

**CONSTRUIR LA DEMOCRACIA: LOS PODERES CONSTITUYENTES DEL
PUEBLO DESDE UN REPUBLICANISMO PLEBEYO**

ANGELA NIÑO CASTRO

**Tesis presentada como requisito para optar al título de Doctora en
filosofía**

Director:

PH.D. LUIS EDUARDO HOYOS

Línea de investigación: Filosofía política

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

BOGOTÁ, COLOMBIA

2020

AGRADECIMIENTOS

Expreso mis sinceros agradecimientos al Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia; a mi director de tesis, profesor Luis Eduardo Hoyos, por sus valiosas lecturas y acompañamiento. Agradezco a los miembros del Grupo de Investigación Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina, al profesor Leonardo Tovar que generosamente realizó correcciones y sugerencias a este trabajo de investigación. A los colegas del grupo por sus comentarios y amistad.

A mi familia todo mi agradecimiento. A ellos debo la culminación de este modesto trabajo y todo lo que soy. A mi padre por su apoyo en todos mis proyectos académicos y personales. Este trabajo se lo dedicó especialmente a él que siempre ha sido amoroso ejemplo y la razón de mi vivo gusto por la filosofía. A mi madre, sus oraciones y sus palabras me sostienen en las dificultades y son fuente de perseverancia. A mi hermana por su confianza ininterrumpida. A mis queridos sobrinos porque su ternura y sus risas son un motivo de felicidad. A mi pareja, su inesperada presencia en mi vida me ha dado días de alegría y sosiego. A la memoria de mi querida tía que siempre me acompañó en todos los momentos importante, a quien hubiera querido compartirle este momento. A Dios y a la vida, por dejarme culminar este proyecto.

Dedicatoria

A mis padres

A la memoria de mi querida tía

RESUMEN

La presente investigación responde a una doble pregunta, ¿qué o quién es el poder constituyente y cuál es su relación con el poder constituido en un contexto democrático postmetafísico? El concepto de poder constituyente ha sido fundamental para la concepción del pueblo como fuente última del poder político. En este sentido, el concepto guarda una estrecha relación con la democracia, pues la democracia en su acepción más básica es el poder del pueblo. Con este propósito se abordan dos perspectivas de la democracia; a saber: el poder constituyente como poder comunicativo ciudadano en la propuesta de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas y, en la propuesta de la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, con especial énfasis en el populismo laclausiano, en donde el poder constituyente es entendido como pueblo, esto es, como un significante que nombra una lucha por la hegemonía. En estas propuestas se encuentran dos lecturas posmetafísicas del poder popular que, desde una noción performativa, entienden la conformación de la voluntad popular como efecto de los procesos políticos. La tesis valora las dos propuestas a la luz de las condiciones posdemocráticas de nuestro contexto neoliberal y muestra sus posibles déficits. Frente a este escenario, muestra las contribuciones de un republicanismo plebeyo. ¿qué aporta esta alternativa? Se trata de una concepción que entiende el pueblo desde la construcción equivalencial de demandas capaces de subvertir ordenes injustos, pues provienen de aquellos que han sido excluidos, de aquellos sin parte en el orden social. De otro lado, considera los principios republicanos de igual libertad como repertorios y vocabularios para articular las demandas populares de formas que profundicen la democracia; al igual que, muestra la necesidad de una institucionalidad más compatibles con la presencia de un poder constituyente antagonista y contrahegemónico. A su turno, una interpretación plebeya significa que el poder constituyente contrahegemónico está vinculado a las luchas sociales en virtud de las cuales los principios republicanos de igual libertad han logrado concreción y determinación histórica. En suma, un republicanismo plebeyo relaciona las contrahegemonías populares con la experiencia plebeya; a su vez, que las relaciona con los principios republicanos de igual libertad como una forma de relacionar el poder popular con las instituciones democráticas.

Palabras claves: Poder constituyente, poder constituido, democracia deliberativa, democracia radical, populismo, republicanismo plebeyo.

Abstract

The aim of this thesis is to answer the question about: ¿Who or What is the constituent power? And ¿what are its relationships with the constituted power, in the context of post metaphysics democracy? Constituent power has been a key concept to thinking about The people as the ultimate source of all political power. Constituent power is intrinsically associated with democracy, insofar, the democracy in its most basic acception is the power of The people. With this purpose, I compare two models of democracy: the Jurgen Habermas deliberative democracy and Ernesto Laclau and Chantal Mouffe's radical democracy, but with special emphasis in Laclaus's populism. In the first model, deliberative democracy, the constituent power is the communicative power expression of popular self-determination. In the second, Laclaus's theory of Populism, power constituent is the name of the people, that describes the popular struggle for hegemony. These two models of democracy are postmetaphysic because both perspectives adopt a performative conception of popular power instead of a version of the people as a pre-existing political community. I evaluate both models under the postdemocratics conditions of our neoliberal contexts and I have shown their possible deficits. Facing this scenario, I explore the political possibilities of plebeian republicanism. ¿What is the contribution of plebeian republicanism to the problem? Plebeian republicanism embraces conflict and antagonism and enables us to understand The people as a political network of equivalent demands and aspirations capable of subverting and change injustices social orders because the demands come from those excluded, those without part in society. At the same time, the plebeian republicanism connects plebeian struggles with the republican tradition and his values of equal liberty. In this perspective, the republican tradition offers vocabularies and repertories to express popular demands in a register more compatible with democracy, besides this republicanism sustains institutionalization of popular will through institutions more open and porous to counter the hegemonic force of the popular. On the other hand, plebeian politics implies that republican principles of equality and liberty only conquer concretion through social struggles. I conclude that plebeian political and republicanism contribute a better understanding of the constituent power as counterhegemonic popular power without loss of his necessary connection with democratic institutions.

Key words: Constituent Power, Constituted Power, Deliberative democracy, Radical Democracy, Populism, Plebian Republicanism

Contenido

INTRODUCCIÓN	1
1. EL PUEBLO COMO PODER CONSTITUYENTE	10
1.1 La multitud y el soberano	12
1.2. El pueblo soberano y el gobierno	19
1.3. El pueblo como poder constituyente.....	24
1.4 Controversias sobre el lugar del poder constituyente.....	29
1.5. A modo de conclusión: pueblo como poder constituyente.....	39
2. EL PODER CONSTITUYENTE COMO PODER COMUNICATIVO	42
2.1 Giro postmetafísico: Pragmatica formal del lenguaje	44
2.2. Cooriginalidad entre poder constituyente y poder constituido	54
2.3 Procedimentalización de la soberanía popular.....	59
2.4. Poder comunicativo en la esfera pública informal y formal	65
2.5 Democracia constitucional y patriotismo cosmopolita	73
2.6 A modo de conclusión: El acto ritualizado de la fundación republicana	85
3. PODER CONSTITUYENTE, <i>NOMBRE DE UNA LUCHA POR LA HEGEMONÍA</i>	89
3.1 Giro posfundacional, antagonismo y dislocación	90
3.2. El pueblo como significante vacío.....	106
3.3. Pueblo, <i>nombre</i> de una lucha por la hegemonía	110
3.4 <i>Populismo</i> : pueblo constituyente y subversivo	121
3.5. A modo de conclusión: Mantener vacío el significante pueblo	136
4. PODER CONSTITUYENTE CONTRAHEGEMÓNICO, PLEBEYO Y REPUBLICANO	137
4.1 Poder constituyente. Entre cooriginalidad y antagonismo	141
4.2. ¿Poder constituyente en condiciones posdemocráticas?.....	148
4.3. Inscripción republicana de las contrahegemonías populares.....	161
4.4 Inscripción plebeya de los ideales republicanos.....	171
4.5 Ecosistema de contrahegemonías	180
4.6. A modo de conclusión.....	188
CONCLUSIONES GENERALES	189
BIBLIOGRAFÍA.....	201

INTRODUCCIÓN

La creciente oleada de multitudes ocupando calles y plazas públicas que hemos presenciado por cuenta de movilizaciones como el *Occupy Movement*, *los Indignados*, *Anti-G8-Protests*, *Fridays for Future*, *La Ola celeste*, *El estallido de los 30 pesos* en Chile, en nuestro propio contexto, el *Paro Nacional N21*, y otras tantas protestas, vuelven a poner en el centro de la reflexión política actual el papel del pueblo; de aquel poder constituyente consignado en la mayoría de las constituciones como fuente primera de legitimidad del poder político. Mientras algunas voces juzgan estas manifestaciones como efímeras muestras de insatisfacción que amenazan la estabilidad de las instituciones y la economía, otras tantas, las señalan como la puesta en acto del poder constituyente del pueblo. Este carácter ambiguo y difuso del poder constituyente, por supuesto, no es un problema reciente, sino que ha acompañado la conformación de la democracia moderna responsable de poner al pueblo como sede del poder. El poder constituyente del pueblo es, tanto fuerza insurgente, revolucionaria, subversiva y rebelde; como poder por cuya voluntad surge el poder constituido de las instituciones. Esta doble inscripción del poder constituyente, como fuerza subversiva y a la vez poder que origina las instituciones, ha tenido por efecto que el poder popular sea entendido tanto como auténtica expresión del ejercicio democrático, como una fuerza desbordante que amenaza la democracia misma.

Esta complejidad que muestra el poder popular motiva en esta investigación a abordar las preguntas ¿qué es el poder constituyente?, ¿cuál es su relación con el poder constituido? La noción de poder constituyente es cooriginal y coincide con la doctrina del poder soberano del pueblo¹. Con ella se expresa la proridad del poder popular para determinar el orden político. De allí que guarde una estrecha relación con la comprensión de la democracia. La noción ha sido asunto privilegiado de la teoría constitucional y la teoría del derecho. No obstante, ha cobrado cierta centralidad en la filosofía política contemporánea en tanto con ella se expresa los orígenes colectivos de la democracia.

¹ KALYVAS, Andreas. Constituent Power. En: BERNSTEIN, J.M; OPHIR, Adi y STOLER, Laura. (eds). *Political Concepts: A Critical Lexicon*. Fordham University Press, 2018, p. 87-118.

Esta tesis aborda los mencionados interrogantes a partir de la reconstrucción conceptual de la democracia deliberativa de Jürgen Habermas y de la democracia radical de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, en especial en la variante populista de este último. Para la democracia deliberativa, el poder constituyente del pueblo es poder comunicativo y deliberativo en una relación de cooriginalidad con el poder constituido. Por su parte, en el populismo, el poder constituyente refiere al nombre del pueblo, esto es, a un significante vacío que nombra una lucha contrahegemónica por instaurar al *pueblo*. En esta última propuesta, el pueblo permanece en una relación antagónica con el poder constituido. A partir de dicha reconstrucción, esta investigación destaca el aporte del populismo laclausiano, aunque no lo adopta sin reparos. La tesis que se quiere sostener consiste en concebir el poder constituyente como el significante que nombra la construcción de contrahegemonías populares que surgen de la relación equivalencial de demandas, con el fin de politizar espacios sociales e institucionales que demandan ser subvertidos. Sin embargo, a distancia de la propuesta laclausiana, esta tesis adopta un republicanismo plebeyo como una perspectiva de interpretación que afirma la orientación democrática de manifestaciones populares que, sin esta orientación, fácilmente pueden abocar a populismos reaccionarios y violentos. En efecto, construir pueblo, como sugiere Laclau, es una tarea democrática crucial para consolidar una voluntad política común; no obstante, no cualquier conformación popular tendrá resultados democráticos. El aporte de una interpretación republicana de las contrahegemonías populares es, por un lado, prestar repertorios y vocabularios democráticos propios de los principios republicanos de igual libertad para articular las demandas populares; de otro, mostrar formas de institucionalidad más compatibles con la presencia de un poder constituyente antagonista y contrahegemónico. A su turno, una interpretación plebeya significa que el poder constituyente contrahegemónico está vinculado a las luchas sociales de aquellos excluidos, de los sin parte en el sociedad; en virtud de tales luchas los principios republicanos de igual libertad han logrado, como afirma Balibar, concreción y determinación histórica.

Como consecuencia de esa tesis se destaca que la noción de poder constituyente queda referida al momento de autoconstitución de una voluntad colectiva política común que ocurre por la relación equivalencial de demandas desde aquellos excluidos que sufren la ausencia de condiciones de igual libertad. Esta concepción performativa del poder constituyente indica que no se requiere un sujeto colectivo constituido previo al proceso político. Al contrario, la

autoconstitución de esa voluntad común que reclama la democracia es siempre efecto, no presupuesto de la política. Al no existir contenidos *a priori* que definan las características del poder constituyente del pueblo, ni étnicos ni nacionales, como tampoco derivados de las estructuras de la práctica comunicativa; el poder constituyente está situado en el terreno indeterminado y contingente de lo político. ¿Es posible concebir un poder constituyente, fundamento último del orden político, bajo estos términos posfundacionales? ¿Cómo puede un orden democrático acudir al poder constituyente como a su fuente de legitimidad, si queda sujeto a la construcción de hegemonías vencedoras?

Si bien la tesis adopta una visión posfundacional de lo político en que ningún fundamento divino o humano puede servir de sustento último para asegurar que las contrahegemonías populares profundizarán la democracia, esto no significa que no haya fundamentos parciales y contingentes de lo político que, aunque imposibles -pues toda articulación definitiva de algún sentido o identidad está marcada por su imposibilidad-, son necesarios. Entre estos fundamentos de lo político se destaca la constitución de hegemonías al hilo de los significantes de igual libertad, como una lógica de producción de una voluntad común, la cual se mueve tanto en la constitución de relaciones antagónicas, como en la constitución de relaciones equivalenciales, por las que es posible que la heterogeneidad social constituya un sentido común, un mutuo entendimiento, una voluntad compartida. En esa lógica de constitución de hegemonías en torno a los significantes de igual libertad, se encuentra una de las posibles formas por las que se autoconstituye el significante pueblo, el “nosotros” de la democracia. Situar la autoconstitución del nosotros democrático en el campo de conformación de hegemonías, significa que no hay un “nosotros” lo suficientemente estable, incluyente y universal; más bien, todo “nosotros” será parcial, limitado, objeto de crítica y subversión. ¿Lo dicho afecta o amenaza la pretensión de una comunidad política universal de seres humanos libres e iguales, como se enuncia en las Cartas de Derechos Humanos? No. Significa que esa universalidad solo puede ser alcanzada de manera concreta a través del conflicto político, de las luchas hegemónicas que son luchas por el sentido, por producir y ampliar significantes, por reinscribir discursos. Significa que los significantes de igual libertad solo adquieren concreción en y por el conflicto político. Por supuesto, el resultado será conformaciones del nosotros político parciales y surcadas por el antagonismo. Más que un obstáculo, esta es la condición de posibilidad de la transformación política, ojalá en una dirección democrática. De allí que es tarea democrática articular la conformación de hegemonías acudiendo a los significantes

republicanos de igual libertad; crear instituciones más abiertas al antagonismo y al litigio social; producir discursos e imaginarios democráticos desde una apropiación desde abajo, desde la experiencia plebeya.

La perspectiva sobre el poder constituyente aquí expuesta tiene como trasfondo de discusión las condiciones neoliberales a las que se enfrentan nuestras democracias. Es en este contexto neoliberal empeñado en asfixiar cualquier conformación de una voluntad común democrática que se requiere ampliar la comprensión del poder popular. En este marco neoliberal privilegiadamente circulan significantes del tipo *consumo, cliente, productividad y emprendimiento*; en el que proliferan los discursos que reaccionan como efecto de las desigualdades que produce este modo neoliberal de racionalidad, convocando al *verdadero pueblo*, como ocurre en buena parte con los populismos de derecha. En dicho marco será también importante fortalecer imaginarios, repertorios y lenguajes democráticos para articular la experiencia popular. Esta ampliación de los significantes democráticos ocurre, en buena parte, al hilo de las movilizaciones sociales; estas prácticas aumentan las capacidades democráticas de los ciudadanos. No obstante, un aporte valioso que surge de la concepción radical de la democracia es señalar como tarea importante un esfuerzo continuo por establecer relaciones de equivalencia entre las múltiples demandas que elevan sujetos, grupos y organizaciones sociales con miras a construir hegemonías alternativas. Esta construcción tendrá que adoptar la forma de una ecología de contrahegemonías que operan a distintos niveles y desde distintos tipos de organizaciones.

Para desarrollar esta tesis, en el primer capítulo, “El pueblo como poder constituyente”, se asume como punto de partida de la investigación una posible vía de reconstrucción histórica en el marco del contractualismo clásico en el que aparece una concepción dominante del pueblo como soberano y como poder constituyente. Como resultado se relaciona al pueblo con la práctica constitucional. “Nosotros”, el pueblo, es la fuente de las normas, en especial de las normas superiores. Pese a la importancia de la noción constituyente del pueblo surgen varios inconvenientes, este rol legislativo no es ejercido directamente por el pueblo, sino más bien confiado o delegado a legisladores y jueces. El pueblo no actúa políticamente y tampoco legislativamente. Para filósofos del derecho posteriores, como Kelsen, esto tiene como consecuencia práctica que el poder constituyente termine por convertirse en una ficción del

pasado fundacional de las Repúblicas. El capítulo termina con el debate entre H. Kelsen y C. Schmitt, para esbozar a través de este último, una noción más política que legislativa del concepto; sin embargo, su propuesta queda anclada en una concepción sustantiva del pueblo.

