

# Promesas y límites de la democracia: discusiones políticas en torno del pensamiento de Jacques Derrida

Ana Paula Penchaszadeh<sup>1</sup>

**Resumen.** El eje de la presente reflexión sobre la democracia es el problema de la identidad y la diferencia en el marco de un reconocimiento de la ausencia de un fundamento último de lo social y lo político. Un énfasis en la imposibilidad de totalización es central para el desarrollo de un nuevo pensamiento de izquierda más reflexivo respecto del rol paradójico que cumple la democracia en el mundo actual. Para abordar el conjunto de problemas que atraviesan la definición de la democracia este artículo se detendrá en la recepción del pensamiento de Jacques Derrida en dos referentes de la teoría política contemporánea posfundacional, a saber: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

**Palabras clave:** Derrida, democracia, identidad, diferencia.

## Promises and democracy limits: political discussions on Jacques Derrida's thought

**Abstract:** The central theme of this reflection on democracy is the problem of identity and difference in the context of a recognition of the absence of an ultimate foundation of the social and political. An emphasis on the impossibility of aggregation is central to the development of a new way of left-thinking that is more reflective about the paradoxical role that democracy plays in the current world. To address the range of problems that cut across the definition of democracy, this article will examine how two references in post-foundational contemporary political theory understand the thinking of Jacques Derrida, namely: Ernesto Laclau and Chantal Mouffe.

**Key-words:** Derrida, democracy, identity, difference.

---

<sup>1</sup> Licenciada en Ciencia Política con honores de la Universidad de Buenos Aires (1999), Magíster en Sociología & Ciencia Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (2005) y doctoranda en cotutela por la Universidad de Buenos Aires y l'Université Paris 8. Asimismo, es profesora de grado y de posgrado e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires desde 1997.

Hay sujeto porque la sustancia -objetividad- no logra constituirse plenamente; la ubicación del sujeto es la de una fisura en el centro mismo de la estructura. [...] El sujeto surge como resultado del fracaso de la sustancia en el proceso de autoconstitución. En mi opinión, la teoría de la deconstrucción puede contribuir en este punto a una teoría del *espacio del sujeto*. En efecto, la deconstrucción revela que son los “indecidibles” los que forman el terreno sobre el que se basa cualquier estructura.

Ernesto Laclau

Que sólo pueda haber identidad *desde y a partir* de la diferencia, implica que no existe una identidad natural y originaria, es decir, que ésta siempre se construye en una escena agonial y, por definición, contingente. Que no exista un fundamento último e impoluto de la comunidad, implica que toda cristalización del ser-con-otros, necesariamente, incluye puesto que excluye. Éste representa un límite ineludible para la democracia, en especial, si se entiende por ella un sistema transparente de inclusión ahistórico y no conflictivo: pues, un sistema de inclusión universal y abstracto contradice efectivamente el hecho de la existencia de un conjunto de personas y grupos a los que las democracias no incluyen, tanto al interior de lo que se considera su frontera, como más allá de ella. Así, frente al hecho de sistemas políticos cerrados y limitados bajo la figura del Estado-nación, se ha erigido pacientemente, y a lo largo de los siglos, una tradición no *topológica* de la política que afirma la necesidad de una respuesta al otro más allá de la identidad territorial, en la línea abierta por los derechos humanos.

Para abordar la cuestión de la identidad y la diferencia en relación con la definición de democracia, resulta interesante detenerse en la recepción del pensamiento de Jacques Derrida en dos referentes de la teoría política contemporánea posfundacional, a saber: Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. El eje de la presente reflexión es el problema de la identidad en el marco de un reconocimiento de la ausencia de un fundamento último de lo social y lo político. La reflexión derrideana sobre la imposibilidad de totalización es central para el desarrollo de un nuevo pensamiento de izquierda más *reflexivo* respecto del rol paradójico que cumple la democracia en el mundo actual. Reconociendo una sacudida o mutación fundamental en la experiencia de la pertenencia/identidad asociada a lo que podría denominarse la mun-

