafísica de la democracia y “lo político”?, ¿por qué reinventar la noción de enemigo que es propia de “lo político” a partir de categorías morales? Respuestas a éstas y otras interrogantes se darán a lo largo de éste y el próximo capítulo.

Según lo hasta aquí expresado, y a modo de síntesis, el proyecto político liberal defendido por Rawls, presenta claros indicios de querer fundar una democracia elitista, de unos pocos, en donde sólo tengan cabida aquel conjunto de doctrinas razonables, que en tanto garantes de la libertad y la justicia asumen un sentido ético y moral que las pone por sobre los intereses de las restantes doctrinas no razonables presentes en toda comunidad.

En el caso de Habermas el carácter moralista y excluyente de su propuesta no resulta fácil de pesquisar, toda vez que éste no aparece expresamente declarado en su concepción deliberativa, sino más bien se encuentra alojado en la pretendida universalidad,

objetividad y neutralidad con que expone y defiende la “superioridad” y por tanto moralidad del dispositivo comunicativo. En efecto, una sucinta mirada a la concepción deliberativa habermasiana permite sostener que en ella la formación de la opinión y de la voluntad política se caracteriza por presentar una doble entrada en la que es factible reconocer, por un lado, la formación informal de la opinión- caracterizada fundamentalmente por el conjunto de debates inclusivos y participativos previos que son propios de la sociedad civil- y por el otro, aquel conjunto de procedimientos o instituciones formales de la democracia que en último término les corresponde decidir acerca de aquellas temáticas que en dichos foros públicos y espontáneos se han decidido como fundamentales. Es decir, desde la perspectiva de Habermas, la legitimidad de la ley y del Estado de derecho descansan precisamente en un consenso que desde un código lingüístico común ha posibilitado un debate inclusivo y participativo, y en el que las opiniones minoritarias no son anuladas por la mayoría, sino más bien éstas se mantienen vigentes y a la espera para cautivar y constituirse en expresiones a considerar por los mecanismos políticos formales.<sup>106</sup>

Como se desprende de la síntesis anterior, no existe en términos expresos en la propuesta habermasiana indicios de exclusión a partir de criterios morales. Sin embargo, si escarbamos en ella podemos reconocer que la pretendida neutralidad que asume el diálogo racional viene precisamente a dar cuenta de una nueva forma de exclusión, que no versa precisamente en la marginación expresa de individuos, sino más bien en una marginación del disenso y en una imposición del consenso dentro el juego democrático inclusivo. En efecto, la insistencia del filósofo alemán por superar las subjetividades en los debates públicos a partir de la definición de los mejores argumentos, se constituyen en una forma de exclusión de las particularidades en el sentido de que se obliga a los actores a superar su singularidad, y a mantenerse en todo momento en una esfera de “lo común” que se encuentra determinado por el carácter racional y objetivo desde donde se abre toda posibilidad de consenso.

De esta manera, el diálogo racional habermasiano impone que éste se realice sobre la base de prescindir de aquellas creencias que en un debate podrían ocasionar disensos, lo que implica asumir que el consenso político democrático se alcanzaría sobre la base de un consenso lingüístico previo que consiste precisamente en que el interés de los participantes no debe perder de vista el ánimo de seguir dialogando con vistas a arribar a un acuerdo. Desde este punto de vista todo aquel discurso que no renuncie a aquel conjunto de creencias que podrían obstaculizar el consenso político, es decir, todo aquel discurso no situado en la neutralidad del lenguaje, y por tanto no racional, queda ipso facto excluido de toda posibilidad de negociación dentro de la mesa de la deliberación, lo que implica asumir necesariamente una clasificación de carácter moral en política: discursos “buenos”, cuya neutralidad permite proyectar la democracia, y discursos “malos”, cuyas ideas atentan contra la estabilidad y proyección democrática.

De esta manera, en el caso de Habermas, el consenso, la exclusión y el carácter moralista de su apuesta asume características diferentes a las que de una u otra manera hemos reconocido en Rawls. En efecto, en el caso del filósofo alemán, el consenso y la exclusión no terminan expresándose en la definición de instituciones cuya justificación se encuentra asociada a la estabilidad del proyecto democrático, sino más bien en su propuesta el consenso aparece asociado a la intersubjetividad propia del lenguaje, y por tanto se le reconoce como una disposición natural en el hombre.

---

<sup>106</sup> Una discusión más detallada de este aspecto EN: Habermas; Jürgen: Facticidad y Validez... Capítulo VIII: Sobre el papel de la sociedad civil y de la opinión pública. Op. cit. Págs. 407-468.

Desde la perspectiva anterior, al concebirse el consenso como una condición consustancial del hombre, se termina por reconocer en él una capacidad “innata” para llegar a acuerdos, por tanto se desacredita el disenso y el conflicto como característica propiamente humana y por tanto política, concibiéndose de esta manera el consenso alojado en el lenguaje en una manifestación o disposición positiva del hombre, mientras que el disenso o el predominio de las subjetividades expresarían su condición negativa. Si bien es cierto que Habermas no desconoce que puede prevalecer en el hombre dicha negatividad, insiste en que ésta se puede superar si aquel no renuncia a mantener el diálogo y la disposición de llegar a acuerdos. Es decir, la racionalidad de la argumentación garantiza superar el estadio subjetivo y negativo del hombre y alcanzar de esta manera el estadio positivo del acuerdo.

De esta manera, es la capacidad “innata” para arribar a acuerdos lo que determina en que bajo la concepción habermasiana el consenso se constituya en una posibilidad de proyección de la democracia. Sobre todo si a ello se suma el hecho de que para el filósofo alemán la superación de las tensiones que ha traído consigo la facticidad social de los procesos políticos y la validez de la auto-comprensión normativa del Estado de derecho, se encuentra precisamente en el reconocimiento de dicho dispositivo, y por tanto en el acuerdo intersubjetivamente alcanzado.

A partir de lo hasta aquí revisado, la definición del proyecto deliberativo a partir de registros morales, no hace más que desvirtuar la noción de enemigo- propio de “lo político- y con ello despotilizar el espacio público y la democracia. Respecto a dicho carácter, Derrida sostiene “...que [en la actualidad] el enemigo principal no aparece ya identificado. La invención del enemigo, ésta es la urgencia y la angustia, esto es lo que habría que lograr, en suma, para re-politizar, para poner fin a la despolitización...”<sup>107</sup> De esta manera, Derrida coincide con otros desarrollos teóricos que insisten en la necesidad de re-politizar el espacio público-político. Sin embargo, habría que precisar los alcances que asume dicha necesidad para el filósofo galo.

En efecto, la re-politización se constituye en uno de los desafíos de la democracia por venir, la que sin embargo se opone a la definición de verdades, al establecimiento de soluciones, y se abre al quizás, a lo indecible, a lo incalculable. De esta manera, se opone a toda limitación o encasillamiento de la democracia. Al respecto Derrida anota, “...nuestro increíble quizá no significa lo vago y la movilidad, la confusión que precede al saber en su momento propio...es por ser la condición de la decisión, de la interrupción, de la revolución, de la responsabilidad y de la verdad. Los amigos del quizá son amigos de la verdad. Pero los amigos de la verdad no están, por definición, en la verdad, no están instalados en ella como en la seguridad bloqueada de un dogma y en la fiabilidad estable de una opinión.”<sup>108</sup>

A partir de esta última idea, la desconstrucción derrideana se opone a los intentos universalizadores y constrictivos propios del proyecto deliberativo, toda vez que detrás de ellos se termina precisamente por traicionar el espíritu de la democracia. En efecto, para Derrida se hace necesario que ésta se asuma como un por venir, que desde el quizá tenga “...en cuenta una historicidad esencial de la democracia. Un casi régimen abierto a su transformación histórica y que asume su plasticidad intrínseca, su auto-criticidad interminable y, cabría incluso decir, su análisis interminable.”<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Derrida; Jacques: Políticas... Op cit. Pág. 103.

<sup>108</sup> Op cit. ant. Pág. 63.

<sup>109</sup> Derrida; Jacques: Canallas...Op cit. Pág. 43

De esta manera la desconstrucción asume una vez más una actitud vigilante, que "... denuncia a los libre-pensadores que lo nivelan todo sometiendo su pluma. No al servicio de la democracia, como pretenden a veces, sino del "gusto democrático", y entre comillas de las "ideas modernas,"<sup>110</sup> deduciéndose de ello que es siempre en nombre de cierta moral desde donde se justifican una serie de arbitrariedades.<sup>111</sup>

Desde la perspectiva hasta aquí planteada, la crítica derrideana a los intentos moralizadores del espacio público-político pasan por el carácter universalizador y constrictivo que asume "lo político" y la democracia bajo dicho proyecto. En efecto, los alcances que se desprenden de dicho carácter para la desconstrucción, se constituyen en verdaderos obstáculos para el por venir de la democracia, la que limitada y agotada en el imperativo categórico del deber, ve dogmatizado su ejercicio y pervertidas sus fuerzas y dinámicas internas, impidiéndose con ello la expresión "...*incumplida* [de democracia], *su sentido a la espera, todavía vacío o vacante.*"<sup>112</sup>

### 3) el predominio de la dimensión institucional de la democracia que termina por desdibujar a la ciudadanía y con ello al ciudadano

Un tercer ámbito a considerar en esta crítica, dice relación con que en la noción de democracia deliberativa representada por los autores aquí comentados, termina por desdibujar a una de las instituciones fundamentales a partir de las cuales la democracia ha sido implementada y ejercida. En efecto, la ciudadanía en las propuestas teóricas deliberativas aquí revisadas, carece de la fuerza generadora y crítica a partir de la que sea posible pensar toda posibilidad de perfectibilidad de la misma. En este sentido, la democracia deliberativa apuesta más bien a un perfil de ciudadano "ideal" que goza del tal nivel de objetividad, que el pluralismo y el disenso- consustanciales a toda democracia- pasan a ocupar un segundo plano, anulando con ello toda posibilidad de participación crítica que desde el conflicto garantice precisamente la perfectibilidad de la misma.