A partir de las limitaciones que plantea la comprensión del poder constituyente en el marco del contractualismo, se abordan en el segundo y tercer capítulo dos comprensiones posmetafísicas del poder popular: la democracia deliberativa de Jürgen Habermas y la democracia radical de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau. El segundo capítulo, “El poder constituyente como poder comunicativo en la democracia deliberativa”, tiene como propósito reconstruir la tesis de la cooriginalidad de Jürgen Habermas según la cual las decisiones vinculantes dependen del poder comunicativo generado democráticamente por esferas informales y formales de opinión pública. En esta tesis el poder constituyente es entendido como una trama comunicativa y deliberativa sin sujetos; mientras que el poder constituido queda atado al poder democrático del poder constituyente en tanto para la democracia moderna la dominación política está sujeta a una pretensión de legitimidad democrática de doble vía, en virtud de la cual: 1) el pueblo se somete a procesos comunicativos y a una gradual procedimentalización que le permitan elaborar e influir de forma convincente con razones públicas en el espacio político institucionalizado; y 2) el poder político se ve sometido a la legitimidad democrática, esto es, a la presión y regulación del proceso democrático que se ancla en la trama comunicativa no institucional en donde se perciben y problematizan las necesidades e intereses sociales. Este proceso de doble vía se sustenta en: 1) La conexión interna entre autonomía privada y autonomía pública; 2) En la conexión interna entre derechos del hombre y soberanía popular; 3) En la conexión entre política y derecho. En suma, para Habermas, en contextos democráticos, las decisiones vinculantes asumen la estructura del derecho, pero de un derecho producido democráticamente a través de procesos comunicativos y de deliberación en espacios formales e informales que gradualmente lograrán la inclusión participativa de las múltiples voces sociales, especialmente, las voces de los más afectados por las decisiones públicas. Vista la relación entre el pueblo, en su función de poder constituyente y el poder constituido, mediado por un derecho democráticamente producido, no existe tensión, más bien una clara complementariedad que se extiende incluso hasta afirmar un patriotismo constitucional.

En el tercer capítulo “Poder constituyente, *nombre* de una lucha por la hegemonía”, se reconstruye la propuesta de la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, pero en especial se profundiza en el populismo laclausiano. En esta propuesta se afirma que la originaria división social entre un todo que se asume como la totalidad de lo social y un exterior a ese todo que amenaza con irrumpir en ese orden, es insuperable. Esta imposibilidad de alcanzar la unidad plena de lo social y su clausura, se convierte en una oportunidad para disputar ese orden social y para crear puntos de antagonismo. El antagonismo es insuperable; en lugar de constituirse en el obstáculo de lo político es, al contrario, lo que permite la producción de identificaciones y significantes. Esta imposibilidad de lo social que impide cualquier fijación de identidades permite entender el campo político como un terreno de institución de significantes, entre ellos, el significativo pueblo. Los significantes o nombres no tienen correlatos objetivos o un conjunto de descriptores que aseguren su significado definitivo; permanecen vacíos y se construyen por vía de operación hegemónica. En particular el significativo pueblo es un significativo vacío que nombra una lucha hegemónica por su sentido. El pueblo es un *nombre* o significativo que describe una disputa por definir el sentido del “Nosotros”.

El análisis de estas dos perspectivas sobre la democracia, con presupuestos teóricos diferentes, resulta productivo, al menos por dos razones: 1) las dos tesis plantean las profundas implicaciones de un giro postmetafísico y posfundacional de la democracia. La democracia moderna implicó un esfuerzo por construir un orden político intramundano. ¿Qué se sigue de este cambio? Se sigue una política posmetafísica en la que desaparecen las entidades políticas plenamente constituidas llamadas a ocupar unos lugares de poder, ya sea por tradición, ya sea por mandato divino. En lugar de entidades o cuerpos políticos constituidos, las dos perspectivas de la democracia abordadas en esta investigación entienden que tanto el pueblo como el poder constituido, son resultado de procesos políticos. Esto significa que no hay sujetos o entidades que puedan encarnarlos plenamente. Existen más bien unos procesos comunicativos y discursivos encargados de construir sujetos. En el caso del populismo laclausiano, afirma, Oliver Marchart, el contexto posmetafísico alude a un giro posfundacional en donde la ausencia, la falta constitutiva de toda identidad, anuncia la imposibilidad de fundar la democracia². La primera consecuencia que se sigue de este giro es

² MARCHART, Olivier. El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

aceptar que la noción de pueblo o de poder constituyente no remite a una entidad, sino que es una noción performativa. Esto significa que, en ambas propuestas, cuando se habla de pueblo o de poder constituyente se hace referencia a un proceso de autoconstitución a través de diferentes prácticas. La segunda consecuencia apunta a que el giro postmetafísico no está consumado, sino que debe ser asumido por todas las generaciones como una práctica política permanente. La tendencia a sustantivar la política, esto es, a encarnar el poder en líderes o en poderes religiosos, a establecer jerarquías y fundamentos últimos indiscutibles, a eliminar el conflicto y el disenso, es un riesgo que anida en la democracia. El giro postmetafísico de la democracia debe ser entendido no como un dato histórico, sino como una práctica que debe continuarse, bien a través de la participación en deliberaciones públicas, como propone Habermas, bien a través de la construcción de contrahegemonías populares, como indican Laclau y Mouffe.

Ahora bien, hay marcadas diferencias entre las dos propuestas. La que discutirá esta investigación se centra en la relación entre el poder constituyente y el poder constituido. Para la democracia deliberativa es una relación de cooriginalidad y complementariedad. Para la democracia radical la relación entre poder constituyente y poder constituido describe una tensión que termina por defender la superioridad del pueblo en su versión antagonista y populista, sobre el poder constituido. Frente a esta disyuntiva, esta investigación encuentra productiva la alternativa del populismo, pero no sin críticas. ¿Por qué esta tensión entre poder constituyente y poder constituido es importante? Lo que esta investigación destaca de esta tensión es que el poder constituyente no se agota en los procedimientos de su institucionalización, sino que permanece como un exceso que puede subvertir hegemonías institucionalizadas. En efecto, mientras la democracia deliberativa sostiene la relación entre poder constituyente y poder constituido al paso que neutraliza el poder social y asume las instituciones y las posiciones de los interlocutores como neutrales; para la democracia radical es claro que los espacios sociales están estructurados por prácticas discursivas que se encargan de asignar a determinados interlocutores en ciertas posiciones simbólicas, de asignar ciertos roles, de producir argumentos que cuentan como más válidos que otros. En sociedades con marcadas desigualdades de estatus, en donde la participación política, aunque abierta, está sujeta al capital cultural, educativo y económico, incluso cuando se ingresa formalmente a la conversación pública, se hace más claro que los espacios de participación pública no son neutrales. Mientras la democracia deliberativa aspira a neutralizar estas

relaciones, la democracia radical asume que, en lugar de invisibilizar tales relaciones de poder, lo que se requiere es activar el antagonismo popular para hacerlas visibles, ponerlas en cuestión y desnaturalizarlas. En dichos contextos se requiere un poder constituyente antagonista, como afirma la democracia radical, un poder dispuesto a disputar las desigualdades. Para la democracia radical en su versión laclausiana un poder constituyente así concebido, debe ser entendido bajo la noción de pueblo.

El pueblo tiene múltiples formas de constitución que no solo se expresan en los registros deliberativos. La construcción del pueblo es conflictiva y disputatoria, porque se construye en torno a demandas, a fallos, a insatisfacciones. Por ello su carácter es desestabilizante porque perturba el orden social, pues surge de ese “otro” sin parte en la comunidad, de ese “otro” exterior o excluido. El pueblo es desafiante porque cuestiona la división originaria de lo social. La democracia radical llega a estas conclusiones, porque su concepción del poder es observada bajo la lupa de la teoría de la hegemonía. Una concepción hegemónica del poder encuentra que las relaciones de desigualdad y opresión se sostienen porque se convierten en parte del sentido común que guía nuestra cotidianidad e impregna valores, identidades, sensibilidades. Atender a la naturaleza hegemónica del poder le permite a la democracia radical prestar mayor atención a la importancia del antagonismo y de la disputa como forma de dismantelar, desafiar y rebatir aquellos consensos que justifican y normalizan relaciones corrosivas.

Sin embargo, la propuesta de la democracia radical no es asumida aquí sin objeciones. Aceptar que hay una tensión entre el pueblo y el poder constituido, no debe significar una renuncia del demos a gobernar. No debe significar un abandono del derecho y de las instituciones. Aceptar que el pueblo excede o desborda su institucionalización no significa renunciar a los espacios institucionales, especialmente aquellos que aseguran un trato igualitario y libre. En la propuesta de la democracia radical en su deriva populista hay un marcado acento en el momento de ruptura entre el pueblo y el poder constituido. Desde esta óptica, la tensión entre pueblo y poder constituyente termina por romperse. La consecuencia es que no hay manera de identificar qué tipo de populismo contribuirá a profundizar la democracia con sus instituciones poliárquicas y cuáles atentarían contra ella. Es por esta razón que la presente investigación propone una interpretación de las contrahegemonías populares desde el republicanismo plebeyo.

En el cuarto capítulo titulado, “Poder constituyente contrahegemónico, republicano y plebeyo” se explica esta propuesta de inscribir las contrahegemonías populares dentro de la herencia republicana que ofrece unos repertorios y vocabularios valiosos para articular las contrahegemonías populares en una dirección democrática. Pero en especial afirmando la doble vía que existe entre los principios republicanos de igual libertad y las luchas plebeyas. En efecto, los principios de igual libertad constituyen un campo político indefinido de reivindicaciones y la conquista del derecho a la política, esto es, un derecho a tener derechos, un derecho a emanciparse de las relaciones de dominación y opresión. Sin embargo, estos ideales de igual libertad son significantes que dependen enteramente de las luchas sociales e históricas, especialmente de aquellas luchas plebeyas de quienes, como afirma Rancière, no tienen parte en la comunidad política. Hay una autoridad de la experiencia plebeya para articular los significantes republicanos. Bajo esta relación de doble inscripción de las contrahegemonías populares, el capítulo termina señalando espacios de construcción contrahegemónica en lo que denomina un Ecosistema de hegemonías.

Finalmente, es importante destacar que, si bien la investigación privilegia la perspectiva del antagonismo, no deja de lado el carácter colectivo y común del poder constituyente. Para una época como la nuestra, en que la erosión de lo común y la fragmentación de lo colectivo ocurre por cuenta de un neoliberalismo galopante, sigue siendo prioritario construir alternativas valiosas de articulación y equivalencia en que tenga lugar un “Nosotros”, una voluntad democrática, dispuesta a sostener las aspiraciones radicales de igualdad y libertad que alentaron el surgimiento de la democracia moderna y que hoy se ven gravemente amenazadas.

1. EL PUEBLO COMO PODER CONSTITUYENTE

En el corazón de la democracia moderna habitan complejas tensiones, solo por mencionar algunas: entre voluntad popular y derechos individuales; entre el pueblo y sus representantes; entre el imperio de la ley y el mandato popular; entre el momento revolucionario que abre posibilidades democráticas y el momento auto limitante del gobierno; en fin, entre el poder constituyente y el poder constituido. En este capítulo se explora la paradoja democrática desde la relación entre el poder constituyente y el poder constituido en las voces de algunos emblemáticos pensadores del contractualismo clásico.

La noción de poder constituyente nos remite a una concepción del “Nosotros”, el Pueblo, como el poder que crea una nueva constitución y, en general, un nuevo ordenamiento político. Se trata de un poder legislativo fundacional ligado al nacimiento de las modernas democracias constitucionales. Esta noción es subsidiaria del tránsito de una concepción de la autoridad soberana como un poder absoluto, según es entendido en Hobbes, a una de la soberanía popular como poder legislativo, como el sostenido por pensadores como Rousseau y Locke, y especialmente por Emmanuel Sieyès quien acuña propiamente el concepto de poder constituyente. Con la noción del poder constituyente, el mandato popular se expresa en el poder legislativo y queda vinculado de manera importante a las normas superiores que dan forma y regulan el poder constituido. Pese a las virtudes de depositar en el pueblo el poder constituyente, esta concepción legislativa tiene algunas ambigüedades que pronto fueron advertidas por sus proponentes, ¿cómo puede el pueblo ejercer su rol legislativo sin acudir o delegar su poder en los representantes? Una vez instaurada la Constitución y las normas superiores, ¿qué lugar tiene el pueblo soberano? ¿queda el pueblo soberano sometido a las normas o, más bien, permanece como un poder extralegal?

El propósito de este capítulo es ahondar en el surgimiento de la noción del pueblo como soberano y en especial destacar las características de la concepción de la soberanía popular entendida como poder constituyente. En este rastreo interesa destacar las consecuencias que se siguen de la noción de poder constituyente; entre aquellas, en primer lugar, se muestra cómo el pueblo como poder

constituyente queda reservado para momentos excepcionales o de alta intensidad política; pero, en general resulta un concepto negativo porque no actúa política o jurídicamente, sino que se ve forzado a delegar su acción o bien en la asamblea o bien en los jueces. De otra parte, el concepto guarda cierto énfasis en su carácter constituyente ligado a la emergencia de las constituciones, que opaca otros de sus atributos, como el de su carácter desestabilizante y conflictivo; este último, más bien ligados al momento revolucionario. En otras palabras, el pueblo como poder constituyente tiene una doble inscripción. Cuando constituye un orden, se le entiende desde la óptica de la creación de las normas; cuando se le entiende desde su relación con las revoluciones se le ve como un poder subversivo y desestabilizante cuya acción es extralegal y sin autorización. Por último, interesa destacar que el marco contractualista entiende el pueblo como poder constituyente bajo un modelo homogeneizador y consensualista que difícilmente permite aperturas de confrontación y antagonismo. En este capítulo se sitúa el surgimiento del poder constituyente y del poder constituido en el horizonte del contractualismo moderno, sin que esta reconstrucción pretenda agotar una historia en sí amplia y difusa que implica tanto ideas como prácticas concretas, para el caso, las dos grandes revoluciones modernas: la revolución francesa y la norteamericana.

Para ello, en un primer momento, se mostrará el hilo del emblemático pensamiento hobbesiano: la relación entre soberano y autorización que introduce la distinción entre el autor y el autorizado del poder político. Pese a la distinción, en este apartado interesa destacar la opción hobbesiana de reafirmar la unidad absoluta del soberano. En un segundo momento, en la tónica del pensamiento roussoniano, se mostrará la institución de la diferencia entre pueblo soberano y gobierno, la cual anuncia los poderes constituyentes del pueblo, esto es, la inextricable relación que existe entre soberanía popular y la creación de leyes. Anotando que en el ginebrino no hay un uso explícito del término poder constituyente. En un tercer momento, se mostrará la conceptualización del pueblo como poder constituyente en el pensamiento del Abat Emmanuel Sieyès, a quien se le identifica como uno de los precursores claves del mencionado concepto. Finalmente, se mostrarán las repercusiones del concepto en la discusión sobre el poder constituyente sostenida por Kelsen y Schmitt, ahora visto como una discusión sobre la prioridad de la política sobre el derecho.

Antes de abordar la ruta propuesta, es necesario una breve justificación de la centralidad de la tradición contractualista en la comprensión del problema. Como es sabido, en el pensamiento jurídico y teológico medieval se encuentran antecedentes importantes de la figura del poder constituyente y el poder constituido, esto en las nociones de la *potentia* y la *potestas*. Sin embargo, con el contractualismo del siglo XVII ocurre un cambio clave en el paisaje político. Ahora los individuos son vistos como libres e iguales sin sujeción natural alguna. Se requiere que la autoridad y la obediencia debida a las leyes y al soberano sean justificadas, pues sin el sustento de lo prescrito por naturaleza o por la divinidad, cualquier sumisión queda en entredicho. La respuesta del contractualismo a este problema fue precisamente la idea del contrato social entendido como la manifestación del consentimiento de los individuos en la institución de la autoridad. Por primera vez, el origen del poder está claramente ligado al consentimiento, a la libertad, a la promesa; en últimas, a la agencia libre de los seres humanos como la fuente que explica y justifica la aparición del poder. Esta relación entre poder político y consentimiento plantea una serie de tensiones, pues el poder político es visto como un artificio creado voluntariamente, pero ¿en qué relación se mantiene dicho artificio con sus creadores? De otro lado, el consentimiento aparece como la fuente del poder, pero pronto surge la pregunta ¿consentimiento para qué o sobre qué? Como señala Patrick Riley, la teoría del contrato social plantea la brecha que existe entre voluntad y legitimidad política³. El solo consentimiento o la voluntad de una multitud de individuos no logra explicar por qué algo debe hacerse o debe rechazarse. Esta tensión muestra el déficit de legitimidad del poder que no logra ser expulsado con la imagen del consentimiento individual o social. En medio de esta pregunta abierta sobre la legitimidad de un poder, se construye el horizonte de comprensión sobre el poder constituyente del pueblo y los poderes del gobierno.

1.1 La multitud y el soberano

Como se mencionó, para comprender apropiadamente las tensiones que plantea la relación entre poder constituyente y poder constituido nos remitiremos a la reconstrucción del problema en la tradición del contractualismo moderno. Con la figura del contrato, como se mencionó párrafos atrás, entran en la escena del

3 RILEY, Patrick. Will and political legitimacy: A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel. Cambridge: Harvard University Press, 2000.p.15.

pensamiento político moderno dos sujetos soberanos: el pueblo y el gobierno. A diferencia del contractualismo medieval, en el moderno, el pacto instaaura el poder político tanto del pueblo como del gobierno. La mutua implicación de los dos poderes, lejos de garantizar su armonía, muestra sus intrincadas y antagónicas relaciones. Mientras en el pueblo residiría el poder para fundar o instituir el gobierno, este último detentaría el poder para comandar y dominar. Sin embargo, la trama se complica una vez nos preguntamos si se trata de dos soberanos, uno con mayor prelación o superioridad que el otro. Parte del propósito del pensamiento político contractualista del siglo XVII es resolver el dilema demostrando la existencia de un único soberano. En efecto, desde sus formulaciones tempranas, la soberanía fue definida por su indivisibilidad y unidad, como sostuvo Jean Bodin, uno de los teóricos fundamentales del concepto, la soberanía implica un poder centralizado y unificado sin el cual ninguna República puede existir; al respecto señala Bodin,

El navío es solo madera sin forma de barco cuando se quita la quilla que une los lados, la proa, la popa y el puente, así la República sin el poder soberano que une todos los miembros y partes de ésta y todas las familias y colegios en un solo cuerpo, deja de ser República. Siguiendo con la comparación, del mismo modo que el navío puede ser desmembrado en varias piezas o incluso quemado, así el pueblo puede disgregarse en varios lugares o extinguirse por completo, aunque la villa subsista por entero. No es la villa, ni las personas, las que hacen la ciudad, sino la unión de un pueblo bajo un poder soberano, aunque haya solo tres familias⁴.