dialización (DERRIDA, 1994), Derrida despliega el problema de la democracia en distintos textos que irán apareciendo a partir de los años 90. En *L'Autre Cap*, una de las primeras intervenciones en esta línea, Derrida sostiene que uno de los axiomas fundamentales de la identidad es que “*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma*” (DERRIDA, 1992, p. 17). Toda cristalización de una identidad hace manifiesta la imposibilidad de una *identidad* que sea idéntica a sí, es decir, existe una resistencia del/de lo otro, que no puede ser incorporado y asimilado. Esta diferencia consigo misma de toda identidad es fundamental para comprender el concepto de democracia en la línea del concepto de hospitalidad. Jamás se podrá establecer y erigir una frontera tranquilizadora entre el adentro y el afuera, pues esto supondría la posibilidad de que una identidad sea idéntica a sí misma (es decir, una separación tajante entre “nosotros” y “ellos” capaz de arrojarlos, a ellos, más allá de sí) y esto es justamente lo que Derrida pone en cuestión:

(...) la diferencia de sí, lo que difiere y se *separa de sí mismo, sería también diferencia* (de sí) consigo, diferencia a la vez interna e irreductible al “en su casa”. En realidad, no lo reuniría, poniéndolo en relación con él mismo, más que en la medida en que lo abriese a esa separación (DERRIDA, 1992, p. 17).

El trabajo fantológico y farmacológico de Derrida implica la desnaturalización del conjunto de fronteras, dualidades y dualismos de la política tradicional, empezando por la supuesta distinción entre *pólemos* y *stásis* sobre la cual se fundaría *lo político*. La política, así como el derecho, la ética y el conjunto de dimensiones prácticas que comprometen una decisión, sólo pueden pensarse a partir de la experiencia de una contradicción (de al menos dos leyes), es decir, de la aporía como (im)posibilidad de lo imposible (DERRIDA, 1992). Laclau y Mouffe, inspirándose en la estructura sacrificial schmittiana y en cierta extensión espectral de ésta, abordan el problema de la gestación y la cristalización de las identidades, tocando uno de los temas centrales de la presente tesis, pues una reflexión sobre la democracia en el horizonte de la hospitalidad no puede desentenderse del problema de la identidad. Dice Derrida:

No puede haber democracia sin el respeto de la singularidad o de la alteridad irreductible; no puede haber democracia sin “comunidad de amigos” (*koina ta philón*), sin cálculo de mayorías, sin sujetos identificables,

estabilizados, representables e iguales entre ellos. Estas dos leyes son irreductibles la una a la otra. Trágicamente irreconciliables y por siempre ofendiéndose mutuamente. La herida misma se abre con la necesidad de tener que *contar* a los amigos, a los otros, en la economía de los suyos, ahí donde cualquier otro es cualquier otro (DERRIDA, 2004, p. 33 - traducido del francés).

En palabras de Laclau, todo sistema debe construir y mantener una relación de interioridad/exterioridad consigo mismo, es decir, un “exterior constitutivo”, para existir. La dislocación de la totalidad, el carácter contingente y abierto de toda identidad, su posibilidad/imposibilidad, se encontrará referida a ese resto, a ese algo que se presenta y representa como *ausencia constitutiva* (como los silencios de una partitura o los blancos de un texto). Esto quiere decir que toda identidad, como proceso de subjetivación, entraña un poder *diferencial* (una fuerza realizativa y diferencial). En *Hegemonía y estrategia socialista*, Laclau y Mouffe delinear los ejes centrales del posfundacionalismo, negando la existencia de un principio subyacente único de las identidades y marcando el carácter indecible y aporético de toda frontera social:

Pero el hecho mismo de que la reducción de lo social a la interioridad de un sistema fijo de diferencias es imposible, implica también que lo es la pura exterioridad, ya que las identidades, para ser totalmente externas las unas respecto a las otras, requerirían ser totalmente internas respecto a sí mismas: es decir, tener una identidad plenamente constituida que no es subvertida por ningún exterior. Pero esto es precisamente lo que acabamos de rechazar (LACLAU, 2004, p. 151).