En el caso de Rawls, dicho carácter "ideal" de ciudadano se comienza a delinear cuando el filósofo norteamericano aborda la estabilidad del proyecto democrático liberal que defiende. Al respecto, Rawls señala que "...*la estabilidad implica dos cuestiones: la primera se refiere a si las personas que se desarrollan entre instituciones justas (tal como las define la concepción política) adquieren normalmente un sentido apropiado de la justicia para que generalmente acaten esas instituciones y cumplan con su cometido. La segunda es si, en vista de los hechos generales que caracterizan a una cultura pública democrática,*

---

<sup>110</sup> Derrida; Jacques: Políticas...Op cit. Pág 54

<sup>111</sup> En Memorias para Paul de Man, (en nota de la edición francesa) y en el contexto de las críticas que había vertido Habermas a Derrida, éste último anota: "sobre la coyuntura filosófica política es necesario meditar. Es siempre en nombre de la ética, de una ética democrática y el consenso que se cometen las faltas más brutales. Es siempre el discurso moralista del consenso que el violenta la democracia..." Contreras; Carlos: Seminario de Ética, Política y Desconstrucción. Universidad de Chile. Primer Semestre 2006.

<sup>112</sup> Derrida; Jacques: Canallas...Op cit. Pág. 25.

*y en particular del hecho del pluralismo razonable, la concepción política puede ser el foco de un consenso traslapado.”*<sup>113</sup>

A partir de lo anterior, es factible reconocer cómo se comienza a delinear aquel perfil de ciudadano aséptico a toda irracionalidad que hasta entonces hemos asociado a la apuesta deliberativa, y que como se desprende de la cita anterior, forma parte de una experiencia de vida a partir de la que los principios de justicia pasan a ocupar un rol central en el quehacer ciudadano. Al respecto, Rawls detalla más adelante que una forma de comprender la centralidad que asumen los principios de justicia en tanto reglas de vida ciudadana, lo aporta la “...*psicología moral según la cual los ciudadanos, en una sociedad bien ordenada, adquieren un sentido de justicia normal y suficiente, de manera que cumplen*

*con los acuerdos justos a que lleguen.”*<sup>114</sup> Es decir, la experiencia de haber vivido en una sociedad ordenada en torno a los principios de justicia, genera en los individuos una noción de deber que orienta su comportamiento ciudadano dentro de los cánones del acuerdo.

Por otro lado, y siguiendo con la cita que aquí se comenta, es necesario según Rawls, que junto a la experiencia de vida, el comportamiento ciudadano se vea influenciado por la racionalidad en la que se sustentan los principios de justicia. Al respecto el filósofo norteamericano añade que “...*la justicia como imparcialidad no es razonable, en primer*

*lugar, a menos que pueda ganarse el apoyo apelando a la razón de cada ciudadano...”*<sup>115</sup>

Es decir, generando una argumentación racional capaz de generar un consenso en torno a dichos principios.

Como se desprende de lo hasta aquí señalado, el ciudadano rawlsiano presenta como característica distintiva el orientar su quehacer público-político a partir de los principios de justicia, los cuales desde la experiencia y racionalidad se constituyen en los sustentos desde donde se fundamenta su razón práctica. De esta manera, Rawls reconoce que el quehacer de los ciudadanos educados bajo una concepción política fundada en los principios de justicia, se orienta en todo momento en torno a lo que llama razón pública<sup>116</sup>, cuya publicidad se encuentra en el hecho de que es “...*la razón de los ciudadanos como tales...su sujeto es el bien público y sus asuntos son los de la justicia...y su naturaleza y contenidos son públicos, dados por los principios e ideales que expresa la concepción de la sociedad...”*

<sup>117</sup>

Es decir, la razón pública se constituye en el eje fundamental desde donde se explica el accionar de los ciudadanos bajo la democracia liberal defendida por Rawls, cuya publicidad por tanto “...*no se aplica a nuestras deliberaciones y reflexiones personales...[sino que]se aplica a los ciudadanos cuando emprenden la defensa política de algún asunto en el foro*

*público...”*<sup>118</sup> y más allá del discurso público, cuando éstos depositan su voto y movilizan

<sup>113</sup> Rawls; John: Liberalismo...Op cit. Pág. 143.

<sup>114</sup> Ibídem Op cit ant.

<sup>115</sup> Op. cit. ant. Pág. 145.

<sup>116</sup> A juicio de Rawls, “...entender cómo debemos conducirnos como ciudadanos democráticos incluye la cabal comprensión de un ideal de razón pública”. Op. cit ant. Pág. 208.

<sup>117</sup> Op. cit. ant. Pág. 204

<sup>118</sup> Op. cit. ant. Pág. 206.

sus energías en torno a “...*elementos constitucionales esenciales y cuestiones de justicia básica*.”<sup>119</sup>

De esta manera, Rawls no sólo es insistente en delimitar el escenario que es propio de “lo político”, y por tanto del ciudadano, sino que también deposita en éste una gran responsabilidad en torno a la estabilidad y proyección de la democracia. En efecto, el consenso traslapado en tanto acuerdo político básico, reclama en todo momento la adhesión de cada ciudadano con vistas a la estabilidad y legitimidad del conjunto de instituciones y determinaciones que emanen de dicho acuerdo. Respecto a este punto, Rawls apela a la razonabilidad con que se debe alcanzar dicha adhesión, sosteniendo al respecto que ésta debe alcanzarse no a partir de una imposición, sino más bien

“...*apelando a la razón de cada ciudadano*...”<sup>120</sup> tarea a la que se deben orientar las doctrinas comprensivas o partidos políticos en la vida fáctica.<sup>121</sup> De esta manera, la democracia rawlsiana reclama “...*ciudadanos políticamente activos [sobre todo] cuando los requisitos de la justicia no entran demasiado en conflicto con los intereses esenciales de los ciudadanos, según se forman y promueven mediante sus acuerdos sociales*.”<sup>122</sup>

De acuerdo a lo hasta aquí expresado, la ciudadanía en Rawls asume un compromiso militante con el consenso, así como también, con su estabilidad y proyecciones futuras, lo que de una u otra manera implica asumir que estamos en presencia de un perfil ciudadano ajeno al conflicto, y por tanto funcional y acrítico al orden establecido. Dicho carácter se explica desde la pretendida superioridad, que a juicio de Rawls, tendría una concepción política fundada en los principios de justicia, la que, sin embargo, termina por un lado, sacrificando todas las posibilidades de perfeccionamiento democrático, y por el otro, desconociendo aquella esencialidad siempre conflictiva, imposible y aporética de la ciudadanía y la democracia.

En el caso de Habermas, los rasgos que presenta la ciudadanía y el ciudadano asumen cierta familiaridad con el perfil que hemos reconocido en Rawls, sin embargo, el paradigma intersubjetivo en el que se sitúa el filósofo alemán, amerita que dicho reconocimiento esté acompañado de interpretaciones que posibiliten esta tarea.

En efecto, en la obra de Habermas, la noción de ciudadanía está estrechamente vinculada a la opinión pública, la que a juicio del filósofo alemán “...*no puede “fabricarse” a voluntad. Antes de que pueda ser tomado por actores que actúen estratégicamente, ese espacio de opinión pública, junto con su público, tiene que haberse formado como una estructura autónoma y reproducirse a través de sí mismo*.”<sup>123</sup> De esta manera, estaríamos en presencia de un espacio cuya naturaleza forma parte más bien de la sociedad civil, y cuya existencia por tanto es autónoma a todo intento de fabricación política, pero que como

---

<sup>119</sup> Op cit. ant. Pág. 205. De esta manera para Rawls, “...cuando la concepción política se apoya en un consenso traslapado de doctrinas comprensivas razonables, desaparece la paradoja de la razón pública.” Op. cit. ant. Págs. 208-209

<sup>120</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op. cit ant Pág 145.

<sup>121</sup> Respecto a este punto llama la atención el rol que le atribuye Rawls a la actividad de los partidos políticos. Si nos detenemos en ella resulta claro reconocer que desde la perspectiva rawlsiana los partidos políticos representan no sólo intereses de grupos, sino que ellos mismos se constituirían en representantes del consenso producido en torno a los principios de justicia, en guardianes del equilibrio, en depositarios de cierta conciencia ética desde la cual se interpela a la razón de cada individuo (ciudadano).

<sup>122</sup> Rawls; John: Liberalismo... Op. cit. ant. Pág. 137.

<sup>123</sup> Habermas; Jürgen: Facticidad y...Op cit. Pág. 445.

veremos más adelante desempeña un rol trascendental en el desarrollo de “lo político” y la democracia.

La autonomía estructural que Habermas reconoce en la opinión pública, también se expresa en los contenidos a partir de los cuales se hilvana este espacio. Al respecto, el filósofo alemán señala que la opinión pública ha de entenderse “...como una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de opiniones, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados de tal suerte que se condensan en opiniones

<sup>124</sup> públicas agavilladas en torno a temas específicos.” Es decir, la opinión pública alojada en la sociedad civil, está constituida en torno a contenidos específicos, cuya materia está determinada por la capacidad de convencimiento, y por tanto, de racionalidad que tenga un argumento para arribar a un consenso político. De esta manera resulta comprensible que Habermas señale que “en el espacio de la opinión pública se forma influencia y en él se lucha por ejercer influencia.”<sup>125</sup> Es decir, la opinión pública hilvanada sobre la base de la racionalidad, tiene la capacidad de convencer e identificar a partir de los mejores argumentos.

La existencia de este espacio para la deliberación que Habermas reconoce en el seno de la sociedad civil, se constituye en una de las piezas fundamentales para la implementación y justificación de su proyecto deliberativo. En efecto, una de las críticas que Habermas formula a la tradición democrática moderna, es precisamente la precariedad de mecanismos para solucionar conflictos, lo que a su juicio podría enmendarse a partir de una democracia deliberativa, cuya “...pieza medular...consiste en una red de discursos y formas de negociación que tienen por fin posibilitar la solución racional de cuestiones programáticas, morales y éticas, es decir, justo de esos problemas estancados de una integración funcional, moral y ética de la sociedad, que por razón que sea ha fracasado en algún otro nivel.”<sup>126</sup> Es decir, el carácter deliberativo que Habermas reconoce en la sociedad civil a partir de la noción de opinión pública, asume un carácter abiertamente político cuando sus dinámicas propias se orientan al consenso sobre temáticas que son de interés público.