La esencia del poder político viene a identificarse con la unidad del poder que asegura la disolución de los intereses privados causantes de fragmentación, conflicto y guerra. En lugar de una sociedad fragmentada, la unidad del poder establece las mutuas obligaciones y derechos que pueden esperar legítimamente los ciudadanos entre sí sin miramientos a sus diferencias e intereses privados. Como consecuencia, el concepto mismo de soberanía o suma autoridad política no admite la imagen de dos poderes, pues acudiendo a la semejanza con el cuerpo, solo puede tener una cabeza que oriente su voluntad y sus acciones. Pero entonces, ¿cómo entender la relación entre pueblo y gobierno? Como se mostrará en lo que sigue, la tendencia en el contractualismo consistió en la resolución del poder constituyente en el poder constituido en tanto es posible

⁴ BODIN, Jean. Los seis libros de la República. Madrid: Tecnos, 1997, p. 17.

institucionalizar el poder constituyente. A continuación, se enunciarán las líneas generales de la lógica del contrato. Estos aspectos serán leídos preferentemente desde el pensamiento de Hobbes, que sin duda constituye un punto de inflexión fundamental para pensar el pacto social.

Si bien no se puede afirmar que Hobbes sea el padre del contractualismo, sí plantea unas ideas seminales que darán pábulo al contractualismo moderno, entre ellas, la idea del pacto social como la constitución de un poder común⁵. La novedad de la idea se encuentra, afirma Bobbio, si atendemos a la naturaleza de dos pactos reconocidos por los juristas antiguos: el pacto de asociación y el pacto de sujeción. Mientras el primero se refería a la unión de los individuos para vivir en sociedad; el segundo aludía al sometimiento de los asociados al poder de un tercero. En el pensamiento hobbesiano el contrato es a su vez y de forma indistinta pacto de asociación y pacto de sujeción, a tenor del cual, hombres libres e iguales dotados por naturaleza de derechos crean una fuerza mayor que la de los individuos. La diferencia del pacto así concebido está en que, si para los juristas antiguos el pacto es entre dos contratantes formalmente constituidos dotados de un poder que existe en forma previa y posterior al contrato, en el contrato hobbesiano surge un poder que no pertenece aisladamente a cada uno de los individuos o a un tercero, sino que es resultado de la unión o suma del poder de los individuos en una persona ficticia que los representa y actúa en su nombre. En este poder reside propiamente la soberanía, y con la instauración de tal poder inicia la vida civil. Una vez aquella tiene lugar, los individuos están sujetos o vinculados a dicho poder y ya no podrán usar su propio poder como quieran, más bien su poder se incorpora a la unidad de todos, al modo en que un cuerpo está conformado por sus distintos miembros. Así la multitud de individuos se convierte en un solo cuerpo que detenta legítimamente el poder. Dicho de otra forma, el énfasis está puesto en que el depositario del poder es el cuerpo político y no una realidad política previa.

Una unión así lograda recibe el nombre de ciudad o sociedad civil y también de persona civil. Porque cuando hay una voluntad de todos los hombres, debe ser tomada como si fuera una persona y por la palabra una debemos entender que es distinta y separada de todos los hombres particulares, una entidad que tiene sus

⁵ Véase. BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo. Sociedad y estado en la Filosofía política Moderna. México: Fondo de cultura económica, 1986. p. 99.

propios derechos y propiedades. Hasta tal punto que ningún ciudadano en particular ni todos juntos (si exceptuamos a aquel cuya voluntad representa la voluntad de todos) han de ser tomados como ciudad. Podemos, pues definir ciudad diciendo que es una persona cuya voluntad, por acuerdo de muchos hombres, ha de tomarse como si fuese la voluntad de todos; de tal modo que dicha persona puede hacer uso de todo el poder y de todas las facultades de cada persona en particular para mantenimiento de la paz y para defensa común.⁶

¿Cómo sucede la aparición de este poder unificado y cuáles son sus características? La cuestión remite, para Hobbes, al estado de naturaleza o estado previo a la conformación del estado civil. El estado de naturaleza hobbesiano es un estado de libertad; se refiere, por tanto, al poder individual para decidir y actuar por propia cuenta e interés, “es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera”⁷. La vida y la libertad son los primeros bienes del hombre y a nombre de estos bienes tiene el derecho originario a disponer de los medios necesarios para defenderlos. El estado de naturaleza, por tanto, es el derecho de todos a todo, “(...) en dicha condición no existen propiedad ni dominio, ni distinción entre tuyo y mío; sólo pertenece a cada uno lo que pueda tomar, y sólo en tanto que puede conservarlo”⁸. Como resultado de este poder ilimitado, pronto aparecen la enemistad, la discordia y la guerra entre los individuos. ¿Pero cómo puede resultar la libertad tan miserable a los hombres? La situación de libertad absoluta descrita por Hobbes constituye un rasgo de insociabilidad que hace imposible o inviable la propia naturaleza libre del ser humano, pues la libertad que tiene derecho a todo sobre todo solo impone la fuerza y el dominio de cada uno sobre el otro. Una libertad de tales características termina devorándose a sí misma⁹. Para que la libertad no se anule debe ser socializada, esto es, debe adquirir límites y contornos sociales. De allí que el pacto entre los individuos sea un pacto para instaurar la sociedad civil, único espacio en el cual el hombre puede ser libre sin verse amenazado por los otros. Este pacto social es establecido por la razón humana para hacer todo aquello necesario para conservar la vida. En esta demanda de la razón se

⁶ HOBBS, De Cive, 5, 9. Madrid : Alianza editorial, 2000. p.118.

⁷ HOBBS, Thomas. Leviatan o la materia, forma y poder de una República civil. Madrid: Tecnos, 2013, p. 170.

⁸ Ibid., p.104.

⁹Véase. BIRAL, Alessandro. Rousseau: la sociedad sin soberana. En: DUSO, Giuseppe (ed). El contrato social en la filosofía política moderna. Valencia: Leserwelt, 2002. p. 74.

encuentra la libertad civil que es la única forma de regular la igual libertad de todos.

Ahora bien, el solo pacto no sería suficiente para apaciguar el poder y los intereses individuales si no estuviera en posesión de un poder común coercitivo que obligara al cumplimiento de lo pactado. La clave está en que el pacto que instituye lo social se basa en la palabra y la promesa, pero “Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno”¹⁰. Sin la certeza de que cada uno cumplirá con su palabra, la institución de la vida civil podría verse amenazada. El poder del soberano está en la posesión de la fuerza y desde ese momento es el único poder soberano, absoluto, ilimitado e incondicionado. El soberano es juez y legislador, tanto como la cabeza de la milicia. Los individuos solo reservan para sí el derecho a defender su vida, pero los demás derechos son cedidos al sumo poder del cuerpo político constituido, el Estado, el cual desde su conformación impone por la espada obligaciones y deberes. Visto así, desde la perspectiva hobbesiana, el único poder político es el poder constituido del Estado, pero ¿cómo podrían los individuos conservar sus poderes constituyentes si han creado un poder absoluto que los somete y domina?

Si bien en Hobbes hay una clara afirmación de la soberanía absoluta y única del Estado debido a que los individuos deponen en él su fuerza y derecho, en el pensamiento hobbesiano hay tanto identificación como una tenue distinción entre el soberano y la multitud de individuos. Para Hobbes, como para la mayoría de los contractualistas modernos, el poder soberano se funda en un acto de autorización, ¿en qué consiste esta autorización? En conferir todo su derecho, excepto el de proteger su vida, a un tercero. La autorización se funda en una renuncia de los individuos. Si bien desde el momento de su instauración, solo queda la voluntad del poder soberano, hay que rescatar que el soberano actúa y habla en nombre de otros y no por sí mismo; su poder se debe a otros, a la multitud de individuos. El poder soberano es artificial y es subsidiario de un acto ajeno, el acto de autorización de la asamblea.

¹⁰ HOBBS, Thomas. Leviatan o la materia, forma y poder de una República civil, Op.Cit., p. 190.

Para explicar esta diferencia, Hobbes acude a la imagen teatral. En el escenario del mundo, los individuos permanecen como los autores, mientras que el soberano es el gran actor. Al respecto afirma Hobbes, el soberano es una persona artificial cuyas palabras y acciones no son propias, sino que remiten a un autor o persona natural, para el caso, cada uno de los individuos¹¹. Los autores son la fuente de la soberanía del Estado, sin su obediencia y abdicación no sería posible la dominación del Estado. Sin embargo, el autor es solo la fuente de la autoridad, por sí mismo es incapaz de actuar, el autor requiere la representación, la persona del soberano. Con la figura del soberano como actor, Hobbes muestra la necesaria conexión entre poder político y representación. Sin representación no existe poder político alguno. Los individuos o la asamblea de individuos no pueden actuar políticamente porque eso exigiría que todos se reunieran y estuvieran dotados de una voluntad común prepolítica. Pero la dispersión de individuos, sus pasiones e intereses propios hacen que gobernar todos juntos sea imposible. La acción política requiere la unidad de intereses y voluntades, lo contrario es la multitud de individuos en constante tensión. De otra parte, el poder político necesita no solo concentrarse sino ejercerse y administrarse. Así el problema del poder político nos remite, no solamente a pensar sobre sus orígenes y legitimidad, sino también sobre su aplicación efectiva. Para Hobbes, este último asunto obliga a admitir que solo el soberano como persona artificial es el único que puede propiamente actuar. En este aspecto es necesario destacar lo que significa la representación de la persona del soberano. Si por representación entendemos que existe un algo previo que tiene su propia conformación y existencia anterior al representante, entonces, la multitud de individuos podría prescindir de los servicios del soberano y actuar por sí mismos todos juntos. En la representación hobbesiana no existen los representados constituidos previamente al acto de institución del Estado. Fuera del estado civil existe solo la multitud que no puede actuar y hablar con una misma voz.

Como decíamos, en esta imagen teatral hay tanto distinción como identificación entre el autorizado y los autores del poder político. Entre el autor y el actor del poder político hay identificación en la representación. Como se mencionó, los individuos ceden su derecho, pero una vez eso ocurre no permanecen como fuerzas exteriores al poder soberano, sino que deben reconocer en las acciones del soberano, su propia voluntad, "(...) el poder de todos juntos coincide con el

¹¹ Cfr. HOBBS, Thomas.Op.Cit. p. 190.

poder del soberano”¹². Los individuos obedecen los mandatos del soberano como si fueran suyos, “(...) cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos. En efecto, quien hace una cosa por autorización de otro no comete injuria alguna contra aquél por cuya autorización actúa”¹³. Los súbditos deben total sumisión porque el mandato que obedecen es asumido como propio. El primer mandato es garantizar la paz y la seguridad para perseguir los fines individuales. Pero también entre autor y actor existe una tenue distinción. La autoridad del actor procede de algo distinto a él mismo, la multitud de individuos. En la renuncia y la obediencia de los individuos el poder soberano encuentra su causa.

La distinción entre autor y actor tiene varias consecuencias para el poder político. De un lado, el poder es un artificio, por tanto, la obediencia, la ejecución y la administración de este requieren ser justificados continuamente. Poder y legitimidad se convierten en una pareja inseparable. Para Hobbes, al igual que para otros contractualistas, la legitimidad descansa necesariamente en el consenso de los individuos. Como consecuencia, el ejercicio efectivo del poder a través del gobierno empieza a depender de otro plano, el plano de los individuos. Sin embargo, la multitud de individuos surge como poder político en la constitución del estado civil. En suma, interesa destacar dos distinciones: la distinción entre la autoridad y los autorizados nos enseña que el poder debe ser justificado y, en un mundo secular, la justificación solo puede remitir a la voluntad del individuo. Como contraparte, queda la pregunta sobre cuál es el lugar político de los individuos, en tanto la suma de individuos, la multitud, solo se convierte en actor político en la conformación del poder del Estado. Para Hobbes, el lugar de los individuos es el de súbditos y no de soberanos, aunque su acto autorizante sea la fuente del poder del Estado. Esto en últimas significa que Hobbes advirtiendo el potencial peligro de la multitud que podría oponerse al soberano, tuvo que afirmar el ocultamiento del poder de la multitud a favor del absoluto poder del soberano.

¹² HOBBS, Thomas. Leviatan o la materia, forma y poder de una República civil, Op.Cit., p. 204.

¹³ Ibid., p. 198.

1.2. El pueblo soberano y el gobierno

Para Hobbes el poder soberano detenta un poder absoluto que no está limitado ni por la ley ni por la multitud. La soberanía del Estado no permite que algo se le contraponga a riesgo de retornar al estado de guerra y conflicto. Las críticas al despotismo del soberano hobbesiano son innumerables, pero la conocida polémica con Rousseau merece un lugar privilegiado. Debemos a Rousseau la idea del autogobierno del pueblo quien es a una soberano, súbdito y ciudadano. Si antes la soberanía se ejercía a favor de un tercero, como en Hobbes, Rousseau ubica enteramente el poder en el todo de la voluntad general. La génesis de este nuevo sujeto político, el pueblo, como el depositario de la soberanía, es tanto una idea radical como difícil de concretar, ¿cómo se convierte la multitud de individuos en pueblo soberano? ¿Cómo puede mandar y obedecer al mismo tiempo?

La constitución del pueblo soberano al igual que en Hobbes remite a un estado previo de naturaleza; la diferencia se encuentra en que para Rousseau el acto de asociación no priva a los individuos de su voluntad y de su libertad, sino que tiene como resultado la conformación de un cuerpo moral dotado de una voluntad común en virtud de sus buenas disposiciones morales¹⁴. Para Rousseau, en el individuo están en germen todas las virtudes necesarias para asegurar una subsistencia pacífica, pero la necesidad de conservarse y llevar una vida menos precaria inclina al hombre a asociarse. El propósito de esta asociación no es otro que el de garantizar el bienestar y la libertad de los individuos sin suprimir en el camino su libertad particular. Para idear una forma de enfrentar el dilema del pacto hobbesiano en que la libertad natural se enajena para ser depositada en el poder soberano, Rousseau concibió el contrato más bien como una asociación por la que se conforma un yo común; un cuerpo político y moral dotado de una voluntad general que a partir de su institución coincide con lo querido por todos, que no es otra cosa que el bien común de los asociados; por lo tanto, “(...) no hay ni puede haber interés contrario al suyo”¹⁵. En el contrato social, afirma Rousseau, el hombre se hace dueño de sí mismo, se convierte en principio de su libertad porque no está sometido a los impulsos y necesidades, sino a las leyes que se prescribe a sí mismo. Así deviene dueño de sus posesiones que con la

¹⁴ Cfr. BIRAL, Alesandro, Op.Cit., p. 204.

¹⁵ ROUSSEAU, Jean-Jacques. El contrato social. Madrid : Espasa-Calpe, 1993. p.48.

institución del cuerpo político se convierten en sus propiedades. Para reducir la multitud de los individuos a un solo cuerpo político, la voluntad de los individuos conforma una voluntad general y común que se ordena por el bien común. No se trata de la suma de las voluntades individuales ni de la expresión de la voluntad de todos, sino de una voluntad de nuevo cuño cuya característica principal es inaugurar la libertad civil, esto es, la libertad bajo las leyes.

Así, la persona particular se une al cuerpo político y adquiere unas nuevas dimensiones. En cuanto parte del cuerpo político participa de un *yo común* dotado de moralidad y del poder para autogobernarse. Desde esta perspectiva, afirma Rousseau, el individuo se presenta como soberano. Pero en tanto que el individuo, como parte del cuerpo político, debe obediencia al gobierno que el mismo cuerpo político ha prescrito, bajo esta dimensión el individuo aparece como súbdito. En sus relaciones con el cuerpo político o como parte de este cuerpo el individuo conforma el pueblo. Finalmente, como titular de derechos y deberes, el individuo aparece como ciudadano. Sea como soberano, súbdito, pueblo o ciudadano, Rousseau sostiene una identidad entre cuerpo político y los individuos que garantiza la libertad en todos los planos. Una libertad civil que consiste en vivir bajo las leyes que se ha dado a sí mismo en aras del bien común y la justicia para todos por igual.

En efecto, señala Rousseau, la voluntad general siempre es recta, busca el bien común y la realización de todos los miembros del cuerpo político bajo las mismas condiciones de igualdad. Sin embargo, advierte, se debe juzgar los asuntos humanamente y debemos reconocer que la voluntad particular de los miembros no siempre coincide con la voluntad general. Pero, entonces, si la voluntad general no está previamente constituida en cuanto no se refiere al acuerdo de unos pocos o de la mayoría, y si por lo demás, los individuos no siempre obran conforme a la misma, ¿cómo llega el cuerpo político a constituir y materializa esta voluntad común? Para Rousseau son las leyes, primero naturales y luego positivas, las que obligan a los individuos a seguir la buena y recta razón de la voluntad general. Pero ¿cómo será responsable el pueblo de darse leyes a sí mismo, sin la guía previa de las leyes que dispondrían a sus miembros a seguir el bien común? Al respecto apunta Rousseau,

Para que un pueblo que nace pueda apreciar las sanas máximas de la política y seguir las reglas fundamentales de la razón del Estado, sería

preciso que el efecto pudiese convertirse en causa; que el espíritu social, que debe ser la obra de la institución, presidiese a la institución misma, y que los hombres fuesen, antes de las leyes, lo que deben llegar a ser merced a ellas¹⁶.

Para solucionar el dilema, Rousseau introduce la figura del gran legislador como instancia responsable de crear las leyes que expresen la voluntad general y sometan los particulares miembros del cuerpo político. En este orden de ideas, siguiendo la metáfora del cuerpo político, el gran legislador sería la cabeza que orienta a todos los miembros a través de la ley. Sin el legislador el cuerpo político pronto desvirtúa su propósito, como afirma Rousseau, “Mediante el pacto social hemos dado existencia y vida al cuerpo político; se trata ahora de darle el movimiento y la voluntad mediante la legislación. Porque el acto primitivo por el cual este cuerpo se forma y se une no dice en sí mismo nada”¹⁷. Recapitulando, con la figura del contrato social roussoniano, tendríamos la multitud de individuos que constituyen un cuerpo político unificador de todas las fuerzas y dotado de una común voluntad. Ahora con la figura del legislador, es claro que la voluntad del cuerpo político se determina según leyes positivas. El poder del pueblo no es otro que la constitución de la ley, “(...) el poder legislativo pertenece al pueblo y solo puede pertenecer a él”¹⁸.