Laclau se inspira en Derrida para sostener que toda fijación de sentido es contingente y parcial, derivando de esta idea la necesidad de pensar en términos de articulación de identidades y diferencias. La imposibilidad de cerrar un sentido implica a su vez la imposibilidad de concebir lo social como una totalidad cerrada sobre sí misma: todas las identidades son precarias y se encuentran en un movimiento continuo de diferencias, de ahí la centralidad de los conceptos de antagonismo y hegemonía. El antagonismo pone en primer plano el carácter particular de toda pretendida universalidad, es decir, los límites de toda objetividad.

El límite de lo social no puede trazarse como una frontera separando dos territorios, porque la percepción de la frontera supone la percepción de lo que está más allá de ella, y este algo tendría que ser objetivo y positivo, es decir, una nueva diferencia. El límite de lo social debe darse en el interior mismo de lo social como algo que lo subvierte, es decir, como algo que destruye su aspiración a constituir una presencia plena (LACLAU, 2004, p. 170).

Para Derrida, toda identidad se funda en un acto de exclusión y guarda en sí misma el secreto de su posibilidad e imposibilidad: de ahí que la justicia se muestre como la deconstrucción del derecho y de la ley en nombre de eso radicalmente otro que los excede. Para Derrida siempre es posible deconstruir un sistema político, sus clasificaciones, sus leyes e instituciones a partir de sus presupuestos, pues en ellos habita *fantasmáticamente* aquello que fue reprimido para su construcción: toda inclusión es una exclusión, y viceversa.

El concepto de indecidibilidad de Laclau guarda una profunda relación con las tensiones aporéticas irresolubles que plantea Derrida entre lo condicional y lo incondicional, lo posible y lo imposible, lo calculable y lo incalculable. La responsabilidad marca la imposibilidad de responder al mismo tiempo a dos leyes contradictorias y heterogéneas: “son las dimensiones contradictorias como tales las que requieren la presencia y al mismo tiempo la exclusión de cada una de ellas: cada una es a la vez la condición de posibilidad y la condición de imposibilidad de la otra” (LACLAU, 1996, p. 22). Esto quiere decir que la identidad política y la emancipación se encuentran sumergidas en una indecidibilidad absoluta entre el particularismo y el universalismo que ellas necesariamente deben invocar y negar alternadamente.<sup>5</sup> Lo universal, en ausencia de un fundamento último de lo social, es un significativo vacío que se va colmando imperfectamente de sentido en el contexto de un antagonismo y a partir de una operación antagónica de particularidades que rechazan y, al mismo tiempo, buscan la referencia a una totalidad (es decir, a un fundamento).

Ya sea que tome una forma nacional o no, refinada, hospitalaria o agresivamente xenófoba, la auto-afirmación de una identidad pretende siempre responder a la apelación o a la asignación de lo universal. Esta ley no sufre ninguna excepción. Ninguna identidad cultural se presenta como el cuerpo opaco de un idioma intraducible, sino siempre, por el contrario, como la irremplazable *inscripción* de lo universal en lo singular,

el *testimonio único* de la esencia humana y de lo propio del hombre (DERRIDA, 1992, p. 60-61).

Según Laclau, particularismo y universalismo son las dos operaciones que constituyen toda identidad concreta. Define de esta forma la esencia de la democracia (lejos de todo sueño totalitario) sobre la base de una lógica antagónica de identidades “parciales” en pugna por asumir tareas universales que las exceden haciendo evidente su carácter incompleto y provisional.

(...) el movimiento general de la intervención teórico-política derrideana (...) consiste en reconducir las formas histórico-políticas al terreno primario de su apertura, a lo radicalmente heterogéneo. Éste es el terreno de una constitutiva indecidibilidad, de una experiencia de lo imposible que, paradójicamente, hace posibles la responsabilidad, la decisión, la ley y –finalmente– lo mesiánico mismo en sus formas históricas concretas (LACLAU, 1996, p. 136).