Situados de esta manera en la esfera política, la ciudadanía aparece en Habermas estrechamente determinada por los contextos socio-culturales desde donde se desarrollan las identidades en la sociedad civil. En este último sentido, el proyecto deliberativo

<sup>127</sup> habermasiano no desconoce la existencia de tales particularismos. Sin embargo, a juicio del filósofo alemán, “...una comunidad política no debe desintegrarse en la multiplicidad de sus sub-culturas, ... [lo que] sólo puede asegurarse bajo la condición de que todos los ciudadanos puedan reconocerse, por encima de las barreras entre sus respectivas

<sup>128</sup> subculturas, en una y la misma cultura política.” Es decir, la ciudadanía, a pesar de su origen plural, reclama un estatus unívoco que sobre la base de la deliberación en torno a temas de interés común sea capaz de generar un lazo y por tanto una cultura política.

---

<sup>124</sup> Op. cit. ant. Pág. 440.

<sup>125</sup> Op. cit ant. Pág. 443

<sup>126</sup> Op cit. ant. Pág. 398.

<sup>127</sup> Al respecto véase: Habermas; Jürgen: La Ética...Op. cit. Pág. 54.

<sup>128</sup> Op. cit ant. Pág. 55

De esta manera, la ciudadanía aparece en Habermas desempeñando un rol medular en el desarrollo, estabilidad y proyección del proyecto democrático habermasiano. En efecto, si asumimos que dicha apuesta se orienta a la solución de conflictos en la vida pública-política, tras el fracaso de las instancias político-formales para arribar a un acuerdo, cabe entonces reconocer que el proyecto deliberativo acuñado por Habermas pone toda la fe en que dichas diferencias serán saldadas si se apela a la tradición deliberativa de los ciudadanos.

En efecto, la noción de ciudadanía en el proyecto deliberativo habermasiano, se encuentra desde el lenguaje habilitada para llegar a acuerdos, toda vez que el requisito de racionalidad que deben poseer los argumentos que compiten en los debates públicos inclusivos, se termina por constituir en un verdadero “muro de contención” para todas aquellas inclinaciones egoístas, irracionales y subjetivas que pudiesen traer los ciudadanos desde sus experiencias individuales.<sup>129</sup> De esta manera, en la concepción habermasiana, el consenso al que tienen que arribar los ciudadanos se encuentra previamente garantizado, y su tarea consiste en la formulación de argumentos racionales con capacidad de convencimiento, es decir, con capacidad para aunar voluntades y producir el acuerdo.

Desde la perspectiva anterior, no resulta entonces antojadizo afirmar que la pluralidad, el disenso y el conflicto- propios de la ciudadanía bajo la modernidad- son neutralizados a partir del protagonismo que asumen en “lo político” los circuitos de comunicación racionales, lo que desde la perspectiva de esta tesis no sólo equivale a privilegiar y resguardar los procedimientos, instituciones y formas democráticas, sino también sacrificar y desconocer aquella esencialidad conflictiva, imposible y aporética que ya reconocíamos en la ciudadanía y la democracia.

A modo de síntesis, la ciudadanía es *factotum* a partir del cual Habermas implementa un proyecto deliberativo, caracterizado por debates inclusivos con capacidad para resolver aquellos conflictos no resueltos en las instancias político-formales. Bajo dicha perspectiva, el ciudadano habermasiano presenta como característica una disposición natural al consenso que se desprende de la cultura política del debate de la que forma parte, en la que ha internalizado las competencias necesarias para definir argumentos racionales con capacidad de convencimiento.

Desde la perspectiva derrideana, la noción de ciudadanía aparece diseminada en una serie de escritos en donde tangencial o directamente se refiere a ella. Sin embargo, es en *Políticas de la Amistad* donde el filósofo galo profundiza en torno a sus orígenes e implicancias. En efecto, en la citada obra, Derrida parte por reafirmar los estrechos lazos existentes entre ciudadanía y democracia, señalando que dicho vínculo se fundamenta y responde al principio de fraternización que es propio de la democracia moderna.

De esta manera, el principio de fraternidad o amistad se constituye en el acceso a partir del cual es posible reconocer los orígenes e implicancias que guarda la palabra ciudadano en la obra de Derrida. La estrechez que guardan estos vocablos, a juicio del filósofo galo, está determinado en los propios fundamentos sobre los que se levanta la democracia moderna. En efecto, desde la perspectiva derrideana, el principio de fraternidad asume una dimensión fáctica a partir de la ciudadanía, lo que equivale a señalar que tras ella la democracia moderna ha buscado responder a dicho ideal. De esta forma se explica que Derrida sostenga que “...*todo lo que se llama aquí democracia...funda el lazo social, la*

---

<sup>129</sup> Desde la perspectiva habermasiana, el requisito de publicidad que se fundamenta en la racionalidad de los argumentos, a pesar de no anular las diferencias e intereses particularistas, se constituyen en garantía que vienen resguardar los procedimientos e instituciones propios de la democracia.



*comunidad, la igualdad, la amistad de los hermanos, la identificación como fraternización, etc., [siendo esta última el] fundamento de la ciudadanía en la nación.*<sup>130</sup>

Desde la perspectiva derrideana, sin embargo, el intento concretizador del ideal de fraternidad por el que se orienta la ciudadanía, comete un olvido, una traición a la dimensión fraternalista de la democracia, que se expresa en un desplazamiento de su carácter, en una docilización de sus implicancias, al extremo de que ha ocurrido con ella un crimen político.

De esta forma Derrida parte por sentar una crítica a la concepción ciudadana moderna, que en tanto factotum del principio de fraternidad, termina por traicionar el conjunto de ideales que la han posibilitado. Las razones que argumenta el filósofo galo para fundamentar dicha crítica se orientan en torno al estatus meramente institucional y administrador que asume la ciudadanía en “lo político” y en la democracia. En este último sentido, Derrida denuncia el carácter utilitario que ha venido asumiendo el concepto de ciudadanía, el que no pasa de ser considerado como un artilugio a partir del cual la democracia se aproxima a la noción de igualdad que está presente en toda relación fraternal a la que aspira toda democracia, omitiéndose tras ello la condición siempre conflictiva, aporética e imposible de la amistad.

Ante el olvido y traición del sentido de fraternidad que Derrida denuncia en la democracia moderna, el filósofo galo inicia un proceso deconstructivo de las implicancias de dicho principio, señalando al respecto que dicho trabajo no se orienta a “...*hacerle la guerra y ver lo que está mal en ella, sino para vivir una política, una amistad, una justicia que comiencen por romper con su neutralidad o su homogeneidad...que comience por marcar una heterogeneidad originaria que ha venido ya y que sólo puede venir, en el porvenir...*”<sup>131</sup>

De esta manera, el trabajo deconstructivo se orienta en todo momento en torno a la memoria, con el ánimo de reinstalar “...*verdad, libertad, necesidad, igualdad [detrás de] esta política de la fraternidad...*”<sup>132</sup>

Formando parte de este desafío resulta comprensible que Derrida deje entrever en *Canallas* un carácter contradictorio que asume la democracia y la ciudadanía. En efecto, a juicio del filósofo galo, la ciudadanía en democracia siempre se ha orientado al reconocimiento de semejanzas y al establecimiento de hermandades, las que sin embargo, no han estado exentas de exclusiones y arbitrariedades, surgiendo de esta manera los canallas y malos ciudadanos, para los cuales también existe cabida en la democracia. De esta manera se entiende que Derrida afirme que “...*la democracia no muy lejos de la... canallocracia,*”<sup>133</sup> es decir, de aquella arbitrariedad secreta, de aquella determinación no declarada, desde donde se justifica y ampara la exclusión que se hace operativa la ciudadanía.

De esta manera Derrida reconoce en el concepto de ciudadanía moderna cierta artefactualidad, en el entendido de que ésta “...*no crece así como así. No es natural...*”,

<sup>130</sup> Derrida; Jacques: Políticas de... Op cit. Pág. 121.

<sup>131</sup> Op. cit ant. Pág. 128.

<sup>132</sup> Op. cit. ant. Pág. 122.

<sup>133</sup> Derrida; Jacques: Canallas... Op cit. Pág. 87. En relación a la verdad, si bien es cierto que la deconstrucción se opone a la definición y establecimientos de verdades, la interpretación de dicha palabra en la cita que se referencia se orienta a la verdad en tanto memoria de una historia, de un acontecimiento sobre el cual se hilvanan identidades.

134

sino más bien responde a una condición privilegiada a partir de la cual se invita a quienes la poseen “...a decidir, mediante un juicio, sobre temas que son competencia de las representaciones legales...,”<sup>135</sup> lo que a su juicio, sin embargo, no resulta suficiente. En efecto, el por venir de la democracia reclama traspasar los límites jurídicos en los que hasta ahora ha estado circunscrita la democracia,<sup>136</sup> abrazando de esta manera nuevas formas de lucha, de expresión y militancia.<sup>137</sup>

A partir de lo hasta aquí señalado, la ciudadanía en tanto expresión de los principios que abraza la democracia moderna, cobra urgencia de ser pensada y replanteada por la teoría. Como lo describiéramos en las páginas anteriores, el perfil ciudadano por el que aboga el proyecto deliberativo, no sólo instrumentaliza al ciudadano en torno al consenso, sino que además con ello pervierte y desconoce los principios que la posibilitan, cercenando de esta manera las posibilidades futuras de la democracia.

<sup>134</sup> Derrida; Jacques: El Monolingüismo del Otro. Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997. Pág 29. A juicio de Derrida, la ciudadanía en su carácter de “...artificio y su superioridad aparecen con más claridad, como en el relámpago de una revelación privilegiada, cuando la ciudadanía se inscribe en la memoria de una adquisición reciente”.

<sup>135</sup> Derrida; Jacques: El Otro Cabo...Op cit. Pág. 90.