Ahora bien, la identidad entre poder popular y poder legislativo plantea una dificultad. El poder legislativo es expresión de una voluntad general que se ocupa del bien común igual para todos los ciudadanos; por tanto, al legislador solo le corresponde la creación de leyes generales. Pero si solo se ocupa de los asuntos generales, ¿qué ocurre con los asuntos y casos particulares de los ciudadanos? Entre más grande y numerosa sea una ciudad, más difícil será observar la aplicación de la ley al caso concreto, pues, afirma Rousseau, “No se puede imaginar que el pueblo permanezca siempre reunido para ocuparse de los asuntos públicos”¹⁹. Para Rousseau será el gobierno quién ejerce la función de aplicar y administrar la ley según el caso particular, “¿Qué es, pues, el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua correspondencia, encargado de la ejecución de las leyes y del mantenimiento de la libertad tanto civil como política”²⁰. El gobierno es un

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. El contrato social, Op.Cit., p. 69.

¹⁷ Ibid., p. 63.

¹⁸ Ibid., p. 85.

¹⁹ Ibid., p.93.

²⁰ Ibid., p. 84.

delegado o comisionado del poder soberano del pueblo para ejecutar las leyes y hacerlas cumplir, gracias a la concentración de la fuerza pública que detenta, "(...) como simples oficiales del soberano, ejercen en su nombre el poder, del cual les ha hecho depositarios, y que puede limitar, modificar y volver a tomar cuando le plazca"²¹. El gobierno media en la relación del pueblo consigo mismo, pues tiene en sus manos la ejecución del mandato del pueblo soberano a través de la forma política del Estado; a la vez que con fuerza coercitiva impone obligaciones y leyes al pueblo en su dimensión de súbditos, "En el gobierno es donde se encuentran las fuerzas intermediarias, cuyas relaciones componen la del todo al todo o la del Soberano al Estado"²².

En la escena política roussoniana tenemos pues tres grandes figuras: el soberano, el gobierno y el pueblo. Mientras que entre el soberano y el pueblo se mantiene una clara identidad, hay una diferencia radical entre soberano y gobierno. El gobierno no detenta el poder, afirma Rousseau, no existe por sí mismo, sino que toma su sentido de la actividad legislativa que es lo propio del poder soberano, "El soberano no tiene más fuerza que el poder legislativo, solo obra por medio de las leyes, y no siendo las leyes más que actos auténticos de la voluntad general"²³. Con ello reconoce que el pueblo soberano conserva a perpetuidad un poder supremo. Sin embargo, la existencia del gobierno también significa que la soberanía no se puede ejercer por sí misma. La soberanía debe expresarse de manera concreta a través de la ley, pero la sola promulgación de las leyes es insuficiente, se requiere de la ejecución del gobierno para que la ley sea sancionada y aplicada en casos particulares. Para evitar que esta relación entre el soberano y el gobierno termine por usurparle al soberano sus poderes, resulta crucial que el gobierno sea visto como un comisionado del pueblo. En calidad de comisionado no tiene por sí mismo voz y no reemplaza o sustituye al soberano, debe obediencia a su mandato que no puede sustituir o anular. La soberanía no es enajenable o divisible, pertenece al pueblo soberano.

Antes que Rousseau, esta concepción legislativa del pueblo también tiene un importante antecedente en Locke para quien el poder legislativo es el rasgo distintivo del pueblo. Nuevamente la visión del consentimiento es crucial. El consentimiento de los individuos conforma un cuerpo político que en un acto de confianza y delegación conforma el gobierno. La máxima expresión del

²¹ Ibid., p. 86.

²² Ibid., p. 86.

²³ Ibid., 117.

consentimiento del cuerpo político es la ley positiva. Pero a diferencia de Rousseau, en Locke el poder legislativo es representado por una asamblea o cuerpo elegido para tal fin,

El poder legislativo no solo es el poder supremo del Estado, sino que también es sagrado e inalterable, una vez ya está en manos a las que la comunidad lo haya entregado, ningún edicto de nadie como quiera que sea concebido, o cualquier que sea el poder que lo respalda, tendrá la obligación de una ley, si no ha sido sancionada por los magistrados de la legislatura que el pueblo ha escogido o nombrado²⁴.

La titularidad y ejercicio del poder político se concentra en el cuerpo político que actúa bajo leyes que el propio pueblo se da a sí mismo. Sin embargo, el poder legislativo ya no se ubica en ese mismo cuerpo político, sino en el gobierno. Para Locke, tanto poder legislativo como poder ejecutivo se concentran en el gobierno bajo el tácito o expreso consentimiento de un pueblo que le ha dado su confianza para ello. En consecuencia, el cuerpo político solo actúa por la vía de la representación que deposita en el gobierno. Sin embargo, es importante destacar que en Locke no se trata de representantes naturales, sino por el libre consentimiento del cuerpo colectivo del pueblo, que en tanto agente colectivo tiene el derecho a la rebelión y a disolver el gobierno cuando éste desatienda al bien público.

En suma, en las versiones del contractualismo quien actúa políticamente es el pueblo y no los individuos. Es el cuerpo político, como asociación consentida de los individuos quien detenta el poder. No obstante, la determinación de la voluntad común sigue siendo una incógnita. La voluntad común no descansa en la multitud de unos individuos quienes apenas son parte del cuerpo político. Tampoco reposa en un príncipe o monarca cuya autoridad es subsidiaria de la voluntad común del cuerpo político. Para la mayor parte de los contractualistas, la repuesta será identificar la voluntad común plenamente con el poder legislativo. La constitución del poder legislativo es la determinación del cuerpo político. La pregunta será ahora, ¿quién detenta el poder legislativo? Para Locke como para Rousseau, el sustento del poder legislativo es el mismo pueblo, pues es su expresión; sin embargo, para Locke no es el pueblo quien puede promulgar y hacer las leyes. Sea a través de la figura del legislador o sea a través de los magistrados representantes o del parlamento, el pueblo debe delegar su voz

²⁴ Cfr. LOCKE, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Madrid: Tecnos, 2010. p. 130.

legislativa, aunque en esa delegación no está íntegramente contenida la voluntad soberana del pueblo.

1.3. El pueblo como poder constituyente

Entre los portavoces de la idea legislativa del pueblo merece un lugar la figura del Abat Emanuel Sieyès quien sostuvo la relación entre la voluntad general y la forma constitucional en una obra más política que teórica, su conocido ensayo *¿Qué es el tercer Estado?*²⁵. Con esta idea se reconoce que la voluntad general tiene una forma de expresión privilegiada en la Constitución y que las leyes fundamentales son producto de un acto creativo de la voluntad común. La centralidad de la Constitución como expresión del poder soberano del pueblo tuvo como consecuencia en la práctica de las nacientes repúblicas posrevolucionarias del siglo XVIII la adopción de un régimen Constitucional. Si bien la idea de la Constitución como acto del poder constituyente, relaciona el derecho con la voluntad popular para afirmar su necesaria dependencia, la idea no está exenta de dificultades, entre ellas cabe destacar dos: Primera, Sieyès intenta juridificar e institucionalizar la voz del pueblo revolucionario francés, en un contexto en que paradójicamente el pueblo clama una urgente ruptura con el derecho y las instituciones. Segunda, es una noción que reclama la presencia directa del pueblo, pero de inmediato aparece el problema de, ¿cómo hace el pueblo para darse una constitución? Para buena parte de los pensadores contractualistas es necesario acudir al mecanismo de la representación y con ello, “la idea de un poder constituyente es progresivamente absorbida por la maquinaria de la representación”²⁶. Para Rousseau, este problema, advertido tempranamente en su pensamiento, tuvo como consecuencia una negación radical de la representación. Para Sieyès la imposibilidad práctica de un pueblo reunido para dictar las leyes en naciones cada vez más numerosas, lo condujo a distanciarse de las premisas rousseauianas y aceptar los representantes de la nación con el riesgo de convertirlos en los auténticos soberanos. A través de la figura de la representación el pueblo se hace presente indirectamente. Como veremos en este apartado, el problema de la representación plantea nuevos problemas, ¿puede la representación desconocer la voluntad del soberano?,

²⁵ SIEYÈS, Emmanuel. *¿Qué es el Tercer Estado?* Madrid: Alianza, 2016.

²⁶ Cfr, DUSO, Giuseppe. *Revolución y constitución del poder*. En: DUSO, Giuseppe (ed). *El poder*. México: Siglo XXI, 2005. p.161.

¿cuándo y cómo puede hacerse presente directamente el pueblo soberano? Abordemos estos interrogantes al hilo de Emmanuel Sieyès a quien se le debe la inclusión en el lenguaje político del concepto de poder constituyente y quien muestra las agudas tensiones de la concepción legislativa del pueblo.

En su famoso escrito político *¿Qué es el tercer estado?*, el Abate Emmanuel-Joseph Sieyès introduce la figura del poder constituyente a propósito del inédito esfuerzo francés por instituir una Constitución en nombre del pueblo. Por segunda vez en Francia se reúnen los llamados Estados Generales el 5 de mayo de 1789, convocados por el Rey Luis XVI. En respuesta a ese llamado, se hacen presentes los tres estamentos fundamentales de la sociedad francesa, la nobleza, el clero y el llamado Tercer Estado que representaba a la población. Los dos primeros estamentos luchan por ganar privilegios y gozar de un mayor peso en las decisiones en desmedro del llamado Tercer Estado. La situación anima al Abate Sieyès a poner en cuestión la repartición desigual de privilegios y a plantear la provocadora pregunta ¿qué es el Tercer Estado? La respuesta es contundente, “¿Qué es el Tercer Estado? Todo, ¿qué ha sido hasta el presente? Nada ¿Cuáles son sus exigencias? Llegar a serlo”²⁷. A juicio de Sieyès, los privilegios de los estamentos franceses son una reliquia del pasado, inexplicables en un mundo donde los hombres son iguales y libres por naturaleza, y donde el trabajo soportado por los ciudadanos es el núcleo de la sociedad. Las únicas diferencias que existen, advierte Sieyès, son las sociales en virtud de su función y del tipo de trabajo que desempeña cada uno. En la distribución de funciones y trabajos se advierte que el conjunto de los ciudadanos desarrolla todas las labores necesarias para el sostenimiento de la sociedad, mientras que la nobleza y el clero son un estamento privilegiado que subsiste por el llamado Tercer Estado. El Tercer Estado es *todo* en un contexto político que le niega sus derechos a participar en igualdad, “Así pues, ¿Qué es el Tercer –Estado-? Todo, pero un todo trabado y oprimido ¿Qué sería sin él el orden privilegiado? Todo, pero un todo libre y floreciente”²⁸. Con esta declaración, Sieyès demanda que el orden dividido por estamentos desaparezca para concebir en su lugar un orden político único bajo las mismas leyes sin miramientos o privilegios, para ello es indispensable apartar al rey y la nobleza de las tareas legislativas que han asumidas como heredadas y en su lugar comprender la Constitución como construida por el pueblo a quien se le declara con una función constituyente, “En

²⁷ SIEYÈS, Emmanuel. *¿Qué es el Tercer Estado?* Op.Cit.,p. 85.

²⁸ Ibid., p.90.

toda nación libre, y toda nación debe ser libre, solo existe una manera de terminar con los litigios relativos a la Constitución. No hay que recurrir a los notables, sino a la propia nación. Si no tenemos una Constitución, hay que hacer una; solo la nación tiene tal derecho”²⁹.

En Sieyès hay un solapamiento entre pueblo y nación con consecuencias importantes “(...) en mi mente Tercer Estado y nación se confunden en una misma idea”³⁰. En una primera acepción el pueblo y la nación son sinónimos pues los dos conceptos se refieren a ese todo reunido de millones de individuos que laboran y comercian antes de la conformación del Estado y que se asocian movidos por una voluntad común de garantizar su libertad y sus derechos. La nación está en perpetuo estado de naturaleza, “Las naciones de la tierra deben concebirse como individuos fuera de toda relación social o como se dice, en estado natural. El ejercicio de su voluntad es libre e independiente de toda forma civil”³¹. Una vez unidos por su interés en el bien común, la nación deviene poder constituyente, un concepto más político que natural como el aludido en la primera acepción. En esta segunda acepción, la nación en calidad de poder constituyente ejerce su soberanía a través del establecimiento de la Constitución que traza los límites y la distribución del poder político. La nación es “Un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común y representados por una misma legislatura”³². En tanto poder constituyente la nación se refiere a este todo activo políticamente para expresarse como voz legislativa. La nación actúa y lo hace través de las leyes, en particular a través de la Constitución que positiviza las leyes fundamentales, aquellas leyes “fundadas por la voluntad nacional antes de toda Constitución”³³.

¿Quién autoriza la acción legislativa de la nación si es previa a toda Constitución que es la fuente de todo derecho y autoridad? Sieyès parece describir un círculo vicioso, la Constitución ordena y da forma al gobierno, establece las leyes que protegen los derechos, distribuye y limita los poderes, por la Constitución se fijan los mecanismos que permiten al pueblo influir en el gobierno. Sin embargo, antes de la Constitución, de este marco de normas y derechos, el pueblo actúa como

²⁹ SIEYÈS, Emmanuel. ¿Qué es el Tercer Estado? Op.Cit., p.138.

³⁰ Ibid., p. 98.

³¹ Ibid., p. 146.

³² Ibid., p. 92.

³³ Ibid., p. 144.

una autoridad constituyente dotada del poder para instaurar y modificar normas. En sentido estricto, para Sieyès la nación obra por fuera de las leyes, en un ámbito extralegal, pues la nación no necesita una norma positiva, como es la Constitución, para estar dotado de autoridad para crear y modificar las leyes, “La nación siempre es dueña de reformar su Constitución. Sobre todo, debe otorgarse otra más válida, si la suya es contestada”³⁴. La Constitución no es un acto del gobierno, sino del poder constituyente. Como consecuencia el poder constituyente tiene una particularidad, permanece fuera y por encima del poder constituido reservando un poder de resistir y oponerse al poder constituido. Mientras el gobierno está sujeto a la Constitución, el poder constituyente es exterior a la Constitución y no está sometido a la misma, “Una nación no debe ni puede limitarse a formas constitucionales”³⁵. Su acción no es ilegal porque la nación es naturalmente legal, “La nación existe antes de todo, es el origen de todo. Su voluntad es siempre legal. Es la ley misma. Antes de la nación y sobre la nación solo existe la ley natural”³⁶. La nación es legal naturalmente porque, en primer lugar, cuenta con sus derechos fundamentales que son naturales, y, en segundo lugar, en sintonía con Rousseau, porque es un cuerpo moral inclinado a buscar el bien común que solo puede ser garantizado por la generalidad e igualdad que impone la ley.

Ahora bien, en Sieyès aparece nuevamente la visión de la nación como voluntad legal, pues la expresión del pueblo es la Constitución y las leyes ordinarias. En Sieyès se propone una diferenciación de las normas entre las constitucionales y las ordinarias. Mientras las primeras están ligadas al derecho natural, las segundas proceden del derecho positivo. No obstante, la nación no produce las leyes, sino más bien son sus representantes quienes participan en el proceso de creación de las leyes. La nación es una voluntad representativa, “(...) los representantes del Tercer Estado son los verdaderos depositarios de la voluntad nacional”³⁷. En efecto, la nación solo se revela y expresa a través de los representantes, son ellos quienes garantizan la unidad de la nación. El poder soberano de la nación empieza a transferirse a los representantes de la Asamblea Nacional y la soberanía popular empieza a quedar ligada a la elección de los diputados y al criterio de las mayorías. En lugar de la pretendida voluntad general roussoniana, la mayoría, como expresión de la voluntad soberana,

³⁴ ³⁴ SIEYÈS, Emmanuel. ¿Qué es el Tercer Estado? Op.Cit., p. 144.

³⁵ Ibid., p. 147.

³⁶ Ibid., p. 136.

³⁷ Ibid., p. 164.

impone al concepto una restricción censitaria y un principio electivo, reservada para aquellos que tiene derecho de elección y de elegibilidad, pues aunque el poder constituyente es de titularidad universal, "(...) la ley ha establecido unos caracteres determinados, sin los cuales no se puede ser ni elector ni elegible. Así, las mujeres están, bien o mal, alejadas de este tipo de procuraciones. Es evidente que también los mendigos. Un criado, todos los que dependen de un amo, un extranjero no naturalizado ¿serían admitidos entre los representantes de la nación? La libertad política, tiene pues, sus límites"³⁸.

La lógica de la representación plantea serias paradojas entre poder constituyente y poder constituido. Al parecer el poder constituyente excede lo constituido, pues es en virtud de su acción constituyente que emana el gobierno y sus formas de representación. No obstante, una vez constituida la instancia representativa, el elemento constituyente queda subsumido por la instancia representativa que ahora tiene la potestad de otorgarle sus libertades y en últimas la de determinar su voluntad política. Como resultado, ahora parece que el elemento constituyente es más bien efecto de lo constituido y no su origen. En ese orden de ideas, surge la duda de qué o quién es el verdadero poder constituyente. Desde la concepción legislativa del pueblo parece que el poder constituyente queda reservado a los representantes. Advirtiendo estos peligros Sieyès sostiene que el poder constituido y presente en los representantes es solo un poder delegado y confiado por el pueblo. Sin embargo, resulta claro que en momentos ordinarios quienes actúan políticamente son los representantes y que a la nación corresponde más el lugar de electores y espectadores. La nación conserva su poder constituyente en latencia reservado para momentos excepcionales, "El concepto de poder constituyente vuelve a entrar en este punto en juego, en el proyecto de Sieyès del Año III, como caricatura de sí mismo: éste se delega a un jury constitucional, esto es, una instancia representativa encargada de vigilar la continuidad de las instituciones y de imponer, si es necesario, el dominio de la legalidad contra cualquier intento de renovación del criterio de legitimización y ejercicio del poder soberano"³⁹.