Laclau retoma el concepto de *mesianicidad* de Derrida para dar forma a su concepto de democracia en *Emancipación y diferencia*. En la inconmensurabilidad e implicación mutua de lo particular y lo universal, Laclau encuentra el lugar político desde el cual una democracia radical puede ser pensada como indecible: “Si la democracia es posible, es porque lo universal no tiene ni un cuerpo ni un contenido necesarios; por el contrario, diversos grupos compiten entre sí para dar a sus particularismos, de modo temporario, una función de representación universal” (LACLAU, 1996, p. 68). La dislocación constitutiva (la imposibilidad de reducir lo otro a lo idéntico y a lo mismo) de toda identidad política es aquello que lleva a Laclau a retomar la perspectiva deconstructiva. La indecidibilidad no es otra cosa que la lógica espectral con la que Derrida marca el decurso de la política, desnaturalizando los dualismos y dualidades básicas que permitían identificar un campo y sus fronteras. La dislocación y la *différance* marcan así el carácter anacrónico y disyunto de toda identidad y su apertura a cualquier radicalmente otro. Lefort, en esta línea, es también un antecedente ineludible para sopesar este conjunto de reflexiones sobre la democracia, pues la renuncia al origen y la constatación de la ausencia de fundamento es aquello que éste definía como la posibilidad e imposibilidad democrática de lo político:

Esto es lo que merece atención: la noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se lo prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida de fundamento (LEFORT, 1990, p. 190).

Derrida inscribe en la mesianicidad la *promesa democrática*. En este punto, Laclau critica a Derrida por (supuestamente) haber reconducido el problema de la identidad política al terreno de la ética y de la hospitalidad incondicional. Laclau, por el contrario, insiste en que es preciso dejarlo en el terreno de la contingencia y la hegemonía, del poder y la violencia; pues, según él, el hecho de que se pueda reconocer una indecibilidad estructural básica no conduce *a priori* a una exhortación ética de apertura incondicional hacia el otro, sino que muchas veces puede conducir a su contrario, es decir, a una afirmación de identidades “puras” y clausuradas. Según esta lectura, Derrida habría ahogado un conjunto de cuestiones “políticas” abiertas por su teoría con su vuelco “ético” hacia la teoría levinasiana:

La transición ilegítima consiste en pensar que de la imposibilidad de una presencia cerrada en sí misma, de una condición ‘ontológica’ en la que la apertura al evento, a lo heterogéneo, a lo radicalmente otro es constitutiva, se sigue algún tipo de exhortación ética a ser responsable y a mantenerse abierto a esa heterogeneidad del otro. (...) Del hecho de que haya imposibilidad de una última presencia y cierre, no se sigue que exista el imperativo ético de ‘cultivar’ la apertura o, mucho menos, de comprometerse de modo necesario con una sociedad democrática (LACLAU, 1996, p. 140).

Mas estas dudas, respecto de cierta lógica del *deber ético* que Laclau cree poder reconocer en Derrida, pueden despejarse en un conjunto de textos posteriores en los que este último aborda la democracia en el horizonte de autoinmunidad. Sin embargo, resulta interesante volver a lo que Derrida le contestara a Laclau en “Notas sobre deconstrucción y pragmatismo”:

Estoy completamente de acuerdo con todo lo que dijo Ernesto Laclau sobre la cuestión de la hegemonía y el poder, y también concuerdo en que en la persuasión y la discusión más segura y pacífica están presentes la fuerza y la violencia. No obstante, creo que hay, en la apertura de un contexto de argumentación y discusión, una referencia –desconocida, indeterminada, pero no por eso menos pensable– al desarme. Concuerdo en que ese desarme no está nunca simplemente presente, incluso en el momento más pacífico de la persuasión, y por lo tanto que es irreductible a una cierta fuerza y violencia, pero sin embargo esa violencia sólo puede ser practicada y sólo puede aparecer como tal sobre la base de una no violencia, una vulnerabilidad, una exposición. No creo que la no violencia sea una experiencia descriptible y determinable, sino más bien una promesa irreductible y de la relación con el otro como esencialmente no instrumental. No es éste el sueño de una relación beatamente pacífica, sino el de cierta experiencia de amistad tal vez impensable hoy y no pensada dentro de la determinación histórica de la amistad en Occidente. Es una amistad, lo que a veces llamo una *amiance*, que excluye la violencia; una relación no apropiativa del otro que ocurre sin violencia y bajo cuya base toda violencia se separa de sí misma y es determinada. (DERRIDA, 1998c, e.d.)