<sup>136</sup> Al respecto, Derrida afirma: “...cuando hablo de democracia venidera...pienso en una democracia que no estaría ya ligada de manera esencial a la ciudadanía...no estoy en contra de la ciudadanía, es necesaria y hasta hay que luchar para que algunos seres humanos, que están privados de ella, finalmente puedan adquirirla. Pero los derechos del hombre también deben estar extendidos más allá de la ciudadanía.” Derrida; Jacques: Y Mañana... Op cit. Pág. 110.

<sup>137</sup> Al respecto, Derrida reconoce cierta familiaridad entre ciudadanía y militancia política, sosteniendo en relación a esta última lo siguiente:“...no me opongo a la existencia de los Partidos en general, todavía son necesarios, y sin duda por bastante tiempo todavía, pero la forma de “Partido” no es ya la forma mayor de lucha política. La Internacional de la que hablo, pues, no es la Internacional del Partido Comunista o de un Partido cualquiera. Pero conservé esa palabra, con mayúscula, para saludar la memoria de aquello que, no estando más, habría sido una gran señal...” Derrida; Jacques: Y Mañana... Op cit. Pág. 109.

## CAPÍTULO III: LA DEMOCRACIA DESDE EL “RESPONDER A”: UNA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA.-

Desde una perspectiva más bien general, el presente capítulo busca demostrar un supuesto teórico que, implícita o explícita, ha estado expuesto latamente a lo largo de esta tesis, y que guarda relación con que el cuerpo teórico desde donde se fundamenta la democracia deliberativa termina por desdibujar el sentido y misión que es propio de la filosofía política, sobre todo si se considera cierto carácter deontológico que asume la democracia y “lo político” en tales apuestas.

En efecto, el esfuerzo de definir la democracia sin una metafísica y sólo amparada en la razón práctica, en el caso de Rawls, o en una postmetafísica que reconoce en los dispositivos lingüísticos una dimensión desde donde es posible superar los problemas no resueltos por el paradigma de la conciencia, en el caso de Habermas, termina por instalar dentro de la filosofía política verdades que por sí mismas rompen con el rol de resguardador y el compromiso de fiel observancia que Derrida reconoce en la filosofía.

Para dar cuenta del supuesto anteriormente esbozado, parece pertinente comenzar por exponer la concepción derrideana de “responder a”, y con ello reconocer los desafíos, tareas y aporías que el filósofo galo reconoce para la filosofía política. De esta manera estaríamos en condiciones de iniciar una crítica a la apuesta filosófica deliberativa, y con ello responsabilizarme del supuesto teórico ya señalado.

De esta manera, el objetivo del presente capítulo se orienta por el comprender las implicancias para el quehacer propio de la filosofía política que se encuentran contenidas en el “responder a” de la obra de Derrida, y desde ella iniciar una crítica a la apuesta filosófica deliberativa.

### a) “Responder a”: tareas, desafíos y aporías para la filosofía política.

Desde una perspectiva deconstructiva, la Filosofía, y con ello la filosofía política, asume una inentamable<sup>138</sup> responsabilidad ante la memoria y la huella de lo que implica la

<sup>138</sup> Inentamable palabra francesa, cuyo verbo es entamer que significa comenzar, cortar, etc. Derrida la emplea cuando aborda la responsabilidad en “la muerte de la filosofía” en el texto *Violencia y Metafísica*, para dar cuenta con ello de que la responsabilidad que debe asumir la comunidad de la cuestión es un gesto en sí no inaugurable, no comenzable. Es decir, la citada comunidad y su consiguiente responsabilidad tendrían una historia, pero no un inicio. Contreras; Carlos: *Seminario de Ética, Política y Deconstrucción*. Universidad de Chile. Primer Semestre 2006. He decidido mantener esa palabra a fin de ajustarme a los alcances que atribuye Derrida en la “responsabilidad a” y que de una u otra manera hago extensivos aquí a la filosofía política, que tanto comunidad ha asumido la responsabilidad de guardar la memoria y la huella de la democracia.

democracia, lo que de una u otra manera ha de asumirse a partir de una acción decidida a orientar sus esfuerzos en torno a la protección, salvaguarda y observación de aquellos principios y fundamentos que le son propios. Esta tarea contenedora que ha de asumir el quehacer teórico de la política, se justifica desde la perspectiva derrideana de cara al por venir, frente al cual la filosofía asume una responsabilidad que ha de expresarse en la observancia fiel de aquellos principios y fundamentos, lo que no implica la adopción de una postura estática y meramente archivadora de la memoria, sino más bien, dicho rol contenedor y responsable implica la discusión permanente de aquellos principios guardados, pero cuya recreación ha de orientarse a partir de un principio ético de fidelidad de lo que se guarda, lo que no pasa por la búsqueda de verdades o de soluciones, sino más bien por asumir con responsabilidad dicha inyunción.

Sintetizados de esta manera los alcances que asume el “responder a” dentro de la concepción desconstruccionista, parece pertinente a continuación desarrollar ciertas ideas a fin de reconocer sus implicancias, así como también, las tareas, desafíos y aporías propias de la filosofía política de cara a la democracia y “lo político”.

En relación a las tareas que son propias de la filosofía, Derrida se aproxima a ella cuando aborda la “muerte de la filosofía”<sup>139</sup> y la necesidad de fundar una “comunidad de la cuestión” que se haga responsable del conjunto de temas que la filosofía no ha podido resolver, no para solucionarlos, sino más bien para pensarlos y guardarlos al porvenir. Por tanto una característica fundamental de dicha comunidad, es precisamente no orientarse a la búsqueda de soluciones o verdades, reconociéndose de esta manera en ella una ética de funcionamiento, que se expresaría en un sentido de responsabilidad que implica necesariamente una obligación de dar razón, y por tanto, de dar cuenta ante el principio que lo sustenta.

Desde la perspectiva anterior, la cuestión debe ser protegida, salvaguardada, observada fielmente y guardada al por venir. Dicho carácter contenedor expresa un doble movimiento: en primer lugar es factible reconocer un gesto pasivo, archivístico de lo que se ha heredado, para mantenerlo lo más íntegro posible al por venir. Y en segundo lugar, un gesto activo, asociado a la producción, que se origina desde la libertad misma de la cuestión que se guarda y que reclama en todo momento ser repensado al porvenir.

A partir de lo hasta aquí expresado, es factible señalar que la desconstrucción señala una tarea para la filosofía, y desde la que sin duda reconocemos alcances para el quehacer propio de la filosofía política. En efecto, desde la perspectiva derrideana tanto la democracia como “lo político” forman parte de aquel conjunto de temas que la filosofía no ha podido resolver, y que si bien es cierto no es exclusivo de ella, no deja de ser menos cierto que la filosofía política forma parte de dicha “comunidad de la cuestión” que gira en torno a la democracia y político. De esta manera, la filosofía política asume íntegramente el conjunto de rasgos que anteriormente anotábamos en torno a la “comunidad de la cuestión”, la que en sus aspectos centrales se orienta a mantener el cultivo de la disciplina a fin de responder al conjunto de desafíos que se presenten en el porvenir. Mantenerse fiel a la herencia democrática, reclama de la filosofía política asumir una postura vigilante y siempre alerta a los desarrollos teóricos que se han venido registrando. En este sentido, la filosofía política debe asumir un carácter de denuncia de todas aquellas propuestas que de una u otra manera buscan “encasillar” o limitar el desarrollo de la democracia y “lo político.”

---

<sup>139</sup> Al respecto véase: Derrida; Jacques: *Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas*. EN: *La Escritura y la Diferencia*. Ediciones Anthropos, Barcelona, 1989.

En efecto, y en virtud de lo ya expuesto, el “responder a” no tiene el menor sentido fuera de una experiencia de la herencia, lo que desde la perspectiva desconstructiva no se expresa necesariamente en un carácter pasivo, o como anotábamos más arriba archivístico, sino más bien el mismo principio heredado ordena al heredero asumir una actitud de salvaguarda de su existencia, lo que necesariamente se expresa en un “...reinterpretar, criticar, desplazar o sea, intervenir activamente para que tenga lugar una transformación digna de tal nombre: para que algo ocurra, un acontecimiento, la historia, el imprevisible porvenir.”<sup>140</sup> De esta manera, y como ya lo señaláramos en el capítulo primero, el “responder a” se expresa siempre en una responsabilidad ante la memoria, pero también ante lo venidero,<sup>141</sup> donde siempre el anticipar de otra manera aquello que se ha heredado se constituye en la conducta ética de fiel observancia.

A partir de lo arriba expresado, la experiencia de la herencia se expresa necesariamente para el heredero, en una tarea que implica una obediencia, una inyunción, un jurar la fe, que desde la perspectiva que aquí nos interesa se manifiesta en un compromiso-tarea ineludible que ha asumido la filosofía política ante la democracia y “lo político”.

Por otro lado, la experiencia de la herencia también implica siempre un reafirmar, cuya estructura implica dos llamados: en primer lugar, reafirmar lo que recibimos, y que sin duda viene antes que nosotros. Lo que para la filosofía política se ha de expresar en un sentido de fidelidad hacia lo que ha heredado: la democracia y “lo político” Y en segundo lugar, el reafirmar implica asumir dicha herencia sin perder de vista la libertad de quien hereda, es decir, la filosofía política en su acto de reafirmar no está condenada a la imitación forzosa de lo que recibe como herencia, sino más bien la democracia y lo político reclaman una reactivación, una reedición de otro modo de lo que hemos heredado, cuyo objetivo no es otro sino mantener con vida a la herencia.

Por último, la experiencia de la herencia implica a su vez siempre una promesa, cuya doble estructura implica una guarda, pero también una respuesta, una garantía “al otro”, y por tanto un comportamiento ético frente al por venir de lo que se guarda. De esta manera se comprende que el filósofo galo sostenga que la desconstrucción de la filosofía implica necesariamente un “...pensar la genealogía estructurada de sus conceptos de la manera más fiel, más interior, pero al mismo tiempo desde cierto exterior incalificable por ella, innombrable, determinar lo que esta historia ha podido disimular o prohibir, haciéndose historia por esta represión interesada en alguna parte.”<sup>142</sup> Es decir, el “responder a” el principio de la democracia y “lo político” se ha de expresar en una observancia fiel, que en sí misma no es estática o simplemente contenedora, sino que también, crítica frente a sus manifestaciones históricas, lo que de una u otra manera reclama de la filosofía política una postura siempre vigilante y crítica.