³⁸ Ibid., p.108.

³⁹ NEGRI, Antonio. El poder constituyente ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Barcelona: Libertarias / Prodhufi, 1994.p. 272

El panorama resultante de esta discusión sobre el poder constituyente como voluntad popular representativa es la confrontación de dos posturas, una que defiende los actos directos del pueblo y otra que sostiene un constitucionalismo democrático que somete el poder soberano del pueblo a los procesos legales de modificación constitucional⁴⁰. Los partidarios de una democracia directa, como Marat o Robespierre, defienden la voluntad inmediata del pueblo. Mientras que los defensores de un constitucionalismo democrático, como Condorcet, encuentran que una vez se fijan los principios y leyes constitucionales, se establecen las reglas de juego que limitan el poder soberano⁴¹.

En conclusión, en la concepción del poder constituyente de Sieyès, se advierte una concepción del poder popular ligado a la nación como una entidad prepolítica natural que actúa en momentos excepcionales, mientras que en los momentos ordinarios se torna invisible y confía a sus representantes la acción política. En el esfuerzo por institucionalizar la voluntad revolucionaria, Sieyès debe aceptar una invisibilización del poder constituyente en la Asamblea Nacional Constituyente, desembocando, como declara Schmitt, en una teoría antidemocrática de la representación popular⁴².

1.4 Controversias sobre el lugar del poder constituyente

Hasta aquí hemos abordado la controversia sobre el pueblo como voz legislativa y como poder constituyente desde las voces de algunos de sus proponentes en el marco de la tradición contractualistas. Ahora nos disponemos a dar un salto a una disputa que la revive en pleno siglo XX sobre el sentido del poder constituyente, la célebre transcurrida entre Hans Kelsen y Carl Schmitt. Descrita escuetamente tal controversia, Kelsen aboga por la primacía y autonomía de un orden legal que no requiere la figura de un poder constituyente. Schmitt, en tanto, se dispone a mostrar que el orden legal es subsidiario del acto soberano de un sujeto constituyente.

⁴⁰ Véase: CORTÉS RODAS, Francisco. Pasado y presente de la filosofía política. Ensayos sobre democracia y justicia. Medellín: Universidad de Antioquia, 2014.p. 95-109.

⁴¹ MÁIZ, Ramón. Los dos cuerpos del soberano: el problema de la soberanía nacional y la soberanía popular en la Revolución Francesa. Fundamentos. Cuadernos monográficos de Teoría del Estado. 1998, no 1; p. 167-202.

⁴² SCHMITT, Carl. Teoría de la Constitución. Madrid: Alianza, 1996. p. 97.

En *La teoría pura del derecho*, Kelsen se propone edificar una visión científica del derecho que expulse de su seno todos los elementos valorativos o políticos, los que, a su juicio, son inquilinos de una región diferente. En efecto, dictamina Kelsen que el derecho, aunque comparte algunas características con el campo de la moral, no requiere una fundamentación propiamente moral. El ataque kelseniano está propiamente dirigido contra el derecho natural que hace depender la validez de la norma de un supuesto sustrato axiológico transcendente y objetivo. Para el derecho natural, el orden de obligaciones se deriva de una moral previamente definida que traza el sentido del bien y el mal a través de leyes naturales. Desde esta óptica, el derecho positivo no tendría otra labor que cumplir que positivizar lo que ya está prescrito por la naturaleza. Para Kelsen una visión del derecho que lo reduce al lugar de simple transcriptor de un orden preestablecido niega la esencia del derecho positivo. Al respecto afirma Kelsen, la esencia del derecho positivo es que “ha sido puesto”⁴³. Esto es, no es deducido de un orden preexistente, sino que ha sido creado o impuesto. El contenido del derecho no importa, se puede convertir en derecho una norma moral o una costumbre. El contenido es indiferente desde que no se pierda de vista que la producción del derecho no se deriva de un orden o plano diferente al que instaura el derecho mismo.

En ese sentido, la autonomía del derecho impide que la validez de la norma remita a algo diferente al derecho mismo. El derecho es un sistema que fundamenta su propia validez. Así, la validez de las normas remite a otras normas y no a un elemento extrínseco al derecho. Por supuesto, si seguimos la lógica kelseniana y nos preguntamos por la validez de las normas, entramos en una espiral de normas hasta que nos encontremos con la primera norma, la norma constitucional. Frente a esta, tendremos que preguntarnos si existe una norma ulterior que le otorgue validez. Para un iusnaturalista la respuesta apelaría a la existencia de la ley natural que dota de autoridad a quienes erigen la primera constitución. Pero para Kelsen, la validez de todas las normas, entre ellas, la norma constitucional, nos remite no a un orden natural, sino al orden hipotético

⁴³ KELSEN, Hans. *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa, 2003. p. 112.

de la norma fundante, “La norma fundamental es la fuente común de validez de todas las normas que pertenecen a su mismo orden y constituyen su unidad”⁴⁴.

La norma fundante kelseniana es una hipótesis necesaria para sostener el derecho. Se trata de asumir que la validez del derecho descansa en un *como si* tuviera una norma fundante⁴⁵. La norma fundante, por tanto, no tiene contenido alguno y tampoco es ella misma una norma, es un supuesto formal de validez. En otras palabras, la validez del derecho positivo es supuesta y esta suposición implica que se le concede al derecho una realidad objetiva o una eficacia en la realidad. De allí que para Kelsen exista una estrecha conexión entre la validez del derecho y su eficacia; el derecho es válido en la medida en que las acciones y el comportamiento de los individuos se muestren acordes con la norma. Así, para que algo sea derecho, los actos jurídicos y las normas deben ser tenidas por derecho. Esto es, en la medida en que un grupo humano afirme que se encuentra ante una norma y conduzca su acción por la misma, entonces estamos frente al derecho. Este supuesto de validez otorga validez al conjunto de normas y a la producción de estas.

La crítica al contractualismo es radical. En la concepción de la norma fundante no encontramos una voluntad empírica que transfiera o delegue su autoridad a la norma. Al contrario, la norma fundante es una condición de posibilidad de carácter puramente formal en la que descansa la autoridad de la norma, las instancias y mecanismos de producción del derecho. Desde la perspectiva de Kelsen, la figura del contrato social introduce una fábula innecesaria para comprender el derecho. Una teoría del derecho puede prescindir del concepto de poder constituyente, porque las normas adquieren su significado y validez en su referencia a un sistema de normas, y no en virtud de su relación con algún sujeto real o ficticio. En este sentido, el acto de fundación a lo sumo podría remitirse a una cuestión de hecho o a una mera ficción, sin mayor repercusión para el campo del derecho, el cual se ocupa de la validez de las normas; vale decir, de establecer si una norma dentro de un determinado ordenamiento jurídico se muestra producida según dicta ese ordenamiento⁴⁶. Además, el concepto de poder constituyente parece distorsionar el sentido de la ley como instancia

⁴⁴ KALYVAS, Andreas. The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen Legal and Philosophy Theory. En: Philosophy & Social Criticism. Julio, 2006, vol. 32, no. 5, p. 557., p. 111.

⁴⁵ Ibid., p. 113.

⁴⁶Ibid., p.210 -217.

intrínsecamente dotada de autoridad. En tal orden de ideas, la autoridad obligatoriedad de la ley no es una característica secundaria y añadida a la ley, sino su esencia misma⁴⁷.

La norma fundamental parece ofrecer una imagen del derecho más inmanente y social. Sin embargo, deja un problema sin resolver, es incapaz de explicar qué hace de un nuevo orden legal que sea justamente legal. El problema es particularmente claro en los momentos revolucionarios. Las revoluciones instauran un nuevo orden legal y echan por la borda el ordenamiento anterior. En ese sentido, los momentos constituyentes siempre son revolucionarios y desprovistos de autoridad. Es el círculo vicioso en el que incurre todo momento fundacional, esto es, fundar una autoridad sin estar autorizado para fundar dicha autoridad. Entonces, ¿qué autoriza a los revolucionarios a fundar un nuevo orden? ¿cómo podemos distinguir entre la imposición de un orden legal por vías de la pura fuerza y la imposición de un orden legal por aquellos que están autorizados para fundar un nuevo orden legal? En definitiva, ¿cuál es el criterio para reemplazar un orden legal por otro? Para Kelsen un orden legal reemplaza a otro en la medida en que regule la conducta de los hombres, no importa quién sea la autoridad porque los sujetos no afectan el carácter legal de un orden. Pero entonces, ¿cómo se asegura la fundación democrática de un orden constitucional? A juicio de Kelsen, desde el punto de vista de la ciencia del derecho, el origen democrático o no de un orden legal no afecta su legalidad; por ejemplo, las leyes bajo el régimen nazi no ven afectada su validez en tanto son leyes sin importar lo cuestionable del régimen. La validez de una norma descansa en su legalidad y no en sus orígenes.

El contractualismo hace descansar la fundación del ordenamiento en la voluntad y consentimiento de los individuos. Con ello afirma los orígenes democráticos del poder constituido sin importar el régimen específico de gobierno. Pero una vez el momento fundacional de las normas es despojado de esta referencia a la voluntad de los individuos y su participación en la constitución del poder, no tenemos criterio alguno para diferenciar el uso arbitrario y fáctico del poder de su manifestación democrática. En consecuencia, el poder constituido se vacía de su sustento normativo y pierde su identidad democrática.

⁴⁷LOUGHLIN, Martin. The Concept of Constituent Power. En: European Journal of Political Theory. Mayo- 2014, vol.13, no. 2; p. 223.

Contra la visión kelseniana, Carl Schmitt considera que la pregunta por quién y cómo se constituye un ordenamiento normativo es fundamental para determinar la legitimidad de un ordenamiento político. Cuando dichas preguntas son eliminadas y en su lugar nos quedamos con un sistema jurídico autofundante, enfrentamos el colapso de la política en el derecho. Justamente en el modelo kelseniano, se funda una identidad entre derecho y estado porque toda autoridad queda investida por el orden jurídico. El estado pasa a ocupar el lugar de garante y administrador del derecho y su fuerza coactiva a convertirse en un supuesto ámbito de neutralidad valorativa y axiológica. Contra esta concepción despolitizada del derecho, Carl Schmitt se propone demostrar la diferencia entre los dos ámbitos y poner de relieve la superioridad del concepto de poder constituyente, “Schmitt es quien recobra el concepto de poder constituyente del olvido a que la política liberal y la teoría legal lo han condenado”⁴⁸ .

Para Schmitt la Constitución no emana de un vacío normativo y legal, es producto de una decisión, “Una Constitución no se apoya en una norma cuya justicia sea fundamento de su validez. Se apoya en una decisión surgida de un ser político, acerca del modo y forma del propio ser”⁴⁹. En la Constitución, antes que en las leyes constitucionales, se expresa la autodeterminación del pueblo que ha decidido libre y conjuntamente conformar una unidad política. En tal modo de pensar, la Constitución no es solo un documento escrito que establece facultades y leyes dentro un ordenamiento. Una constitución, además de establecer cierta legalidad, pone de manifiesto un modo de ser de una comunidad política. En una democracia ese modo de ser se expresa bajo la divisa de la identidad entre los autores de las leyes y quienes las obedecen, en otras palabras, en el autogobierno del pueblo. En este principio descansa la legitimidad de una democracia constitucional y su absoluta novedad frente al gobierno monárquico. Mientras en el régimen monárquico las leyes y formas constitucionales encuentran su apoyo en el carácter hereditario y divino de la autoridad del rey, una entidad política que se asume como evidente y establecida; en las democracias modernas, surge una voluntad de existencia política de una entidad política que no está instituida previamente, ni autorizada por norma

⁴⁸ KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 98.

⁴⁹ SCHMITT. *Teoría de la Constitución*, Op.Cit.,p. 94.

alguna, sino que decide existir como un sujeto que se autodetermina libremente. De allí que el acto constitucional coincida a su vez con el acto de fundación de las democracias modernas, porque consiste en la expresión de una nueva voluntad política: la voluntad del pueblo. En esta voluntad de autodeterminación encuentran su validez las subsiguientes leyes constitucionales.

La Constitución entendida como un acto implica la existencia de un sujeto cuya voluntad es llevada a cabo en el acto constitucional, este es, el poder constituyente, “El poder Constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política”⁵⁰. ¿Quién es el sujeto constituyente? A juicio de Schmitt, dos son históricamente los sujetos del poder constituyente: el Rey y el pueblo⁵¹. La democracia se caracteriza porque se fundamenta en el mandato popular del pueblo y no en la autoridad dinástica del Rey. La democracia solo puede tener por sujeto constituyente al pueblo, “El pueblo, la Nación, sigue siendo el basamento de todo el acontecer político”⁵². En sintonía con la tradición inaugurada por Sieyès, Schmitt identifica pueblo y nación como el sustrato del poder constituyente, afirmando una doble distinción. Por una parte, como concepto más biológico y cultural que alude a los lazos étnicos que unen al pueblo; por otra, como un concepto propiamente político. En tanto concepto político, afirma Schmitt, el pueblo es portador de una negatividad, “El pueblo son aquellos que no gobiernan, no representan, no ejercitan funciones orgánicas de autoridad”⁵³. La negatividad del pueblo se debe a varias razones: primera, el pueblo se refiere a los que no gobiernan porque el pueblo no hace parte del Estado, no es un funcionario del Estado, sino que es independiente a las funciones estatales y su normatividad. Amparado por los mecanismos estatales de participación, quien actúa políticamente es el ciudadano, en especial a través del sufragio. El ciudadano es un actor político esencialmente individual que decide y toma parte en la escena política desde sus propios intereses y opiniones a través de los mecanismos institucionales. Contrario al ciudadano, el pueblo es una noción política inherentemente colectiva que no actúa a través del sufragio, sino que, afirma Schmitt, actúa bajo la reunión de los cuerpos, al respecto juzga

⁵⁰ Ibid., p. 93.

⁵¹ Ibid., p.104.

⁵² Ibid., p. 97.

⁵³ Ibid., p. 237.

Schmitt, “Solo el pueblo verdaderamente reunido es pueblo”⁵⁴. Su forma de expresión es la aclamación o el rechazo, expresado en un sencillo “Sí o no”.

La magnitud es la cualidad del pueblo en contraste con el cálculo aritmético que distingue al ciudadano. En crítica a la concepción liberal del ciudadano, Schmitt considera que el ciudadano ha queda relegado a manifestarse a través del sufragio, considera que en esta visión del ciudadano la acción política queda reducida a la sumatoria de votos que solo expresan intereses privados. Mientras que con el concepto de pueblo, Schmitt considera que se evoca la reunión y presencia de los cuerpos que se forman una voluntad común. En esa medida, para Schmitt está más cerca de la democracia el concepto de pueblo que el de ciudadano liberal, pues la democracia es la expresión de la voluntad general y no de los sujetos privados. El pueblo es una noción espacial, una extensión de cuerpos juntos, que no puede ser estructurada, organizada o administrada por el Estado, “El pueblo es una magnitud negativamente fijada”⁵⁵. Hay una imprevisibilidad en su aparición y en los momentos en que expresa su voluntad, en las condiciones de su emergencia. Es un poder que no puede estar determinado por los mecanismos estatales⁵⁶.

Además, en un segundo sentido, pueblo es un concepto negativo, referido este a su oposición a lo constituido. El pueblo permanece por fuera y por encima del poder constituido, en permanente estado de naturaleza, “El poder constituyente no está vinculado a formas jurídicas y procedimientos, cuando actúa dentro de esa propiedad inalienable está siempre en estado de naturaleza”⁵⁷. La función constituyente del pueblo no se consume con la firma de la constitución, el pueblo sigue teniendo existencia política y permanece sin sujeción a las leyes constitucionales pues conserva a perpetuidad su función constituyente para iniciar, fundar y constituir un nuevo ordenamiento político. Si se sometiera a las leyes estaría condicionado por las normas previas que lo autorizarían o no para actuar, pero, como se dijo, su función constituyente no descansa en una norma fundante, sino en una decisión.

⁵⁴ Ibid., p. 238.

⁵⁵ Ibid., p. 238.

⁵⁶ KALYVAS, Andreas. Soberanía popular, democracia y el poder constituyente. En: Política y gobierno. Enero-junio, 2005, vol. 12, no 1, p. 91-124.

⁵⁷ SCHMITT, Carl. Teoría de la Constitución, Op. Cit., p. 97.

En el carácter extraordinario e ilimitado del poder constituyente se revela una conexión entre soberanía y poder constituyente. El poder constituyente además de ser responsable de una nueva Constitución es el verdadero soberano, “El pueblo es el soberano de una democracia”⁵⁸. Como se recordará, para Schmitt soberano, “es quien decide sobre el Estado de excepción”⁵⁹. La excepción se refiere a la decisión de interrumpir y poner en suspensión el orden jurídico normal. El poder constituyente justamente introduce un estado de excepción en tanto irrumpe por fuera de la ley para crear un nuevo ordenamiento político y jurídico en virtud del fallo o del colapso del régimen anterior. En sentido estricto, la acción del poder constituyente incurre en una violación a la ley y en una suspensión del derecho; una situación de derecho requiere la estabilidad de la norma, en tanto que el poder constituyente es un poder fáctico que se hace presente sin autorización previa. Relacionar la teoría del poder constituyente con el concepto de soberanía, ¿constituye una carta abierta a la arbitrariedad? Acaso, ¿cualquier grupo puede imponerse como poder constituyente?; ¿detrás de la decisión soberana hay algún sustento?

El carácter ilimitado, indeterminado, inorgánico del pueblo sumado a su carácter de soberano, supremo y omnipotente hacen al concepto de poder constituyente schmittiano objeto de sospechas. Si el concepto no tiene limitaciones, ¿cualquier mayoría puede imponerse como poder constituyente? ¿qué impide un retroceso en los derechos y las libertades? A lo anterior se suma que para Schmitt el poder constituyente expresa su voluntad en aclamaciones, en el sí o no. De allí que la forma política por excelencia de manifestación del poder constituyente es el plebiscito “En teoría, este método corresponde al principio democrático y al pensamiento del poder constituyente”⁶⁰. La forma plebiscitaria de expresión del poder constituyente parece hacerlo susceptible de la manipulación demagógica de líderes y partidos políticos. Al final, nos deja la sensación de referirse a un soberano caprichoso y desorganizado que, en últimas, es incapaz de acción porque solo puede hacerse presente en la multitud que vitorea, palmorea o abuchea.