En *Emancipación y diferencia*, Laclau esboza tres hipótesis fundamentales para *mantener el problema de la identidad en el terreno de lo “político”*, es decir, en el terreno de la matriz sacrificial de corte schmittiana que postula “un más allá que no es una diferencia más sino algo que plantea una *amenaza* (es decir, que niega) a todas las diferencias interiores a ese contexto –o, más bien, que el contexto como tal se constituye a través del acto de *exclusión* de algo *ajeno*, de una *exterioridad radical*.” (LACLAU, 1996, p. 96). Estas hipótesis son las siguientes:

1) “El antagonismo y la exclusión, son constitutivos de toda identidad” (LACLAU, 1996, p. 97). Esto quiere decir que lo que funda una “totalidad significativa” es la construcción de un exterior radical y constitutivo, de un enemigo común que hace posible la unión de lo diverso al interior del sistema.

2) “El sistema es lo que es requerido para constituir las identidades diferenciales, pero lo único que puede constituir al sistema –la exclusión– y hacer así posibles esas identidades es también aquello que

las subvierte” (LACLAU, 1996, p. 97). Aparece así el carácter contingente y arbitrario del límite de todo sistema, es decir el concepto de “significante vacío” dando cuenta del carácter infundado de toda identidad, la ruptura con la “naturalidad de la diferencia” y el carácter construido y, por lo tanto, deconstruible de todo ordenamiento social.

3) “Finalmente, si ese objeto imposible –el sistema– no puede ser representado pero necesita, sin embargo, mostrarse en el campo de la representación, los medios de esa representación serán constitutivamente inadecuados. Sólo los particulares constituyen tales medios” (LACLAU, 1996, p. 98). La democracia y el movimiento de lo político surgen de esa inadecuación a sí, de una dislocación constitutiva e inherente a todo sistema, que hace siempre posible su subversión desde adentro: es decir, la capitalización contingente de los significantes vacíos (la “universalidad”) en una lógica contingente, equivalencial y hegemónica. Esto quiere decir que toda universalidad es un particularismo y, viceversa, que lo particular sólo puede “particularizarse” en el horizonte de una universalidad.

Más que de “fronteras” Laclau prefiere hablar de “efectos de frontera”, mostrando el carácter equívoco, inestable y político de lo social en función de su concepto de hegemonía como “totalidad articulada de diferencias”. El gran problema de la teoría de la identidad/diferencia propuesta tanto por Laclau como por Mouffe, puede encontrarse ya en la primera hipótesis erigida por aquél (“El antagonismo y la exclusión son constitutivos de toda identidad”), en la cual se hace manifiesta una lógica sacrificial (levemente matizada por Mouffe al sugerir la posibilidad de correr el eje del *antagonismo* hacia el *agonismo*, y del enemigo hacia el adversario). En relación con la definición schmittiana de lo político (que pareciera *cautivar* la definición de “lo político” de ambos pensadores posfundacionales), en *Políticas de la amistad*, Derrida insiste en la imposibilidad de distinguir al *enemigo* del *adversario*. Esto es central, pues representa una de las críticas ineludibles de Derrida a Schmitt, quien entendía que era posible (y constitutivo de *lo* político) separar la esfera pública, desde la cual se determina al enemigo, y la esfera privada, lugar de la discordia interna (de adversarios en un marco de saludable pluralidad), basándose en la famosa distinción platónica entre guerra (*pólemos*) y discordia (*stásis*); es decir, fundando el interior de la comunidad sobre la posibilidad de la distinción de un afuera.

Conclusión *práctica*: en la práctica, dicho de otro modo, en esa práctica política que es la historia, esa diferencia entre los litigios no tiene lugar nunca. No se la encuentra nunca. Nunca *concretamente*.