De esta manera, el “responder a” en tanto gesto propio de la desconstrucción es en sí mismo un acto iterativo, lo que necesariamente implica que “la cuestión” se repite porque debe ser guardada, manifestándose en torno a ella la “responsabilidad a”, que en sí misma es un acontecimiento: lo que se guarda y repite debe ser siempre un invento, no puede

<sup>140</sup> Derrida; Jacques: Y Mañana qué... Op. cit. Pág. 12

<sup>141</sup> De esta manera, la herencia no sólo implica un pasado, sino también una proposición que implica que ésta también esté delante de uno. De esta manera, el heredero se presenta doblemente endeudado.

<sup>142</sup> Derrida; Jacques: Posiciones. Trad. Cast. Valencia, Pretextos, 1976, Pág. 12. EN: Derrida; Jacques: La desconstrucción en las fronteras de la filosofía. Op cit. Págs. 27-28.

haber certeza en torno a ella. Al respecto, “... ¿qué sería [de] un porvenir si la decisión fuese programable y si el azar, si la incertidumbre, si la certidumbre inestable, si la inseguridad del quizás no quedase suspendida a la apertura de lo que viene...”<sup>143</sup> Es decir, la doble estructura sobre la que se hilvana el principio de fiel observancia y guarda que Derrida reconoce en el “responder a” no se puede expresar en la búsqueda y definición de verdades que pudiesen limitar y predecir el por venir de la democracia y “lo político”, sino más bien que en tanto invento, en tanto recreación nueva del principio de democracia y de “lo político”, es siempre una monstruosidad, que en sí misma es siempre incierta<sup>144</sup>.

Desde esta última perspectiva, el carácter iterativo que la desconstrucción reconoce en el “responder a” está siempre asociado a que el por venir de dicho principio que se guarda “...excede a un determinismo pero también excede los cálculos y las estrategias de mi dominio...Pero allí donde viene lo que resta venir, yo estoy expuesto, destinado a ser libre, y a decidir, en la medida que no puedo prever, predeterminar, pronosticar...”<sup>145</sup> En este último sentido, Derrida reconoce que en la incerteza desde donde se define el acto de “responder a” se reclama un comportamiento ético del guardador, en donde la negación de predeterminar o pronosticar se fundan siempre en “el otro”, en el por venir, “...decisión pasiva, una decisión del otro... [que sin embargo]...no me exonera de ninguna responsabilidad. Proposición escandalosa para el sentido común y para la filosofía...”<sup>146</sup>

A partir de todo lo anterior, el “responder a” se constituye entonces en una tarea interminable para la filosofía política, en donde: “...hay que extraer de la memoria de la herencia las herramientas conceptuales que permitan impugnar los límites que esta herencia impuso hasta ahora...[asumiendo en ello el trabajo filosófico] “...una liberación constante: hacerlo todo para reconocer, pero también para superar, sin por fuerza traicionarlo...”<sup>147</sup>

Expresados de esta manera los alcances que asume el “responder a” en tanto tareas propias de la filosofía política, nos resta a continuación asumir que dicho quehacer no está exento de desafíos y aporías. Identificar dichas dimensiones parece necesario en este intento por reconocer las particularidades desde donde se opera el quehacer que es propio de la filosofía política.

En virtud de lo anterior y de lo ya expuesto, el desafío fundamental que la desconstrucción reconoce en la filosofía política es el por venir de la democracia y “lo político”. Al respecto, en *Canallas*, Derrida aborda los alcances que asume esta acepción, sosteniendo que ella no tiene un lugar u horizonte pre-fijado, y que por tanto cobra validez y vigencia en todos aquellos contextos en donde los principios de la democracia y “lo político”, se vean necesariamente constreñidos por los rumbos que asume su implementación fáctica.

Respecto a dichos contextos, Derrida reconoce cinco focos desde donde es posible comprender los alcances que asume la democracia por venir:

<sup>143</sup> Derrida; Jacques: Políticas de la Amistad. Op cit. Págs. 46-47

<sup>144</sup> En efecto, desde la perspectiva deconstructiva, “...lo que viene carece de figura reconocible, y que por lo tanto no es necesariamente otro hombre, mi semejante, mi hermano, mi prójimo. Puede ser tanto una vida o incluso un espectro...eso es lo que puede ser, lo que debe ser un acontecimiento...” EN: Derrida; Jacques: Y Mañana qué... Op cit. Pág. 62.

<sup>145</sup> Derrida; Jacques: Y Mañana... Op cit. Pág. 63.

<sup>146</sup> Ibídem Op cit.

<sup>147</sup> Op.cit ant. Pág 28

En primer lugar, la democracia por venir se presenta en todas aquellas oportunidades en donde “lo político” siga siendo inadecuado para la exigencia democrática, lo que sin duda da cuenta de su perfectibilidad y crítica interminable, pero también de su estructura aporética e imposible, que determinan que ésta se proyecte al por venir. De esta manera, se comprende que Derrida vislumbre como desafío que “*allí donde la luz de las luces no ha sido pensada, allí donde una herencia ha sido abandonada. Para nosotros hay otras luces*

<sup>148</sup> *diferentes a aquellas.*” Es decir, la filosofía política asume el desafío permanente de “re-pensar” la política fáctica, lo que necesariamente implica situarse muchas veces fuera de la tradición y buscar responder a la democracia y “lo político” desde otros referentes.

En segundo lugar, la democracia por venir implica necesariamente asumir como desafío “al otro” en la hospitalidad, lo que implica no poseer la certeza de saber quién es el arribante, dicha hospitalidad que se reclama siempre es incondicional. Al respecto, la desconstrucción sostiene que la filosofía política debe ser capaz de tomar posturas respecto a este tema, para lo que resulta necesario asumir el cambio del “...*sentido de la palabra política desde el quizás.*”<sup>149</sup> Es decir, el desafío de la filosofía política pasa aquí por que desde el principio de hospitalidad, ésta sea capaz de responder a las diferentes manifestaciones que puede asumir la democracia y “lo político”.<sup>150</sup>

En tercer lugar, la democracia por venir también se expresa en todos aquellos contextos en donde la soberanía se extiende más allá de las fronteras del Estado-Nación y la ciudadanía, y que de una u otra manera da cuenta de un espacio político internacional, de una ciudadanía del mundo. En virtud de ello, otro desafío de la filosofía política de cara al por venir de la democracia se asocia a que lo “...*que se llama político no puede ya estar ligado, en su concepto mismo, como siempre estuvo, a una presuposición de un sitio, del territorio, y de lo estatal...lo político no se reduce a lo estatal, aunque lo estatal siga siendo una forma privilegiada, un desafío fundamental de lo político ...uno querría seguir pensando que lo político...está ligado a un territorio insustituible...pero es precisamente eso mismo lo que hoy se disloca, y se deslocaliza, sobre todo en virtud de la transformación tecnocientífica*

<sup>151</sup> *y tecnoeconómica del campo mundial...*”

En cuarto lugar, la democracia por venir está ligada a la justicia, y más específicamente a la necesaria distinción entre derecho y justicia. Al respecto Derrida anota en una de sus obras que “...*la democracia no busca su lugar sino en la frontera inestable e inencontrable*

<sup>152</sup> *entre el derecho y la justicia.*” Es decir, la perfectibilidad de la democracia se encuentra precisamente en la borradura de la singularidad que imprime la violencia con la que actúa la justicia como derecho en el ámbito fáctico de “lo político”, el que a partir de una pretendida universalidad desnaturaliza a la justicia y a la democracia, dejando con ello abierto, sin

<sup>148</sup> Derrida; Jacques: Políticas de la...Op cit. Pág. 62.

<sup>149</sup> Derrida; Jacques: Políticas de la...Op cit. Pág. 86.

<sup>150</sup> Volvemos aquí a toparnos con lo que más arriba reconocíamos en la democracia como invento, como incerteza, y también por cierto con cierto carácter de monstruosidad que ésta pueda asumir.

<sup>151</sup> Derrida; Jacques: Y Mañana...Op cit. Pág. 109. Con ello Derrida da cuenta, sin duda, de un fenómeno contingente como lo es la mundialización, pero también con ello da cuenta de la problemática desde donde Derrida se aproximó originalmente a la democracia, y que dice relación con la problemática singularidad y universalidad del discurso filosófico, es decir, con lo que Derrida alguna vez llamó forma de la democracia, en el entendido de que este mundo global también reclama dicha forma.

<sup>152</sup> Derrida; Jacques: Canallas...Op cit. Pág. 110.

embargo, la posibilidad, la promesa y el por venir de ambas dimensiones a partir de una interminable oportunidad política de progreso histórico.

En quinto y último lugar, la democracia por venir asume un carácter ligado a una inyunción incondicional o la urgencia singular que no anuncia nada. Dicha indecibilidad es otorgada por la libertad que subyace en ella misma y que se expresa en quizás al que se encuentra abierto el por venir. Al respecto, y a modo de precisar los alcances de dichas ideas, Derrida sostiene que el “... quizás no significa lo vago y la movilidad... [si la democracia por venir]es indecible y sin verdad en su momento propio es por ser la condición de la decisión, de la interrupción, de la revolución, de la responsabilidad y de la verdad. Los amigos del quizás son amigos de la verdad. Pero los amigos de la verdad no están, por definición, en la verdad, no están instalados en ella como seguridad bloqueada

de un dogma y en fiabilidad estable de una opinión”<sup>153</sup>. Es decir, la indecibilidad en tanto desafío de la filosofía política reclama de ésta no una búsqueda de la verdad con vistas al hallazgo de certezas, sino que por el contrario, dicho trabajo debe expresar un sentido de verdad capaz de denunciar el conjunto de contradicciones que subyacen en la democracia y “lo político”, lo que implica iniciar dicho trabajo a partir de la denuncia de “la contradicción que habita el concepto mismo de común y de comunidad. Pues lo común es raro, y la medida común es una rareza para raros.”<sup>154</sup>

En relación a las aporías, Derrida se aproxima a ella a fin de dar cuenta de las características que asume su apuesta deconstructiva, sosteniendo al respecto que dicho trabajo filosófico asume también una condición indesconstructible que se explica a partir de la condición inacabada, prometida y siempre abierta al por venir que asumen aquellos temas que son de interés de la filosofía. De esta manera, la aporía en tanto experiencia del no pasar se presenta en todas aquellas ocasiones en donde “...el proyecto mismo o la tarea problemática se torna imposible y cuando quedamos totalmente expuestos sin

protección, sin problema y sin prótesis, sin sustitución posible...”<sup>155</sup> Es decir, en todas aquellas ocasiones en donde la preocupación filosófica se orienta a aquellos temas cuya experiencia está aún incumplida, y frente a la cual se hace necesario asumir su sentido de espera, su carácter vacío y latente, que se mantendrá así mientras no renunciemos a emplearlos.