Pese a los reparos que despierta la concepción schmittiana, hay aspectos cruciales que cabe destacar. Primero, desde la concepción schmittiana resulta

⁵⁸ Ibid., p. 266.

⁵⁹ SCHMITT, Carl. Teología política. Madrid: Trotta, 2009.p. 13.

⁶⁰ SCHMITT, Carl. Teoría de la Constitución, Op.Cit., p. 103.

equivocado buscar en el poder constituyente una autoridad anterior o una norma previa que invista de autoridad la acción del poder constituyente. El concepto no remite a nada fuera de él mismo, pues con el poder constituyente lo que se está queriendo decir es que la decisión es la génesis de la vida política; fuera de esta decisión conjunta no hay nada anterior, porque la acción conjunta y libre instaura la política misma. Esta capacidad de acción, asevera Schmitt, “(...) no es susceptible de traspaso, enajenación, absorción o consumación”⁶¹. Con ello señala la necesidad de sostener la clara diferencia entre el poder constituyente y el poder constituido, dado que este último puede ser delegado por el poder constituyente, pero no puede sustituir e incluso no puede encarnar ese consenso social que sustenta todas las instituciones.

Segundo, el concepto de Schmitt distingue el sentido político del poder constituyente sobre su posible reducción jurídica. El concepto existe como término político y no solo jurídico. Mientras para la tradición del contractualismo el poder constituyente habla a través de la ley, ahora el término remite a otras cualidades que lo relacionan con la política. El pueblo se expresa a través de la reunión de los cuerpos, que confluyen y se hacen presentes, aunque su presencia sea transitoria y eventual. Como se recordará, para Schmitt la política guarda relación con los modos en que nos relacionamos sea para asociarnos o dissociarnos⁶². Asociados como pueblo, la unión de fuerzas y voluntades constituye el primer acto político del pueblo antes de proceder a su constitucionalización. La posibilidad de agruparse descansa enteramente en una decisión política y no remite a ningún fundamento natural o divino; el pueblo reunido refleja un momento de decisión. En este término político la dimensión espacial y temporal tiene un lugar importante que no se refleja en el concepto de poder constituyente como voz legislativa, pues mientras la ley es una, abstracta, genérica e intemporal, el pueblo como fuerzas reunidas remite a una voluntad fáctica e inmediata del pueblo reunido que en un momento determinado se expresa primero a través de su presencia y visibilidad, y luego a través de la aclamación.

Tercero, el término tiene en Schmitt un carácter negativo. Su negatividad se hace manifiesta en el carácter polémico y antagonista, pues el pueblo se agrupa en su

⁶¹ Ibid., p. 106.

⁶² SCHMITT, Carl. El concepto de lo político. Madrid: Alianza, 1991, p. 56.

oposición al Estado y en su desobediencia al derecho, en tanto permanece como poder ilimitado que se resiste a las formas del poder limitado propio de la Constitución. De igual manera, su negatividad también se expresa en su negación a adoptar una forma estructurada y organizada. El pueblo es una asociación indomable y desorganizada, por tanto, es incierto prever las formas que adoptará. Sentencia Schmitt, "(...) contiene en sí posibilidades políticas inesperadas"⁶³. La falta de determinación del pueblo es lo que permite que el pueblo haya transitado a través de diferentes sujetos sociales, en ciertos tiempos puede ser identificado con el campesinado, con la burguesía o con en el proletariado. Esta falta de identidad fija del pueblo y su furtiva aparición en diferentes sujetos sociales son señal de que no adopta una forma sustantiva fija.

Desde la perspectiva aquí adoptada, paradójicamente, el concepto schmittiano, al igual que el propuesto por Kelsen, nos dejarían desprovistos de criterios para decidir sobre la legitimidad democrática. Si en Kelsen la norma fundamental solo refiere al carácter legal de un orden jurídico; ahora, desde la perspectiva schmittiana, el poder constituyente como una decisión, tampoco haría posible determinar cuándo estamos ante un poder constituyente democrático o ante uno antidemocrático. Para Schmitt en la decisión será determinante la relación amigo-enemigo, pero ¿cómo puede el pueblo protegerse de sus propias decisiones? Especialmente de aquellas que buscan revertir los iguales derechos para todos. De otro lado, para Schmitt la voluntad soberana es concebida bajo una homogeneidad que privilegia lazos nacionales como el vínculo válido del pueblo. Asume que esta voluntad homogénea se manifiesta fáctica e inmediatamente; al respecto dictamina, "La voluntad constituyente del pueblo es inmediata"⁶⁴. Para Schmitt esta voluntad está dada y solo requiere manifestarse en el asentimiento o la aclamación de la multitud.

El debate entre Kelsen y Schmitt deja algunas lecciones fundamentales sobre el concepto del pueblo como poder constituyente. El pueblo como poder constituyente guarda relación con la legitimidad democrática, puesto que la validez de un orden político-jurídico se sustenta en la decisión del pueblo y no solo en la legalidad de sus normas y procedimientos. En tanto decisión, no tiene fundamentos últimos ni objetividad política alguna que sustente la conformación

⁶³ SCHMITT, Carl. Teoría de la Constitución, Op. Cit., p. 238.

⁶⁴ Ibid.,p. 101.

y destino de la acción del poder constituyente. En este sentido, el poder constituyente es contingente y tiene las características de un evento excepcional que no obedece a unas condiciones dadas. Aparece a la vez como rasgo distintivo del poder constituyente su carácter ilimitado y opuesto al poder constituido. El poder constituyente guarda, entonces, una estrecha relación con la excepción y los momentos revolucionarios que hacen de su poder una fuerza antagónica y en oposición al poder constituido. La otra lección del mentado debate es mostrarnos un sentido completamente diferente del inaugurado por el contractualismo. Ahora lo político aparece desprovisto de toda racionalización y suelo normativo, porque se entiende como expresión de una decisión que no obedece a una razón última, sea divina o natural, como los derechos inalienables y naturales del individuo. Como resultado tenemos un poder constituyente cuya relación antagónica y ambivalente con el poder constituido pierde los contornos que antes le ofrecía el derecho natural. ¿Significa lo anterior que, entre el poder constituyente y el poder constituido, más que una relación de continuidad, como suponía el contractualismo, existe más bien un antagonismo radical?

1.5. A modo de conclusión: pueblo como poder constituyente

En el marco del contractualismo clásico la soberanía popular se entendió privilegiadamente como una voz legislativa que se expresa a través de leyes ordinarias, en especial en las leyes constitucionales. Bajo esta concepción legislativa inicia una identidad entre soberanía popular y poder constituyente que consiste en entender la voluntad popular como la fuente y razón de validez del orden constitucional. En esa medida, el pueblo se manifiesta y expresa a través de las leyes y, en especial, en el poder legislativo. En esta concepción del pueblo como poder constituyente surgen ciertas cuestiones: ¿Qué o quién autoriza la acción constituyente del pueblo? ¿Permanece el pueblo una vez creada la constitución? ¿O deberá transformarse para evitar convertirse en una fuerza antagónica al gobierno limitado de la democracia constitucional? ¿En qué momentos y bajo que formas deberá hacerse presente el pueblo soberano? La breve revisión del contractualismo trazada en este capítulo muestra, que advirtiendo los riesgos de un poder constituyente desvinculado del poder constituido, se hizo necesario concebir el pueblo como una sustancia moral homogénea que tendiendo al bien común acepta su progresiva constitucionalización. El pueblo no puede permanecer como fuente extralegal a riesgo de amenazar permanentemente al poder constituido. Ahora el pueblo

desaparece como poder político para que en su lugar actúen los representantes, que son los encargados de manifestar su voluntad. El pueblo se expresa a través de la voz de los representantes en los parlamentos y otras instancias legislativas. En virtud de esta identificación entre el poder constituyente y sus representantes, el pueblo pierde su rol político para convertirse más bien en una multitud pasiva. La transformación del poder constituyente en la representación ocurre como un paso indispensable para domesticar su potencia creativa. En tanto la noción del poder constituyente, como tuvimos oportunidad de examinar, lleva ínsita una alusión al carácter rebelde y revolucionario de un sujeto político que es capaz de traer a la existencia un nuevo orden político. Los proponentes del concepto de poder constituyente advirtieron la doble inscripción del pueblo. Por un lado, un carácter instituyente como fuente de las normas; de otro, su carácter insurreccional como poder político que puede sustituir un antiguo régimen e imponer de la nada, *ex nihilo*, un nuevo orden político.

El contencioso entre H. Kelsen y C. Schmitt retoma el debate sobre el pueblo concebido como poder constituyente. La disputa es relevante en tanto rescata un sentido político de la noción de poder constituyente, eclipsado en el marco del contractualismo clásico. En efecto, para Kelsen con el progresivo desencantamiento y secularización del derecho, la figura del poder constituyente debe ser considerada como un vestigio del pasado, innecesario para entender la naturaleza del derecho. Para Schmitt, relegar al olvido el concepto de poder constituyente es un riesgo al entender la legitimidad democrática. Según el mencionado autor, la autoridad de las normas constitucionales, como quedó dicho, no se sustenta en normas, sino en la decisión del pueblo soberano que adopta una determinada forma política. En una democracia adopta una forma de autodeterminación. El pueblo como autoridad democrática es independiente y distinto del derecho. Como término político refiere al momento de decisión conjunta que se hace manifiesta en la reunión o asamblea de los cuerpos. La relevancia que Schmitt concede a la presencia y visibilidad como una cualidad del pueblo, retoma la idea rousseauniana del carácter no representable del pueblo porque es inherente al concepto de aparecer. El pueblo no puede ser sustituido o representado porque debe estar visible y presente. Pero quizás el aporte más importante del concepto schmittiano es recordarnos que el poder constituyente es un acto, un acto que irrumpe, quebranta, introduce la excepción, es indeterminado y desestructurado. El poder constituyente es portador de una negatividad, pues no actúa bajo reglas o normas, sino que es portador de una potencialidad política capaz de actos creativos. No obstante, pese a las

ganancias de la concepción schmittiana, el concepto del pueblo concebido como una voluntad fáctica e inmediata y homogénea, escamotea el reconocimiento de la heterogeneidad y de los efectos de los procesos políticos para formar una voluntad común.

2. EL PODER CONSTITUYENTE COMO PODER COMUNICATIVO

En el primer capítulo se mostró el contexto en el que surgen las tensiones entre el poder constituyente y el poder constituido. En el pensamiento político del siglo XVII, como se mencionó, la distinción entre poder constituyente y poder constituido estuvo marcada por tensiones. En la tradición contractualista, el poder constituyente del pueblo se muestra como origen y fundamento del poder político; sin embargo, una vez instituido éste último, el pueblo aparece como una fuerza desbordante que amenaza con usurpar o desestabilizar el poder constituido. El poder del pueblo aparece con una doble inscripción, tanto como poder fundante del orden político como poder desobediente y revolucionario. Frente a estas tensiones, los teóricos de ese momento afirmaron la necesaria integración del poder constituyente del pueblo en el poder constituido a través de las vías de la representación, con el riesgo de reducir el poder del pueblo a un mero ejercicio de votación y refrendación del poder constituido.

En la controversia política contemporánea surge una reflexión que vuelve la mirada al poder constituyente, en parte, porque hemos presenciado los males que dimanan de instituciones democráticas abandonadas por sus ciudadanos o con pocas aperturas de participación. Entre estos males de la democracia representativa se encuentran: los gobiernos corporativizados entregados a las dictaduras de los gobiernos financieros; los gobiernos oligárquicos que privilegian a una pequeña elite; Estados con la fachada de los mecanismos democráticos de elección y representación; Estados con una creciente apatía y desafección política. Estos males, que Mouffe engloba bajo el término Posdemocracia, asunto este que exploraremos en el cuarto capítulo de esta investigación, nos obligan a volver sobre la concepción elemental de la democracia entendida como el gobierno del pueblo. Pero. ¿quién es el pueblo? y ¿cómo se hace políticamente presente? ¿cómo se relaciona el poder constituyente con el poder constituido? En definitiva, ¿cómo profundizar la presencia del demos constituyente?

En este capítulo y el siguiente, se abordará la pregunta por el poder constituyente desde un horizonte postmetafísico, como el sostenido por la democracia deliberativa propuesta por Jürgen Habermas y la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Estas dos propuestas reinscriben las tensiones del

poder constituyente y comparten, especialmente, dos aspectos: 1) Una comprensión del demos democrático desde una perspectiva posmetafísica que los lleva a adoptar una concepción performativa y expresiva del poder constituyente. 2) Una comprensión performativa del poder constituyente que insiste en concebir la democracia como un proceso de formación de una voluntad política común y que no se reduce a las actividades estatales o a la organización del Estado de derecho.

Por supuesto, las dos perspectivas mencionadas no agotan las actuales lecturas de la democracia, por lo demás exhiben marcadas diferencias, entre estas, que la democracia radical y el populismo se inscriben en un horizonte posfundacional, en tanto que la democracia deliberativa sostiene pretensiones normativas que se fundan en la racionalidad comunicativa. Esto significa que, para la democracia deliberativa, con los recursos de la acción comunicativa, es posible encontrar un sustento para la acción política que la regule y le imponga unos límites que preserven su orientación democrática. Mientras que para la democracia radical, hay una imposibilidad de fundamento de lo social que a lo sumo encuentra momentos de estabilidad en la conformación de hegemonías. De otro lado, el lugar que ocupa en las dos perspectivas el conflicto y el desacuerdo, tiene resultados importantes para entender el poder constituyente. Mientras para la democracia deliberativa el desacuerdo es superable y se puede domesticar con los recursos que aporta una ética discursiva, para la democracia radical el antagonismo es insuperable. El efecto que tiene esta diferencia es que para la democracia deliberativa el poder constituyente se comprende como un red comunicativa profundamente plural y conflictiva que, sin embargo, puede lograr decisiones vinculantes e incluyentes, una vez pasa por una procedimentalización de la voluntad colectiva. Por su parte, para la democracia radical y, en especial, para el populismo, la conformación del pueblo surge en virtud de un exclusión constitutiva que abre un campo de contestación y disputa permanente.

En este segundo capítulo, el cometido es abordar los rasgos de una concepción procedimental y performativa del poder constituyente desde el marco de la democracia deliberativa de J. Habermas. En un primer momento se esbozarán los rasgos generales del giro posmetafísico que enmarca la propuesta. En un segundo momento, de lleno ya en la propuesta deliberativa, se explicará la tesis de la cooriginalidad entre poder constituyente y poder constituido en la que queda

definido tanto el carácter comunicativo del poder constituyente como su relación con el poder constituido en el marco de un patriotismo constitucional.

2.1 Giro postmetafísico: Pragmática formal del lenguaje

Como se mencionó líneas atrás, el problema entre poder constituyente y poder constituido en el actual escenario de discusión sobre la democracia implica un telón de fondo radicalmente distinto al reconstruido en el primer capítulo que recurría a las fuentes del derecho natural. Justamente un aspecto crucial para comprender las nuevas dimensiones que adquiere la discusión, es lo que algunos autores identifican como un giro postmetafísico de la política. Se trata del paulatino desenclave metafísico de nuestra comprensión de lo político y de lo social. El efecto del debilitamiento de los fundamentos metafísicos es un estallido de pluralismo de formas de vida, concepciones y colectivos que reclaman para sí una mayor participación, no sin profundizar el disenso y el conflicto. Esto significa que ahora la heterogeneidad social es un hecho visible y un valor crucial para entender la democracia.

La historia del debilitamiento de los anclajes metafísicos es amplia y compleja. Por ejemplo, Ch. Taylor comprende el ocaso del trasfondo metafísico como el surgimiento de unos imaginarios sociales que tienen por efecto instaurar un orden moral inmanente en donde la relación con el bien emana exclusivamente de la propia constitución moral y de nuevas formas de sociabilidad; entre ellas, la sociedad económica (Economy), la esfera pública (The Public Sphere), la soberanía popular (The Sovereign People) y la sociedad de acceso directo (The Direct-Access Society)⁶⁵. Claude Lefort, por su parte, concibe el giro postmetafísico como un proceso de desincorporación de las fuentes de poder. Tanto Lefort como Taylor entienden que la desincorporación de la moral y de lo político es un rasgo característico del desenclave metafísico; esto significa que ni la moral ni el poder pueden estar ya encarnados en ninguna instancia divina o terrenal.

⁶⁵ TAYLOR, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Durham And London: Duke University, 2004.

Para comprender dicha transformación en el terreno de la política resulta especialmente importante la descripción de Lefort⁶⁶. Según Lefort, la desincorporación del poder es una transformación simbólica en la posición del poder. Este proceso resulta más claro si comparamos la democracia moderna con el antiguo régimen. En las épocas de los Estados monárquicos la figura del príncipe soberano encarnaba el poder, al menos en tres sentidos: primero, encarnaba el poder divino, como gobernante ungido era la presencia de Dios en la tierra; segundo, encarnaba la justicia, el Rey es la ley viviente; por último, el en Rey se representa todo el cuerpo social. La incorporación del poder en la figura del Rey es claramente formulada en la idea medieval de los dos cuerpos del Rey. Según aquella, el Rey tiene un cuerpo natural y otro artificial; el cuerpo artificial corresponde a la comunidad política de la cual el Rey es la cabeza que dirige y domina a cada miembro de ese todo orgánico que es la sociedad. El dualidad del Rey refleja la comprensión de la sociedad como una extensión del soberano; la sociedad es el mismo cuerpo del Rey cuyos miembros son los individuos que deben ocupar una posición y lugar definidos de acuerdo con ese principio generador y organizador que es el soberano.