Por consiguiente, permanece inencontrable la pureza del *pólemos* o del enemigo mediante la que Schmitt pretende definir lo político. El concepto de lo político corresponde sin duda, como concepto, a lo que el discurso ideal puede querer enunciar como más riguroso acerca de la idealidad de lo político. Pero ninguna política ha sido adecuada jamás a su concepto. Ningún acontecimiento puede ser correctamente descrito o definido con la ayuda de estos conceptos. Y esta inadecuación no es accidental, desde el momento en que la política es esencialmente una *prâxis*, cosa que implica siempre el propio Schmitt cuando recurre de forma tan insistente al concepto de *posibilidad o de eventualidad reales y presentes* en sus análisis de las estructuras formales de lo político. (DERRIDA, 1998b, p. 134)

Derrida insiste en que lo propio de la política como tal, como *praxis* sometida a la eventualidad del acontecimiento, es justamente su inadecuación a todo concepto. La idea de que ninguna *léxis* podrá jamás hacer justicia a una *praxis* atravesada por la contingencia y la imprevisibilidad del acontecimiento del otro, se funda en una profunda “bastardía de los términos opuestos” (DERRIDA, 1994, p. 134). Esto implica que lamentablemente (y afortunadamente) no existe ninguna posibilidad de distinguir al enemigo del adversario para establecer una esfera pública plural purificada de todo exceso, es decir, de arrojar al “radicalmente otro” más allá de la frontera de la comunidad política, como pretende Mouffe:

Eso significa que, en el interior del ‘nosotros’ que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. [...] Sin embargo, la categoría ‘enemigo’ no desaparece, pues sigue siendo pertinente en relación con quienes, al cuestionar las bases mismas del orden democrático, no pueden entrar en el círculo de los iguales. (MOUFFE, 1999, p. 16)

En política, y en especial en el marco de las democracias, siempre se corre el riesgo de que se desarrollen procesos autoinmunitarios en los que los adversarios se transformen en enemigos. Aunque la política requiera de oposiciones para organizar y poner orden en el mundo, el hecho de que sea una *praxis* implica que nunca puede ser adecuada a sí misma, es decir, que se encuentra atravesada por la decisión (es decir, la identificación y la desidentificación de sujetos, cuestión que le recordaba Derrida a Laclau). El trabajo fantológico de Derrida consiste en mostrar la porosidad de las fronteras: la posibilidad de deconstrucción a partir de la espectralidad que ellas rechazan,

niegan e incorporan, arruinando de antemano la distinción entre lo público y lo privado, entre los enemigos internos y externos. En este sentido, Derrida es mucho más *trágico* que Mouffe (según la cual la democracia es aquel régimen que debe hacer posible la convivencia plural de los diversos, creando instituciones que canalicen el conflicto y el antagonismo en el marco de una comunidad política). Pues, lo que Mouffe no puede pensar es la democratización de la frontera misma de la comunidad política, es decir, la inclusión de todos aquellos que *representan* una “verdadera amenaza”, de “aquellos que cuestionan las bases mismas del orden democrático” y que deberán, entonces, quedar afuera del “círculo de los iguales”.

La democracia se funda en un desacuerdo básico y en el carácter controversial de lo compartido, de lo legítimo y lo ilegítimo, sin ninguna garantía o presupuesto. El “debate infinito” se habría abierto con la declaración de los derechos humanos y el principio equivalencial de todos y cualquiera para la autoinstitución de lo social: “El constante pedido de inclusión de nuevos sectores (hoy por ejemplo los homosexuales, los desempleados o los inmigrantes) dentro de la categoría de quienes están habilitados a tener derechos es lo que engendra la democracia una y otra vez” (MARCHART, 2005, p. 143). El reconocimiento de la imposibilidad de cualquier fundación última, implica la conciencia de que todo universalismo es un particularismo. El límite que habrá que seguir pensando, y que Derrida invita a pensar a partir de la recuperación del legado internacionalista del marxismo, es la definición de la ciudadanía como “identidad política común” que requiere del *reconocimiento* de un conjunto de valores ético-políticos y la articulación de distintas posiciones subjetivas. Sin la supuesta “derivación ética” de Derrida, erigida sobre el principio de dignidad, ¿no se estaría olvidando nuevamente que la democracia, como hospitalidad incondicional del otro, interroga de hecho toda frontera, empezando por aquella que determina a la comunidad política?