De esta manera, la experiencia de la aporía está estrechamente vinculada con la “muerte de la filosofía”, y con ello a la fundación de la “comunidad de la cuestión”, y al conjunto de temas que la filosofía no ha podido resolver, pero que sin duda ha heredado y frente a los cuales asume una inentamable<sup>156</sup> responsabilidad. En virtud de ello es factible comprender que Derrida se aproxime a la experiencia de la aporía desde la verdad, preguntándose al respecto “¿Cómo se puede traspasar las fronteras de la verdad?... ¿Qué

es el más allá en este caso?...”<sup>157</sup> asumiendo de esta manera la aporía una estructura en sí misma negativa, pero que anuncia no obstante una forma positiva que se expresa en una apelación gramatical de futuro. En ese sentido se comprende que Derrida anote

<sup>153</sup> Derrida; Jacques: Políticas de... Op cit. Pág. 63.-

<sup>154</sup> Ibídem Op cit. ant.

<sup>155</sup> Derrida; Jacques: Aporías. Morir-esperarse (en) “los límites de la verdad” Ediciones Paidós, Barcelona, 1998. Pág. 30.-

<sup>156</sup> Volvemos aquí a recurrir a esta palabra francesa para graficar el movimiento de corte y de comienzo que Derrida busca asumir con ella.

<sup>157</sup> Derrida; Jacques: Aporías... Op. cit. Pág. 15.



que “...lo difícil o lo impracticable, ...[de la aporía], el no pasar, un acontecimiento de venida o de porvenir que ya no tiene la forma del movimiento que consiste en pasar, atravesar, transitar, el “pasar” o el suceder de un acontecimiento que ya no tendría la forma o el aspecto del paso: en resumidas cuentas, una venida sin paso.”<sup>158</sup> Es decir, la aporía se constituye en una experiencia interminable, cuya estructura gramatical de futuro reclama quedar suspendida si se quiere pensar, hacer que venga un acontecimiento de decisión o de responsabilidad.

De esta manera, Derrida reconoce en la aporía un sentido de deber, cuya estructura deontológica<sup>159</sup>, sin embargo, no sigue los tradicionales patrones kantianos, sino que por el contrario, “... ese sobre-deber...debe ser el deber ordena que se actúe sin deber, sin regla, sin norma...de otro modo se corre el riesgo de ver que la decisión así llamada responsable se vuelva a convertir en el mero desarrollo técnico de un concepto y, por consiguiente, de un saber presentable...”<sup>160</sup> Con esto último, el sobre-deber de la experiencia de aporía clama por un sentido de responsabilidad y decisión que en sí mismas quedan indeterminadas en la espera, en el carácter vacío y latente de aquellas experiencias inconclusas y aún incumplidas.

Revisados de esta manera los rasgos fundamentales desde donde la desconstrucción explica la experiencia de la aporía, nos resta a continuación situar dicha experiencia en el quehacer propio de la filosofía política. En efecto, y a partir de lo antes señalado, el deber que Derrida reconoce en la experiencia de la aporía inyunta a la filosofía política asumir la herencia de la democracia, así como también, de aquel conjunto de principios asociados a ella cuya experiencia en sí misma permanece aún latente, a la espera y vacía. De esta manera, las aporías propias de la filosofía política se encuentran formando parte del carácter indesconstruible de la democracia, y por tanto es ajena a toda implementación fáctica de la misma.

En virtud de lo anterior, Derrida sostiene que dicha aporía se expresa en un deber que “... dicta asumir , [a la filosofía política]... la herencia de la democracia... pero asimismo dicta reconocer que esta idea,...no está dada nunca, que su estatuto no es siquiera el de una idea reguladora en el sentido kantiano, sino más bien algo que queda por pensar y por venir: no algo que llegará ciertamente mañana, no la democracia...futura, sino una democracia que debe tener la estructura de la promesa-, y por consiguiente, la memoria de lo que sostiene el porvenir aquí ahora.”<sup>161</sup>

De esta manera, resulta comprensible que Derrida reconozca en la democracia “... cierta afinidad con la elipse...”<sup>162</sup>, lo que explica su eterno retorno ante el “olvido” de lo que quiere decir la palabra democracia, y frente al cual la filosofía política está obligada asumir una responsabilidad de retornar a su origen con vistas a reconocer su huella perdida. Desde la perspectiva anterior, la democracia asume un carácter indesconstruible toda vez que aún no se presenta y no se ha presentado, pero va a venir.

<sup>158</sup> Op cit. ant. Pág. 25.

<sup>159</sup> “...análisis, necesariamente aporético, de un deber como sobre-deber cuya hybris y desmesura esencial deben dictar que se transgreda no sólo la acción conforme al deber sino también la acción por deber...”Op. cit ant. Pág 36.

<sup>160</sup> Op cit ant. Págs. 36-37.

<sup>161</sup> Op cit. ant Pág. 40.

<sup>162</sup> Derrida; Jacques: Canallas... Op cit. Pág. 17.

De esta manera se comprende lo que señaláramos en el capítulo primero cuando sosteníamos, que el carácter inconcluso y latente que asume la democracia, los debe asumir con urgencia y responsabilidad la filosofía política, respondiendo con ello a los fundamentos que la animan, y que dicen relación con resguardar la promesa que subyace en la democracia, para lo que resulta crucial no romper con cierto canon de amistad y de cierta política en donde se *“...accepte la contradicción, la antítesis o la coexistencia de valores incompatibles...”*<sup>163</sup> Es decir, el resguardo de la democracia y su porvenir implica para la filosofía política situarse en las antinomias que le son propias, por que sólo desde ellas, y desde sus contradicciones que le son extensivas, es posible responder a sus principios y fundamentos. De esta manera, el carácter prometido que asume la democracia, y que para la filosofía política se constituye en un sobre-deber, le impide dejarse tentar, y a la vez la obliga a denunciar todos aquellos intentos que pretender tergiversar dicha condición.

## b) El “responder a” como crítica a la filosofía deliberativa

Desde la propuesta destructiva, y más específicamente desde el “responder a”, es factible sostener que los rumbos que ha venido asumiendo la filosofía política a partir de los desarrollos teóricos rawlsiano y habermasiano, dan cuenta de que éstos no han asumido una responsabilidad ante la memoria y la herencia de la democracia y “lo político”. En efecto, y como lo hemos venido expresando a lo largo de este trabajo, no es factible reconocer en la apuesta deliberativa un genuino gesto pasivo y archivístico que se exprese en una observancia fiel a los principios heredados desde donde se ha definido la democracia y “lo político”, sino que por el contrario, se ha registrado en torno a ellos un desconocimiento que ha terminado por “encasillar” y subvertir dicho sentido. Formando parte de esta crítica podemos mencionar aquí que bajo la filosofía deliberativa el antagonismo y el conflicto, propio de “lo político”, así como también, la heterogeneidad y el disenso, propio de la democracia, han dado paso a una estrategia que desde una pretendida superioridad de los procedimientos racionales ha terminado por privilegiar el carácter institucional de la democracia y “lo político”.

Por otro lado, frente al gesto activo de la memoria que la desconstrucción reconoce como propio a todo quehacer filosófico, es factible sostener que la filosofía deliberativa en tanto invento y recreación nueva del principio de democracia y de “lo político”, termina por vulnerar el carácter incierto y venidero que la desconstrucción propone. En efecto, y a partir de lo hasta aquí revisado, no es posible identificar en la filosofía deliberativa un esfuerzo por extraer las herramientas conceptuales desde donde sea posible impugnar los límites que la herencia ha impuesto hasta ahora. De esta manera, no se reconoce en la filosofía deliberativa un esfuerzo sincero que se oriente a la liberalización constante, que permita no sólo reconocer, sino también superar, sin traicionar, aquel conjunto de verdades en las que ha permanecido “encasillada” hasta ahora la democracia y “lo político”, sino que por el contrario, la filosofía deliberativa ha terminado por reeditar desde procedimientos racionales aquel conjunto de limitantes que hasta ahora no han posibilitado un por venir para la democracia y el espacio público.

---

<sup>163</sup> Derrida; Jacques: “Políticas de la...” Op cit. Pág. 60

De esta manera, sostengo que tras el predominio de cierta racionalidad desde donde se fundamenta la filosofía deliberativa, ésta ha venido experimentado un desdibujamiento de su misión, orientándose más bien en torno a la búsqueda de verdades y a la formulación de soluciones, lo que ha terminado por sacrificar su tarea protectora y resguardadora de la democracia y del espacio público. En este último sentido, la filosofía deliberativa termina por romper con cierto canon de amistad, con la esperanza tal vez de distanciarse de las antinomias que le son propias,<sup>164</sup> lo que desde la perspectiva desconstructiva se constituye en un abandono absoluto del sentido de herencia y promesa con que a su juicio se ha de ejercer el quehacer filosófico.