En contraposición, la modernidad inaugura un proceso de desincorporación del poder. Con el surgimiento de la democracia moderna ninguna norma o persona pueden identificarse con el poder; el poder pierde así los contornos de una realidad sustancial. Por supuesto, no se trata de afirmar un poder anónimo, sino de comprender que ahora nadie puede acaparar el lugar de poder, pues este no se halla ligado o atado a algún fundamento último. La democracia se encarga de desplazar la posición del poder y de hacer visible la ausencia última de un poder fundamentador y legitimador del todo social. El poder es un lugar vacío. Como consecuencia de esta mutación en la posición del poder, la supuesta unidad orgánica de la sociedad se disuelve; ahora la democracia hace visible la heterogeneidad, el conflicto y la división en el campo social. A su vez, la desunificación del campo social permite la emergencia de las esferas separadas de la ley, el saber y el conocimiento; cada una de ellas se afirma a sí misma sin el recurso a un fundamento dado y último.

Por su parte, desde la perspectiva Habermasiana el desenclave metafísico es entendido en buena parte desde los aportes de la sociología y en especial desde

⁶⁶ LEFORT, Claude. Incertidumbre democrática. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004.p 14.

la propuesta weberiana sobre las condiciones de surgimiento de la modernidad. Desde esta perspectiva, el giro postmetafísico guarda relación con una creciente complejidad y pluralización de las sociedades modernas. A partir de la posición weberiana, Habermas indaga las relaciones entre el giro posmetafísico y el proceso de desencantamiento del mundo en donde las fuentes mágicas y divinas de la realidad sufren su ocaso a cuenta de la racionalización del orden social que fue conllevando un proceso de diferenciación y autonomización de distintas esferas de la cultura, como la ciencia-la técnica, el derecho, el arte⁶⁷. De acuerdo con la lectura weberiana, en un contexto moderno, cada una de estas esferas de la cultura se rige por su propia legalidad interna sin tener que recurrir a criterios de validez externos o a otro tipo de fundamentos mágicos o divinos. Con la diferenciación también surge una pluralización del sistema de valores que orientan a cada una de estas esferas y sistemas culturales de acción que organizan las actividades orientadas por dichas esferas culturales. La contraparte de la diferenciación es también el politeísmo de los valores que Weber diagnóstica como sometidos a una competencia y a un conflicto irresoluble. Con estos fenómenos de diferenciación, pluralización y autonomización, lo que es puesto en duda es la posibilidad de una imagen teórica o práctica integradora de la sociedad y de las capacidades unificadoras de las razones, “Es justamente esa capacidad integradora la que queda puesta en cuestión”.

El colapso de las imágenes religiosas y de los vínculos sociales tradicionales y sacros, también implica un colapso del pensamiento metafísico y de la imagen sustancial de la razón que constituía otro pilar de la visión integradora y totalizante de la realidad. Habermas caracteriza el pensamiento metafísico en tres aspectos: como un pensamiento de la identidad, como un pensamiento atado al idealismo y como un pensamiento con un concepto fuerte de teoría. Sobre el primer rasgo, el carácter identitario, el pensamiento metafísico desde sus orígenes en Grecia afirma un origen unitario de la realidad que hace posible reducir la multiplicidad de lo real a la unidad e inmutabilidad de un *arché* primero. Ligada a esta característica, surge la segunda por la cual Habermas identifica la tendencia del pensamiento metafísico a identificar el ser con el pensar. En esta relación la realidad mudable y sensible pasa a ocupar un plano distinto al de las esencias o ideas inmutables, estas últimas con un estatus epistemológico superior. En la modernidad, el idealismo pasa a convertirse en filosofía de la conciencia, pues

⁶⁷ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Trotta, 2010, p. 183-317

ahora es el sujeto el que ocupar el lugar de fundamento creador de las representaciones del mundo. De este modo, en la relación del sujeto consigo mismo se garantiza la unidad de lo real y en la teoría de la subjetividad las esencias ideales son ahora determinaciones de la razón productora. Por último, señala Habermas que el pensamiento metafísico implica un concepto fuerte de teoría según el que la teoría ocupa el lugar por excelencia de las formas de vida. Con la preminencia de la vida contemplativa también se promueve un distanciamiento de la actitud natural y de los intereses de la vida cotidiana.

En el campo social, ¿qué consecuencias se siguen de la desaparición de la visión integradora y unificadora de la realidad? Desde el diagnóstico weberiano sobre el surgimiento de la modernidad, la disolución de las sociedades y autoridades sacras ocurre aparejada a un creciente proceso de racionalización de la sociedad. Esto implica, a juicio de Weber, un predominio casi completo de la racionalidad cognitiva-instrumental en todos los ámbitos de la vida, en donde los sujetos, en lugar de guiarse por orientaciones convencionales o tradicionales, actúan orientándose por sus propios fines y la elección de los medios queda supedita a sus particulares intereses. Los modos de organización e institucionalización social que funcionan acordes con este tipo de racionalidad con arreglo a fines, advierten Weber, son la institucionalización de la dominación política en el Estado y la institucionalización del sistema económico capitalistas como sistemas de acción organizados en donde los sujetos se comportan de manera estratégica.

Señala Habermas que, para Weber, los dos mencionados subsistemas de integración social: estado y economía capitalista, deben en gran parte su generalización al derecho positivo. A través de la organización jurídica formal del sistema económico y de la administración estatal, las sociedades modernas pueden adoptar formas de relacionarse liberadas de los modos convencionales para que en su lugar se produzcan relaciones interpersonales legítimamente reguladas de sujetos que actúan estratégicamente bajo los marcos que establece la ley, "(...) el sujeto del derecho privado puede sentirse legitimado, dentro de los límites que fija la ley, para actuar orientándose exclusivamente hacia el éxito" . Con la regulación del derecho positivo, la acción con arreglo a fines se somete a una gradual formalización y procedimentalización que responde adecuadamente al paulatino desplazamiento de los asuntos práctico-morales, por los asuntos

propios de ese tipo de racionalidad en los que tiene mayor relevancia la acción instrumental y la acción estratégica.

¿Qué explica esta centralidad del derecho como modo de organización social? Sin el auxilio de las autoridades tradicionales, las sociedades modernas enfrentan un creciente distanciamiento entre la validez y la facticidad de las normas sociales, en tanto, eran las autoridades sacras las que aseguraban tanto la observancia como la validez de las normas sociales. Ahora sin estos recursos, los mecanismos de integración y regulación social ya no están sustraídos a la discusión, sino más bien, “Todas las normas y valores quedan expuestos a un examen crítico” que hace necesario acudir a una comprensión de las interacciones sociales como reguladas por normas positivamente estatuidas por un legislador y sancionadas por el Estado, sin exigir de los sujetos algún tipo de motivación ética para su cumplimiento. El derecho positivo, “Define un sistema de acción en el que se supone que todas las personas se comportan estratégicamente, obedeciendo, en primer lugar, las leyes a título de convenios públicamente sancionados, pero que en todo momento podrán cambiarse legítimamente; persiguiendo, en segundo lugar, sus propios intereses sin atender a consideraciones éticas y, en tercer lugar, tomando, de acuerdo con tal orientación conforme a sus propios intereses, las decisiones óptimas en el marco de las leyes vigentes; con otras palabras: se supone que todas las personas jurídicas hacen uso de su autonomía de modo racional con arreglo a fines”.

Frente la posición weberiana, Habermas se propone mostrar que las sociedades modernas y el giro postmetafísico puede comprenderse bajo otro aspecto que no se reduzca a la racionalidad con arreglo a fines atada a una visión monológica y solipsista de los individuos. En lugar de afirmar que la única forma de interacción social en tiempos posmetafísicos es la de individuos interesados y aislados, en que los planes de acción obedecen a la elección de los medios para la consecución de sus propios objetivos, Habermas propone entender la sociedades modernas bajo el paradigma de la acción comunicativa, “En la acción comunicativa los participantes no se orientan primariamente al propio ético; antes persiguen sus fines individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación”⁶⁸. Con la propuesta de la acción comunicativa,

⁶⁸ HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Op.Cit., p.331

Habermas se propone afirmar que en tiempos posmetafísicos las formas de interacciones social modernas remiten al entendimiento y a la búsqueda de consensos. ¿Cómo es posible lograr acuerdos o formas de coordinación conjunta sin acudir a fuentes trascendentes o sustanciales que garanticen cierta homogeneidad o uniformidad social? Y ¿Qué importancia puede tener la acción comunicativa para el problema de la soberanía popular?

Bajo la perspectiva de la racionalidad instrumental o estratégica, la conformación de la soberanía popular tendría que ser comprendida de manera agregativa, en donde, la suma de individuos que persigue sus fines bajo las prohibiciones y límites que impone la ley. Pero la noción de soberanía popular remite a una idea de acción conjunta y a convicciones compartidas, sin las cuales aquella queda recortada. La noción política de una voluntad común solo puede ser entendida apropiadamente bajo el paradigma de la acción comunicativa que es una visión intersubjetiva de la sociedad.

¿Cuáles son los supuestos de la acción comunicativa? Para desarrollar esta idea de una acción en la que los individuos se orientan hacia el entendimiento y la coordinación conjunta de sus acciones, Habermas acude a la estructura lingüística de nuestra vida cotidiana. Por el lenguaje hacemos inteligible nuestro mundo de manera intersubjetiva en tanto habitamos un mundo compartido y simbólicamente estructurado en el que nos entendemos sobre nuestro mundo objetivo y subjetivo. Porque siempre somos sujetos lingüísticos y de acción que nos entendemos sobre algo en el mundo, Habermas afirma que, “El entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano”. Indagar sobre las condiciones y presupuestos del entendimiento lingüístico plantea una alternativa no solo distinta a la acción teleológica, sino un modo originario y constitutivo de la interacción social, pues aún actuando con arreglo a fines, los interlocutores primero tendrán que entenderse comunicativamente y lograr una mutua inteligibilidad de la realidad para que puedan orientarse hacia sus fines.

Para abordar las condiciones del entendimiento lingüístico y especialmente del acuerdo, Habermas adopta la vía de una pragmática universal y formal. La perspectiva pragmática del lenguaje, heredera de las premisas Wittgensteiniana de entender el lenguaje desde sus usos y no desde una perspectiva cognitiva o centrada en el contenido del lenguaje, asume como foco de análisis lo que

intersubjetivamente hacen quienes se comunican. Se trata de una pragmática universal en tanto reconstruye los presupuestos o condiciones de aceptabilidad que todo acto de comunicación implica y que intuitivamente usan quienes se comunican. La pragmática universal no se ocupa de situaciones particulares de comunicación y de situaciones empíricas de la comunicación. Finalmente, tiene un carácter meramente formal que se ocupa de las condiciones de un posible entendimiento entre interlocutores. Estas condiciones pragmáticas de la comunicación son analizadas por vía del análisis de los actos de habla en la diferencia establecida por Austin y Searl entre acto locucionario, ilocucionario, perlocucionario. El primero denomina, lo que el hablante *dice*; el segundo, lo que el hablante *realiza* al decir algo; el tercero, los *efectos* o intervenciones de la comunicación en el mundo. Para Habermas el componente ilocucionario de los actos de habla tiene especial importancia para entender las relaciones de entendimiento y acuerdo entre interlocutores, en tanto son los actos ilocucionarios los que hacen entrar en el juego de la comunicación pretensiones de validez reconocidas intersubjetivamente que hacen posible que los interlocutores se posicionen con un “sí” o con un “no” frente a una emisión.

En efecto, en el componente ilocucionario se une inteligibilidad y aceptabilidad. Tanto es posible entender el contenido y el significado de una emisión como las condiciones bajo las cuales esa emisión puede ser aceptada o no por un destinatario. Las condiciones de aceptabilidad se identifican con las condiciones de éxito ilocucionario. El ejemplo propuesto por Habermas puede ayudar a entender la fuerza vinculante racionalmente motivada del componente ilocucionario, en la emisión “Te pido que no fumes”. Aquí un oyente entiende que se le está planteando una exigencia, pero además, las condiciones que hacen aceptable la exigencia misma de no fumar y la pretensión del emisor de imponer su voluntad de prohibición; para el caso, la existencia de unas normas o conductas reconocidas intersubjetivamente sobre los lugares o espacios para fumar, además del reconocimiento de unas autoridades facultadas para emitir dicha exigencia⁶⁹. En los actos ilocucionarios los hablantes aportan razones convincentes para que el destinatario se posicione frente a la emisión, en el caso de la prohibición de fumar, con un sí o un no, “Las pretensiones de validez van conectadas internamente con razones”. En la relación entre pretensiones de validez aducidas por un hablante y sus condiciones de aceptabilidad y la

⁶⁹Cfr. HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Op.Cit.,p. 344-37

aceptación misma de esa pretensión, se establece un punto de convergencia entre el hablante y el oyente el cual hace posible la coordinación de su acción sobre la base de un entendimiento racionalmente motivado, en tanto, el acto ilocucionario establece tanto la garantía de que el emisor podrá aducir razones para motivar la aceptabilidad de su emisión, como la garantía de que el destinatario podrá aducir razones de su resistencia o aceptación de la emisión. Los actos ilocucionarios obligan a los interlocutores a aducir razones que gocen de reconocimiento recíproco, esto es, que resulten mutuamente aceptables.

¿Cuáles son las condiciones de validez o aceptabilidad que entran en juego en los actos de habla? Habermas distingue los actos de habla por su tipo de validez, como resultado distingue entre: actos de habla *constatativos*, actos de habla *expresivos* y actos de habla *regulativos*. En la comunicación recurrimos a interconectadas funciones del lenguaje. Recurrimos a enunciados constatativos para referirnos a un estado de cosas del mundo; a enunciados expresivos para expresar vivencias y sentimientos referidos a nuestra experiencia subjetiva, y a enunciados referidos a expectativas legítimas de comportamiento. Cada uno de estos actos de habla implica unas condiciones para su aceptabilidad; en el primer caso, los actos constatativos, su condición de aceptabilidad depende de la *verdad* de estos enunciados; en los actos expresivos, de su *autenticidad*; en los regulativos, de su *conformidad* o corrección con las normas sociales. Estas distinciones ofrecen unos tipos puros de interacción comunicativa bajo los que pueden criticarse y corregirse las interacciones sociales. En el caso de las expresiones regulativas la pretensión de rectitud normativa puede volverse problemática y requerir de los participantes involucrarse en argumentaciones de tipo práctico moral. O en el caso de los actos constatativos, cuando el saber empírico se torna problemático, los interlocutores tendrán que recurrir al saber acumulado y al discurso teórico para elaborar sus argumentos. En el caso de los actos expresivos, cuando pasan por engaño o autoengaño, los interlocutores tendrán que resolver por otras vías, como el diálogo terapéutico, la autenticidad o sinceridad de las vivencias expresadas. Valga insistir que esta perspectiva de la racionalidad comunicativa también permite distinguir los usos meramente estratégicos del lenguaje en el que los interlocutores persiguen sus fines, de un uso comunicativo del lenguaje en el que se persigue el entendimiento.

Aunque las posibilidades de distorsionar el entendimiento y ver fracasado el acuerdo entre interlocutores no son ajenas a la experiencia comunicativa

cotidiana, en la mayoría de los casos ocurre el entendimiento por cuenta de la estructura intersubjetivamente compartida del mundo de la vida en la que se encuentran los interlocutores. Los interlocutores no se mueven en el vacío, sino que su participación ocurre bajo el trasfondo de un común mundo de la vida que constituye un acervo de saber implícito ya interpretado por los interlocutores antes de referirse a hechos, vivencias y normas. El mundo de la vida es la noción complementaria a la de razón comunicativa, “el mundo de la vida le es constitutivo al entendimiento como tal”⁷⁰. En efecto, las pretensiones de validez de los interlocutores cuentan con un trasfondo de convicciones y consensos compartidos, de saber sociocultural, de experiencias sedimentadas, de repertorios que regulan su pertenencia a un grupo social, que son actualizadas y reproducidas en la comunicación por los interlocutores. En virtud de este saber de fondo los interlocutores reproducen su cultura, su pertenencia social, formas de socialización que definen su personalidad. Cuando estas convicciones o acervo de fondo, se torna problemático o insuficiente para cubrir las necesidades de entendimiento, los interlocutores se ven en la necesidad de emprender procesos de argumentación en los que siguen contando con el repertorio que ofrece el mundo de la vida. En este orden de ideas, el mundo de la vida es tanto el horizonte que contextualiza toda comunicación como una fuente de recursos.

Con el concepto de mundo de la vida y de acción comunicativa, Habermas demuestra que los recursos del lenguaje funcionan como medio para una regulación normativa de la sociedad, de la generación de solidaridades y la reproducción sociocultural en sociedades modernas. De esta manera, opone a las formas de integración sistémica como el mercado y estado, esta otra forma de integración social que depende de la fuerza vinculante del lenguaje. La acción comunicativa es fuente de socialización y de integración normativa de la sociedad. Es fuente de socialización y generación de solidaridades, en tanto el mundo de la vida intersubjetivamente compartido se actualiza y reproduce en la práctica comunicativa. De otro lado, es por la acción comunicativa que sujetos de habla y acción establecen un vínculo normativo, al menos, por dos razones: Primera, desde la perspectiva de los actos de habla, comunicarnos impone la obligación de orientarnos por pretensiones de validez susceptibles de crítica, de sostener aquello que decimos y hacemos con razones que resulten mutuamente aceptables. Dos, estas obligaciones de la práctica comunicativa surgen en las

⁷⁰ HABERMAS, Jürgen. Teoría de la acción comunicativa. Op.Cit., p 605

diferentes funciones del lenguaje y no solo en los actos de habla constatativos; por ejemplo, en el caso de las funciones regulativas, el orden legítimo y normativo de una sociedad empieza a mostrar su conexión con un abierto y crítico proceso de argumentación práctico-moral.