No hay duda de que la democracia, como principio de igualdad y libertad para todos y cualquiera, encuentra su movimiento histórico mismo en la persistencia de este exterior constitutivo -que potencialmente puede politizarse bajo la forma de demandas, movimientos y protestas de aquellos a los que excluye la comunidad política- y, por lo tanto, de una inerradicable alteridad (no necesariamente “plural”) que haría imposible pensar la comunidad en términos de homogeneidad. Asumir que las fronteras son constitutivas de la política, implica una conciencia política que no niega los procesos de exclusión y sus desplazamientos bajo la idea de racionalidad o universalidad. No se

puede avanzar sobre una política de izquierda sin tener en cuenta las limitaciones a las que necesariamente se enfrentan los proyectos y las identidades políticas: asumir el carácter controversial de todo orden implica cierta apertura para su cambio en nombre de la justicia, es decir, de aquello que necesariamente se excluye, del otro, en una lógica entonces siempre más hospitalaria que democrática.

Una democracia radical buscará constantemente reconciliar el universalismo y el particularismo tanto al interior de los ordenamientos estatales, como en sus fronteras y, por lo tanto, a nivel internacional: el movimiento emancipatorio como acontecimiento siempre podrá inscribirse en la diferencia o en la igualdad, pues cuando predomina hegemónicamente un sujeto supuestamente universal y abstracto, la lucha emancipatoria vendrá de la mano de la reivindicación de la diferencia, la singularidad y la diversidad (es decir, del derecho a diferenciarse); mientras que, cuando predomina una lógica de la separación radical y la apelación a un particularismo extremo, siempre se podrá apelar a los derechos universales para sostener una lógica de la pertenencia que permita la convivencia y la tolerancia de las diferencias (es decir, un derecho a ser considerados como iguales).

## Referencias

DERRIDA, Jacques. La bête et le souverain. In: MALLET, Marie-Louise (Dir.). **La Démocratie à venir**: autour de Jacques Derrida. Paris: Galilée, 2004.

\_\_\_\_\_. **Adiós a Emmanuel Lévinas**: palabra de acogida. Madrid: Trotta, 1998a.

\_\_\_\_\_. **Políticas de la amistad**. Madrid: Trotta, 1998b.

\_\_\_\_\_. Notas sobre deconstrucción y pragmatismo [Online]. En: **Deconstrucción y pragmatismo**. Buenos Aires: Paidós, 1998c. Disponible en [www.jacquesDERRIDA.com.ar](http://www.jacquesDERRIDA.com.ar)

\_\_\_\_\_. **El monolingüismo del otro o la prótesis de origen**. Buenos Aires: Manantial, 1997a.

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

\_\_\_\_\_. Pero..., no, pero..., nunca..., y sin embargo..., en lo que se refiere a los media (Los intelectuales. Tentativa de definición por sí mismos) [Online]. Respuesta a una encuesta de la **Revista Lignes**, n° 32, oct 1997c. Disponible en [www.jacquesDERRIDA.com.ar](http://www.jacquesDERRIDA.com.ar).

\_\_\_\_\_. **Espectros de Marx:** el estado de la deuda y la nueva Internacional. Valladolid: Trotta, 1995.

\_\_\_\_\_. La democracia como promesa [Online]. Entrevista realizada por Elena Fernández, **Jornal de Letras, Artes e Ideias**, 1994. Disponible en [www.jacquesDERRIDA.com.ar](http://www.jacquesDERRIDA.com.ar)

\_\_\_\_\_. **El otro cabo:** la democracia, para otro día. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1992.

\_\_\_\_\_. Admiration de Nelson Mandela ou les lois de la réflexion. In: \_\_\_\_\_, **Pour Nelson Mandela**. Paris: Gallimard, 1986.

LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: Ariel, 1996.

\_\_\_\_\_. “Prefacio”. In: ZIZEK, Slavoj. **El sublime objeto de la ideología**. México: Siglo XXI, 1992.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemonía y estrategia socialista:** hacia una radicalización de la democracia. Buenos Aires: FCE, 2004.

LEFORT, Claude. **La invención democrática**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.

MARCHART, Oliver. **El pensamiento político posfundacional**. Buenos Aires: FCE, 2009.

MOUFFE, Chantal. **El retorno de lo político**. Barcelona: Paidós, 1999.

Ana Paula Penchaszadeh  
E-mail: [anapenchas@yahoo.com](mailto:anapenchas@yahoo.com)

Artículo recibido en noviembre/2010.  
Aprobado en diciembre/2010.