En efecto, desde la perspectiva acuñada por Derrida, la democracia y “lo político” reclaman a la filosofía que ésta las asuma desde un “exterior constitutivo”, que le permita precisamente a ésta reconocer que su conformación requiere necesariamente de contrariedades, cuyas indecibles tensiones terminan por posibilitar su constitución. Es decir, la democracia y “lo político” requieren necesariamente de antagonismos y contradicciones que hagan posible la concreción de su proyecto.<sup>165</sup> Sin embargo, y como lo expresáramos en el *Capítulo Segundo*, la filosofía deliberativa se orienta en todo momento a privilegiar el carácter más bien institucional de la democracia y el espacio público expresado en el consenso, con lo que termina por desconocer el aporte y las posibilidades de concreción de la democracia y “lo político” desde las singularidades y del conflicto, lo que de una u otra manera no sólo se ha expresado en un vaciamiento compulsivo sus nociones básicas, sino también, en una instrumentalización de éstas al servicio de acuerdo y del statu quo.

A modo de fundamentar lo hasta aquí señalado, parece pertinente partir señalando que tanto Habermas como Rawls se sitúan dentro de la tradición filosófica contractualista, que en sus aspectos centrales se ha caracterizado por “...sentar la obligación política sobre el consentimiento individual de todos los ciudadanos...”<sup>166</sup> A partir de dicho principio, “...la vida política se subsume dentro de los requerimientos de la legitimidad racional moderna: sólo son legítimos aquellos principios que puedan ser racionalmente aceptados por todos los ciudadanos a los que han de vincular.”<sup>167</sup>

<sup>164</sup> En efecto, hasta lo aquí revisado, las propuestas rawlsiana y habermasiana, fundan un proyecto político-democrático desde la uniformidad, lo que de una u otra manera se expresa en una exclusión de la heterogeneidad y diversidad que es propia de la democracia y “lo político”. En este último sentido no resulta entonces antojadizo afirmar que la filosofía deliberativa rompe con la acepción de amistad y de lazo que se funda desde la contrariedad y diversidad. Mayores detalles de dicho canon en: Derrida; Jacques: Políticas...Op cit. En lo que respecta a las antinomias que son propias de la democracia y “lo político”, Derrida reconoce como fundamentales aquellas que se vinculan con la relación que manifiesta la libertad e igualdad y la noción de soberanía en tanto autodeterminación y libertad para hacer. Mayores detalles de esto en: Derrida; Jacques: Canallas... Op cit.

<sup>165</sup> Al respecto Chantal Mouffe sostiene: “Esto es lo que implica la noción derrideana de un “exterior constitutivo”: no un contenido que resulte afirmado/negado por otro contenido que sería simplemente su opuesto dialéctico-lo que sí ocurriría si sólo estuviéramos diciendo que no existe un “nosotros” sin un “ellos”-, sino un contenido que, al mostrar el carácter radicalmente indecible de la tensión de su constitución, haga de su propia positividad una función del símbolo de algo que la supera: la posibilidad/imposibilidad de la positividad como tal. En este caso, el antagonismo no se puede reducir a un simple proceso de inversión dialéctica: el “ellos” no es un opuesto constitutivo de un “nosotros” concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible cualquier “nosotros”. Véase: Mouffe; Chantal: La Paradoja Democrática. Op cit. Pág. 29.-

<sup>166</sup> Habermas; Jürgen, Rawls; John: Debate sobre el liberalismo político. Op cit. Pág. 11

<sup>167</sup> Ibídem Op cit. ant.

La amplitud que implica asumir el paraguas de la legitimidad racional, sin embargo, se ha expresado en un sin número de apuestas teóricas muchas veces contrapuestas,<sup>168</sup> pero que en la tradición deliberativa que aquí hemos venido criticando, se han expresado en una confianza en poder sustentar una concepción pública de la justicia válida para las sociedades avanzadas contemporáneas. Es decir, para sociedades sujetas al pluralismo fáctico, que ya no pueden apoyarse sobre una única concepción del bien, o bien sobre la eticidad propia de una específica forma de vida cultural. Estas restricciones del objeto influyen también en la naturaleza de los recursos racionales disponibles, en el caso de Rawls, de una política sin metafísica, y en Habermas, en una política postmetafísica.

De esta manera, en ambos casos, "...la capacidad de pronunciamiento de la filosofía sobre las cuestiones de racionalidad moral se ve limitada por el carácter finito y falibilista de la razón, ciertamente reducida en su capacidad para poner orden o buscar sintonizar la pluralidad de sus voces..."<sup>169</sup> En efecto, y como ya lo señaláramos, el proyecto deliberativo se caracteriza porque detrás de la construcción de procedimientos de argumentación racional, sus esfuerzos se orientan, por un lado, a proyectar la estabilidad democrática, y por el otro, a limitar aquel conjunto de amenazas provenientes de un contexto cada vez más complejo y diverso, asumiendo de esta manera el consenso hilvanado sobre procedimientos racionales una centralidad que termina por confinar al proyecto democrático a un sistema neutral de acuerdos.

En virtud de lo anterior, otra crítica que desde la apuesta destructiva se le pueden formular a la filosofía deliberativa, se encuentra precisamente en su intento por definir verdades y buscar soluciones respecto del conjunto de problemas que presentan para la democracia y "lo político". Si bien es cierto que dicho desafío se justifica desde la perspectiva deliberativa a partir de las características complejas, y muchas veces amenazantes que presenta el contexto, no deja de ser menos cierto que desde una perspectiva destructiva, la tarea de repensar la democracia y "lo político", propio de la filosofía política, asume una responsabilidad ética ante la memoria, lo que de una u otra manera amerita nuestras reservas respecto de los esfuerzos que ha venido realizando al respecto la filosofía deliberativa.

En efecto, los esfuerzos que realiza Rawls por superar lo que describe, como la ausencia de un consenso ciudadano, cuya principal expresión a su juicio es una democracia carente de un lazo que pueda anteponerse al universalismo que asume la regla de mayoría,<sup>170</sup> y en este mismo sentido, los esfuerzos que realiza Habermas en torno a superar desde la intersubjetividad la legitimidad del derecho y de la democracia, son fieles reflejos de cómo la filosofía deliberativa se ha venido comprometiendo con la búsqueda de verdades y soluciones que no han hecho más que terminar por desvirtuar el sentido heredado de la democracia y "lo político".

---

<sup>168</sup> "No es lo mismo, desde luego, ligar el concepto de racionalidad a un cálculo de utilidad- como en Hobbes y, tras sus huellas, en toda la tradición utilitarista-, que pretender extraerlo de la supuesta objetividad del derecho natural (Locke), de la voluntad general y autonomía de un cuerpo político que lo edifica sobre la soberanía popular (Rousseau), o desde una pura instancia de razón práctica (Kant). Op cit. ant. Pág. 12.

<sup>169</sup> Op cit. ant. Pág. 13.-

<sup>170</sup> En virtud de dicho panorama, Rawls propone que el liberalismo político podría ser aquel sustento político inexistente, precisando al respecto que dicho liberalismo se ha de hilvanar en torno a principios de justicia, siendo éstos el lazo a partir del cual la sociedad lograría ciertos consensos mínimos tras un proceso de construcción inclusivo de aquellas doctrinas razonables.

Por otro lado, otra de las críticas que se le puede imputar a la filosofía deliberativa se encuentra formando parte del carácter absoluto que asume la democracia y “lo político” en dicha apuesta. Al respecto, si se revisan las apuestas rawlsiana y habermasiana, es factible concluir que la labor del filósofo, y por tanto de la filosofía, se ve confinada al cálculo de “... cuáles son los valores que de hecho están presentes en la vida pública de una sociedad y que necesariamente deben ser reconocidos como tales tras un proceso de ajuste y reajuste continuo de nuestras intuiciones y principios morales...”<sup>171</sup> Mientras que en el caso de Habermas, dicho carácter se reconoce cuando el filósofo alemán propone que “...la filosofía se limite a la clarificación del punto de vista moral y del procedimiento democrático, al análisis de las condiciones del discurso y a negociación racionales.”<sup>172</sup>

Es decir, en ambas apuestas es posible reconocer cómo la filosofía deliberativa termina por concebir el futuro como factible de ser sabido o conocido, y por tanto susceptible de predicción teleológica, lo que termina por configurar una verdadera “camisa de fuerza” en torno a lo que se concibe.<sup>173</sup> En este último sentido, la propuesta deconstructiva se orienta a un carácter más bien atemporal en sus cálculos, estableciendo al respecto una relación tiempo-política incalculable e incondicionada que deja una impronta ética en la democracia y “lo político”.<sup>174</sup>

De esta manera, dicho carácter incalculable y ético se constituye en un llamado a la filosofía política a repensar los contornos y los límites de “lo político”, que en sí mismo no se termina por expresar en una moralidad anulante de “lo político”, sino más bien en su condición de posibilidad, en donde la responsabilidad política siempre implica un cálculo relativo y provisional, mientras que la responsabilidad ética es en sí misma absoluta e incalculable.

A partir de esto último, la propuesta deconstructiva introduce una contaminación entre “lo ético” y “lo político”, que se expresa en que la democracia por venir se nos presente desvestida de contenido calculable, asumiendo de esta manera el trabajo filosófico una liberalización constante: hacerlo todo para reconocer, pero también para superar –aunque no traicionar- su límite fáctico. Dentro de este contexto se comprende que Derrida sostenga que a los ojos de Schmitt la hostilidad sea “...el único concepto propiamente político de lo político, [pero]...es también un concepto ético. También pretende denunciar ya el desconocimiento que empiezan a tener los filósofos modernos de esa lógica de lo político. Esos filósofos tienden a evitar esa lógica, como lo político en suma, en cuanto éste está ligado a un cierto concepto y una cierta práctica de la guerra.”<sup>175</sup>

171 Lo que Rawls llama equilibrio reflexivo. En: Habermas; Jürgen, Rawls; John: Debate sobre...Op cit. Pág. 20.-

172 Op cit. ant. Pág. 71.-

173 Y de paso termina por subvertir los principios que defiende.

174 Que desde la perspectiva de Jack Reynolds se expresaría en una hiperpolítica. Mayores detalles en: Reynolds; Jack: "negotiating the Non -negotiable: Rawls, Derrida and Rawls the Intertwining of Political Calculation and "ultra-politics", published in Theory and Event- volume 9, Issue 3, 2006.

175 Derrida; Jacques: Políticas de...Op cit. Pág 161.-

## CONCLUSIONES

Como lo estableciéramos al finalizar el *Capítulo Tercero*, la *democracia por venir* es sin duda un sintagma que desde una incondicionalidad del trabajo filosófico es capaz de fundar una dimensión ética en el tratamiento de la democracia y del espacio público. En efecto, el principal aporte de la desconstrucción al que hacer de la filosofía política pasa precisamente porque a la responsabilidad política asociada tradicionalmente al cálculo relativo y provisional, se le reconoce bajo la desconstrucción una responsabilidad ética que en sí misma es absoluta e incalculable.

Los alcances que asume esta propuesta para el quehacer propio de la filosofía política, se expresan a partir de la distinción que realiza Derrida en torno al sentido de responsabilidad: “responsabilidad de” y “responsabilidad a”, y que como lo revisáramos en las pasadas páginas se expresa en dos gestos de apariencia dialéctica, pero que en el fondo el uno se constituye en posibilidad de existencia del otro, permitiendo de esta manera ambos que el sentido de responsabilidad se constituya en un acontecimiento de decisión y por tanto de responsabilidad para la filosofía. Es decir, bajo la perspectiva derrideana la responsabilidad política en tanto cálculo relativo y provisional de “lo político” o de lo fáctico, requiere necesariamente de una responsabilidad ética absoluta e incalculable sobre la cual sea posible iniciar una crítica interminable, y con ello una perfectibilidad infinita de “lo político-democrático”. De la misma manera, el cálculo estrictamente político se constituye en posibilidad para la definición de una responsabilidad ética, que sobre la base del cálculo finito y perfectible determina que el quehacer filosófico se oriente al legado olvidado y a la huella en aras de concebir una promesa, y por tanto un por venir para la democracia y el espacio público.

De esta manera, bajo la apuesta desconstruccionista no puede haber filosofía y trabajo filosófico sino existe una inyección de ambas dimensiones de la responsabilidad, todo intento por concebir una filosofía fuera de estos márgenes termina, por un lado, por desvirtuar el quehacer propio de la filosofía, como lo es resguardar el espacio público, y por el otro, por comprometer a la filosofía con soluciones y definiciones de verdades que determinan que ésta no se responsabilice en torno a una necesaria genealogía de sus conceptos desde un “exterior constitutivo” que le permita dar cuenta precisamente de todo aquello que la historia ha podido disimular o prohibir. En este último sentido es factible reconocer que bajo la propuesta desconstruccionista, la filosofía asume necesariamente un carácter de denuncia que se orienta a desenmascarar aquel conjunto de “olvidos” en los que ha incurrido la filosofía moderna.

Expresados de esta manera los aspectos fundamentales que a mi juicio definen y caracterizan el quehacer de la filosofía bajo la apuesta desconstruccionista, parece necesario incluir en estas conclusiones algunas reflexiones que han surgido en torno a la crítica que emprendiera contra el proyecto deliberativo.

En efecto, y a modo de iniciar dicha comentario, parece necesario partir señalando que desde la perspectiva desconstruccionista, la filosofía deliberativa se nos presenta como un proyecto cuya reflexión filosófica arranca y se proyecta desde la facticidad de los procesos político-sociales, no siendo posible reconocer en ello un compromiso genuino con el por venir de la democracia y “lo político”. De esta manera, el cálculo finito en el que se ve

---

comprometido el proyecto deliberativo, de cara al conjunto de problemas y “amenazas” con que evalúa el panorama político propio de las sociedades contemporáneas, termina no sólo comprometiéndolo con la definición de soluciones y verdades, sino también, agotando en ellos las posibilidades de perfeccionamiento, y por tanto, de un por venir para la democracia y el espacio público.

Desde otra perspectiva, la definición de verdades y de soluciones desde procedimientos estrictamente racionales, termina por encapsular a la democracia y “lo político” dentro de una criteología pretendidamente superior y universal desde donde no sólo es posible no reconocer un porvenir para dichas categorías, sino que también, ocultar, silenciar y borrar un conjunto de contrariedades que son propias de la democracia y del espacio público. De esta manera, la filosofía deliberativa se nos presenta comprometida con la tradición apresadora, que apelando al orden y a cierto consenso, termina por configurar una verdadera “camisa de fuerza” en torno a las quimeras fundantes de la democracia y “lo político”.

Por otro lado, dicha “camisa de fuerza” es factible reconocerla a partir de otra característica que presenta la filosofía deliberativa, y que guarda relación con un futuro susceptible de ser sabido o conocido, y por tanto objeto de predicción teleológica, lo termina por configurar otra categoría desde donde la filosofía deliberativa aparece comprometida con el “encasillamiento” de la democracia y sus principios.

En lo que respecta al proyecto deliberativo, resulta criticable que la democracia que es puesta en escena desde dicha concepción, carezca de la fuerza inoculadora propia del disenso, heterogeneidad y el conflicto, apostando más bien por un consenso centrista que termina por justificar desde la racionalidad de los procedimientos, la exclusión y un registro moral que en sí mismo abre las puertas para la legitimación del autoritarismo. En efecto, y como lo expresáramos en el *Capítulo Segundo*, la apelación a “doctrinas razonables”, en el caso de Rawls; y “argumentos racionales”, en el caso de Habermas, termina por introducir no sólo un registro moral en el quehacer político, sino que también nuevas exclusiones que hilvanadas desde categorías estrictamente no políticas, terminan por configurar un escenario socio-político en donde las minorías excluidas no tienen posibilidades reales de ser incorporadas al acuerdo. Bajo dicho escenario ensimismado en la moralidad de los dispositivos racionales, la única posibilidad de inclusión no se encuentra precisamente en el terreno propiamente político, asociado fundamentalmente al comportamiento agonal de sus actores, sino más bien en una verdadera “conversión” de éstos, lo que da cuenta precisamente de un carácter fundamentalista que asume el acuerdo, y por tanto el proyecto democrático deliberativo.

Desde la perspectiva anterior, el proyecto deliberativo presenta como rasgo distintivo el concebir una democracia situada sólo en “lo institucional” y no en lo “político”. Es decir, una democracia que se recrea y que pretende proyectarse desde las instituciones racionales del acuerdo, y no desde la confrontación y la diferencia del terreno político. De esta manera, la ciudadanía, en tanto unidad básica desde donde tradicionalmente se explica la plasticidad propia de la democracia, se presenta bajo el panorama deliberativo desdibujada y atrapada en torno a los requisitos racionales que limitan su acción.

Por último, y a modo de cerrar estas reflexiones que he escrito a modo de concluir este trabajo, resta por señalar que mientras la filosofía no asuma su tarea resguardadora del espacio público político desde las antinomias que le son propias, la democracia seguirá reeditándose desde categorías incapaces de reconocer su carácter siempre aporético, débil, amenazado e incluso agónico.

# BIBLIOGRAFÍA

## Bibliografía de Consulta Básica

- Derrida; Jacques: *“Canallas. Dos ensayos sobre la razón.”* Editorial Trotta, Madrid, 2005.
- Derrida; Jacques: *“Políticas de la Amistad.”* Ediciones Trotta, Madrid, 1998.
- Derrida; Jacques y Roudinesco; Élisabeth: *“Y mañana qué”* Ediciones Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, Segunda reimpresión, 2005.
- Derrida; Jacques: *El otro cabo. La democracia para otro día.* Ediciones del Serbal. Madrid, 1992.
- Habermas; Jürgen: *Facticidad y Validez. Sobre el derecho del Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso.* Ediciones Trotta, cuarta edición, Madrid, 2005.
- Habermas; Jürgen: *La ética del discurso y la cuestión de la verdad.* Ediciones Paidós, primera reimpresión, Buenos Aires, 2006.
- Habermas; Jürgen; Rawls; John: *Debate sobre liberalismo político.* Ediciones Paidós, Barcelona, España, 1999.
- Rawls; John: *Teoría de la Justicia.* Ediciones Fondo de Cultura Económica. Cuarta reimpresión, México 2003.
- Rawls; John: *Liberalismo Político.* Ediciones Fondo de Cultura Económica, cuarta reimpresión, Buenos Aires, 2003.

## Bibliografía de Consulta Complementaria

- Contreras; Carlos: Seminario de Ética, Política y Desconstrucción. Universidad de Chile. Primer Semestre 2006.
- Derrida; Jacques: *“El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicancias conceptuales.”* Ediciones Proyecto a, Barcelona, 1997.
- Derrida; Jacques: *“La desconstrucción en las fronteras de la filosofía.”* La retirada de la metáfora. Editorial Paidós. Barcelona, 2001.
- Derrida; Jacques: *El Monolingüismo del Otro.* Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1997.
- Derrida; Jacques: *Violencia y Metafísica.* Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas. EN: *La Escritura y la Diferencia.* Ediciones Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida; Jacques: *Aporías. Morir-esperarse* (en) “los límites de la verdad” Ediciones Paidós, Barcelona, 1998



- 
- Habermas; Jürgen: *Teoría de la Acción Comunicativa* Ediciones Taurus, Madrid, 1988.
- Habermas; Jürgen: *Verdad y Justificación* Ediciones Trotta, Madrid, 2002.
- Laclau; Ernesto: *"Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo"* Nueva Visión Ediciones. Buenos Aires, 2000
- Laclau; Ernesto, Mouffe; Chantal: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una política democrática radical.* Editorial Siglo XXI, Madrid, 1987
- Mouffe; Chantal: *"En torno a lo político."* Ediciones Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- Mouffe; Chantal: *"La paradoja Democrática"* Editorial Gedisa. Barcelona, 2003.
- Rawls; John: *Collected Papers.* Editado por Samuel Freeman, 1999.
- Raynolds; Jack: "negotiating the Non -negotiable: Rawls, Derrida and Rawls the Intertwining of Political Calculation and "ultra-politics", published in *Theory and Event-* volume 9, Issue 3, 2006.
- Zizek; Slavoj: *"Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires"* Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Zizek; Slavoj: *"Ideología. Un mapa de la cuestión."* Ediciones Fondo de Cultura Económica 2005.