Por supuesto, los mecanismos del entendimiento comunicativo pueden sobrecargarse y requerir de otras formas de coordinación social, como la moral y el derecho, las que, “Garantizan un ulterior nivel de consenso, al que se puede recurrir cuando el mecanismo del entendimiento ha fracasado en el ámbito de la regulación normativa de la comunicación cotidiana, cuando en consecuencia, la coordinación de las acciones previstas para el caso normal no se produce y se vuelve actual la alternativa de un enfrentamiento violento”. En el derecho positivo las sociedades modernas, encuentran un importante elemento integrador. Pero el derecho entendido desde una racionalidad puramente instrumental que solo obedece a la lógica de la legalidad, como el descrito por Weber, resulta insuficiente como fuente de integración social. En efecto, desde dicha perspectiva se infiere la validez y legitimidad del derecho de la conformidad de su procedimiento. Sin embargo, esta reducción de la legitimidad de las normas a la legalidad desconoce que el derecho positivo entraña una exigencia de fundamentación, “el principio de positivación y el principio de fundamentación se exigen mutuamente”. En efecto, en la visión weberiana, el gradual desencantamiento significa que el derecho es un medio de organización con su propia lógica, comprensible solo por juristas y expertos. En este escenario quienes son los destinatarios del derecho permanecen extraños y al margen de su producción. Pero, paradójicamente, el derecho moderno, que tiene la pretensión de regular los modos legítimos del poder, aunque exonera a los destinatarios del derecho de una observancia de las normas por motivación o convicción, deja abierta la posibilidad de una motivación racional de las normas sociales vinculantes, en tanto la pura arbitrariedad o decisión de un legislador, no lograría satisfacer las exigencias de legitimidad del derecho positivo. Como se tuvo oportunidad de abordar en el primer capítulo, el derecho positivo remite a la imagen del consenso y al acuerdo de quienes son tanto autores como destinatarios del derecho. El derecho positivo moderno implica que la legitimidad de las normas guarda relación con el consenso popular, “(...) el derecho debe su fuerza vinculante a la alianza que entablan la positividad del derecho y su pretensión de legitimidad” en la imagen de unos ciudadanos auto legisladores.

En suma, en sociedades posmetafísicas y posconvencionales, la integración social depende de las fuentes de la acción comunicativa y de la mediación del derecho positivo en su conexión con fuentes de legitimidad que solo pueden ser resueltas por la suposición de una voluntad común y colectiva de la autolegislación ciudadana. Esto significa que en sociedades posmetafísicas surgen exigencias de una regulación normativa que, ya sin el amparo de las autoridades sacras y tradicionales, se nutre de los recursos del mundo de la vida, la acción comunicativa y el derecho positivo. Por supuesto, existen formas de regulación social no normativas como son las autorregulaciones sistémicas del mercado. El propósito de la propuesta Habermasiana es interponer instancias críticas para combatir la colonización y petrificación de las fuentes de entendimiento intersubjetivo en que tienen lugar las argumentaciones y justificaciones práctico-morales y no solo las acciones estratégicas. En este proyecto se enmarca la posibilidad de la voluntad colectiva de la soberanía popular. En lo que sigue se mostrará la relación, a penas enunciada, entre derecho positivo y acción comunicativa que permitirá una noción procedimental del poder constituyente.

2.2. Cooriginalidad entre poder constituyente y poder constituido

La democracia moderna, afirma Habermas, se distingue, entre otras características, por la relación que sostiene con la ley. La ley se convierte en el medio a través del cual los ciudadanos pueden realizar su autodeterminación. Empero, en las constituciones de las nacientes repúblicas, como tuvimos ocasión de revisar en el primer capítulo, junto con el imperio de la ley, surge como fuente primera de la ley, la voluntad popular de los ciudadanos que antecedería a la conformación del derecho⁷¹. Surgen dos fuentes de legitimidad del poder en conflicto: poder constituido y poder constituyente. De acuerdo con Habermas, dicho conflicto puede ser leído en la confrontación entre el liberalismo y el republicanismo. Para la tradición liberal, la ley antecede a la sociedad política y es gracias a aquella que los ciudadanos obtienen sus derechos y deberes dado que de la ley emana toda autoridad. En cambio, para la tradición republicana la sociedad política no es solo la destinataria del derecho, sino que ella debe ser

⁷¹ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles? En: Political Theory. December, 2001, vol. 29, no. 6, p.766-781.

vista como la primera legisladora que en virtud de su voluntad puede cambiar de forma autónoma los límites que impone el derecho.

Este dualismo entre derecho y soberanía popular anclada en todas las constituciones afirma Habermas, podría encontrar una solución empujando las cosas hacia uno de sus lados. Para los liberales la solución consistiría en privilegiar el imperio del derecho ante el peligro de la tiranía de las mayorías. Para los republicanos, la amenaza de desintegración y atomización social justifican la prioridad de la soberanía popular que apuesta por una sociedad integrada en torno a un proyecto de vida en común. No obstante, para Habermas la solución estaría más bien en mostrar la mutua reciprocidad de estas dos fuentes de legitimidad, *Estado de Derecho y Soberanía popular*. Con este propósito Habermas plantea comprender en el fondo del problema del poder constituyente una tensión no resuelta entre autonomía privada y autonomía pública. En otras palabras, el problema entre poder constituyente y poder constituido, puede ser comprendido a partir de la falta de conexión entre autonomía privada y pública. Bajo esta comprensión del problema, Habermas demostrará que entre autonomía privada y autonomía pública existe una mutua implicación y no una exclusión.

Ahora bien, ¿por qué el problema entre poder constituyente y poder constituido, puede ser leído como una tensión entre autonomía privada y pública? Para explicarlo, Habermas recurre a las raíces mismas de la tradición liberal y republicana respectivamente: Kant y Rousseau⁷². En su teoría del derecho, Kant señala que el derecho es principalmente derecho subjetivo, esto es, el derecho describe el espacio de libertad de acción de los individuos frente a otros individuos, a tenor de “La ley universal del derecho: obra exteriormente de modo que el libre uso de tu arbitrio pueda conciliarse con la libertad de todos según una ley universal”⁷³. Por tanto, el derecho es primordialmente expresión de la libertad de arbitrio del individuo. La fundamentación del derecho así entendido descansa en la constitución moral de los individuos en virtud de la cual pueden ser entendidos con iguales libertades de acción. En otras palabras, para Kant el derecho positivo es el reconocimiento de las cualidades morales de los individuos libres e iguales. Conforme a esta concepción, el derecho vendría a proteger la

⁷² Cfr. HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Madrid: Trota, 1998. pp. 27-28

⁷³ KANT, Immanuel. Principios metafísicos del derecho. Principios metafísicos del derecho. Librería de Victoriano Suárez, 1873, p. 43

libertad individual de posibles intervenciones no consentidas. Para lograrlo, el derecho fija límites y regulaciones entre las libertades individuales realizando un sistema bien ordenado de egoísmo racional, al cual es inherente la fuerza sancionadora y coercitiva. En efecto, el derecho se fundamenta en la moral, pero a diferencia de ésta última, está respaldado por la fuerza coercitiva y sancionadora del Estado. De esta manera, el poder constituido del Estado puede ser visto como el instrumento que sirve a la realización de las libertades individuales de los ciudadanos; libertades que anteceden a la conformación de la sociedad política.

Por su parte, para Rousseau, como se tuvo oportunidad de explorar en el primer capítulo, los derechos no deben ser entendidos como la expresión objetiva de los derechos naturales del individuo, más bien son resultado de la voluntad soberana del pueblo, “(...) el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que se comprometen todos bajo las mismas condiciones y, por tanto, que deben gozar todos de los mismos derechos”⁷⁴. Por tanto, el derecho no antecede o restringe la voluntad soberana, pues es gracias a esta que se instituye la sociedad política y el derecho mismo. En efecto, Rousseau está entendiendo por autonomía, no la realización de los intereses de personas privadas, sino la realización de un *ethos* compartido. Es en el marco de este proyecto compartido que puede ser entendida apropiadamente la realización de las iguales libertades de los individuos como partes o integrantes de este gran sujeto colectivo que es el pueblo. Dicho de otro modo, solo en la perspectiva del bien común igual para todos podría el individuo encontrar las condiciones de posibilidad de su propia libertad, pues el bien común es querido y es de igual interés para todos. Así, la autonomía pública antecede a la autonomía privada y le otorga su sentido.

Con esta abocetada referencia a Kant y Rousseau se puede describir la tensión que existe entre autonomía privada y pública y cómo esta refleja la tensión entre poder constituyente y poder constituido. Desde la perspectiva kantiana, el poder constituido del Estado de Derecho es la condición de posibilidad de la autonomía privada de personas morales. En este sentido, la razón de ser del Estado es privilegiadamente la realización de la autonomía individual. Mientras que para Rousseau el ejercicio de la soberanía popular antecede y es la fuente del poder

⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques.. Teoría Contrato social, Op.Cit., p. 62

del Estado. Para Kant, la protección de los derechos individuales se impone como la fuente de legitimidad del poder del estado y, por tanto, son el límite del ejercicio del pueblo soberano. Mientras que para Rousseau la soberanía popular es la fuente y razón de ser del poder. Entre las dos perspectivas, la kantiana y la roussoniana, se sostiene una relación de competencia no resuelta entre los intereses de cada individuo y los de la voluntad general.

Para enfrentar el problema, Habermas sostiene que es necesario encontrar la conexión interna entre autonomía privada y autonomía pública. Para ello será necesario superar un límite presente en la concepción kantiana y la roussonianas, se trata del trasfondo metafísico que las dos concepciones sostienen. Para Kant, el derecho encuentra su fundamento en el derecho natural y para Rousseau se trata de un *ethos* valorativo que antecede a la formación de la voluntad común. En ambos casos se trata de fundamentos metafísicos que impiden comprender la mutua dependencia de la autonomía privada y pública, en tanto que, los derechos individuales parecen reflejar los derechos naturales del hombre y, por su parte, la autonomía política parece suponer un sujeto colectivo constituido y previo que no debe nada a la participación de los ciudadanos en la formación de la voluntad común. Se requiere, por tanto, pensar desde un marco postmetafísico en el que la autonomía de los ciudadanos se articule con el proceso democrático, a su vez que el proceso democrático desarrolle o involucre el ejercicio de la autonomía ciudadana. Para Habermas dicha solución requiere que la autonomía, en lugar de presuponer un sujeto metafísico previo, sea este el individuo o el pueblo, se piense como una práctica intersubjetiva y sujeta a la praxis discursiva. En doble vía, la praxis democrática será vista como un proceso de formación y participación ciudadana. Por tanto, Habermas se propone sustituir la visión metafísica de la autonomía, por una *concepción pragmática comunicativa* de la misma.

Bajo una concepción comunicativa de la autonomía privada y pública, Habermas se propone superar las estrecheces de la concepción metafísica responsable de oponerlas. En efecto, la autonomía privada según se dijo en el modelo kantiano, es entendida como el ejercicio de las libertades de acción con las que el hombre viene pertrechado en virtud de su humanidad. En el *modelo comunicativo de la autonomía privada* se entenderá que esas libertades individuales se refieren a una estructura intersubjetiva, esto es, son libertades que se realizan y dependen de *las iguales libertades de todos*. En otros términos, la libertad individual,

además de atribuir derechos individuales, tendrá que reconocerlos mutuamente a otros, porque la libertad se muestra insuficiente cuando solo se entiende en un sentido negativo, como la pura no intervención. Más bien, la libertad es realización de los intereses y proyectos de vida que depende de un contexto de reconocimiento de iguales libertades. Este reconocimiento de iguales libertades asegura Habermas, no se puede fundamentar solo desde nuestro punto de vista moral, depende en cambio, de prácticas comunicativas en las que se pueden mostrar las mutuas pretensiones que sostenemos. Por su parte, un concepto comunicativo de la autonomía pública o política, entiende que no se trata de la expresión de un *ethos* compartido, al modo roussonian, sino que la autonomía pública es una praxis comunicativa de autoentendimiento en la que los ciudadanos ejercen su libertad comunicativa. En esa medida, solo la práctica comunicativa define la formación de una voluntad común y no el supuesto virtuosismo de los ciudadanos como lo supone Rousseau. Autonomía privada y pública mutuamente se requieren, la autonomía privada requiere de la praxis comunicativa de autoentendimiento de ciudadanos que conviven juntos y busca formas de entendimiento mutuo; a su vez, que la autonomía pública requiere la práctica deliberativa orientada por las libertades comunicativas de cada uno de los ciudadanos.

Ahora bien, queda sin embargo sin resolver el asunto del equilibrio entre el ejercicio de la autonomía privada y pública. Aunque Habermas sostiene la mutua implicación de la autonomía privada y pública, no se puede correr el riesgo de desdibujar sus diferencias. ¿Cómo defender las libertades individuales frente a posibles abusos de las mayorías? o ¿Cómo evitar que los fines colectivos eclipsen la realización de los individuos? ¿Cómo evitar que el privilegio de los derechos individuales oculte la importancia de la comunidad política? Estas preguntas se agudizan si tenemos en cuenta la sociedad pluralista y secular en que vivimos, que muestra la incertidumbre que rodea todo valor. Habermas considera que el lenguaje del derecho es el medio en cual estas dos formas de autonomía pueden encontrar su articulación. El derecho es el lenguaje en el que la comunidad política podrá articular sus deliberaciones y en el que los individuos podrán expresar sus pretensiones.

2.3 Procedimentalización de la soberanía popular

El derecho es el medio y el lenguaje en el que se expresan la autonomía y autodeterminación ciudadana. En sociedades plurales y complejas como las nuestras que han renunciado a fundamentaciones últimas, sean religiosas o morales, las instancias de autoridad tradicionales sufren un retroceso y con ello las fuentes de cooperación social se debilitan. Ante este escenario, el derecho aparece como el medio adecuado para estabilizar las expectativas privadas y coordinar las acciones conjuntas. Pero para que el derecho se convierta en el gozne entre autonomía privada y pública, se requiere demostrar una conexión entre esos tres elementos. A primera vista, entendiendo el derecho como un sistema de ficciones jurídicas impuestas y coercitivas, no parece más que un sistema de contención y dominación. Desde esta perspectiva parece no guardar relación alguna con el ejercicio de autonomía ciudadana, sino más bien parece entrañar un matiz violento, como lo denunciaba Benjamín. Habermas se propone mostrar una noción diferente del derecho positivo en el que se hace valer su estructura intersubjetiva y discursiva. A partir de esta comprensión, demuestra que el derecho es un sistema de procedimentalización o institucionalización de la autonomía pública y privada. A la vez que es el medio en el cual se conecta poder constituyente y poder constituido⁷⁵.

Con el surgimiento del derecho positivo, el derecho aparece como un sistema autorreferencial que no necesita acudir a fuentes externas para su justificación. Ahora la legitimidad del derecho se deriva de su legalidad, esto es, como se abordó en el primer capítulo con Kelsen, que la validez del derecho descansa en sus propios mecanismos de producción y no en la autoridad religiosa o moral de los ciudadanos. Así, el derecho válido es aquel que se produce conforme al orden y al sistema jurídico vigente. Con esta liberación de las ataduras religiosas y morales, el derecho aparece como una instancia reguladora de la acción, neutral e imparcial, que exonera a los individuos de las excesivas presiones que acarrea la vida en común. Como destinatarios de derecho, lo que se nos exige es tener un compartimiento ajustado a normas y con libertad de arbitrio, pero el sistema de derechos nos exonera de cargas cognitivas, motivacionales y organizativas.

⁷⁵ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.Cit.. p.189.

Por una parte, el derecho nos libra de la carga cognitiva de encontrar los criterios de enjuiciamiento adecuados en un caso concreto de conflicto social en donde se ha de decidir lo justo y lo injusto. De otra, el derecho nos libra de las cargas motivacionales en tanto que no exige convicciones fuertes para adoptar un sistema de normas; suple a su vez el posible déficit motivacional que podemos sufrir cuando tenemos que cumplir deberes; es decir, impone un sistema de exigibilidad que no deja el cumplimiento de compromisos recíprocos al amparo de la frágil voluntad humana. Finalmente, con el derecho encontramos un recurso para coordinar y organizar la vida del conjunto a través de un sistema de obligaciones que garantiza los esfuerzos cooperativos y solidarios que la vida en común requiere.

Ahora bien, pese a que el derecho positivo exonera a los sujetos del derecho de compromisos altamente exigentes, advierte Habermas, de ello no se sigue que el derecho impida a sus destinatarios asumir razones para adoptar una posición frente a la normas. Ha de ser posible que obedezcamos las leyes racionalmente motivados, dado que si el derecho concede libertades sería inconcebible que niegue a los destinatarios su autonomía moral y comunicativa para dar razones frente a las normas, "(...) el derecho coercitivo no puede forzar a sus destinatarios a renunciar de cuando en cuando al ejercicio de su libertad comunicativa y a dejar de tomar postura frente a las pretensiones de legitimidad del derecho"⁷⁶. Pero además, el sistema de derechos positivos remite a una estructura intersubjetiva que no logra desterrar de su seno la pregunta sobre el por qué ciertas normas deben ser seguidas o queridas por todos. En efecto, el derecho concede libertades individuales en un sistema de recíproco reconocimiento de libertades. En otras palabras, las libertades individuales surgen de un reconocimiento de iguales libertades para todos. El derecho parte, por tanto, de un entendimiento intersubjetivo de aquello que consideramos como valioso concedernos unos a otros como parte de una comunidad jurídica. En este marco intersubjetivo, el derecho exige de nosotros no solo ser destinatarios de derecho, sino también ser autores de derecho o, en palabras de Habermas, el derecho nos exige adoptar una postura realizativa. Como autores del derecho tendremos que poder encontrar una fuerza legitimadora de las normas bajo las cuales queremos vivir como parte de una comunidad jurídica⁷⁷.

⁷⁶ Ibid., p. 187.

⁷⁷ Cfr. Ibid., p. 186.

¿Qué tipo de razones cuentan para justificar las normas bajo las cuales vivimos? Es la primera pregunta que nos asalta una vez reconocemos que se requiere dotar de fuerza legitimadora al sistema de derechos. La mejor candidata para suplir razones puede ser la moral racional. Generalmente, nuestras expectativas y estándares morales se convierten en materia de positivización jurídica, demostrando la innegable cercanía entre derecho y moral. A este respecto, Habermas reconoce la relación de complementariedad entre derecho y moral, eso sí sin perder de vista sus importantes diferencias. En principio, señala Habermas, la moral y el derecho se refieren a los mismos asuntos de la vida práctica; ambos tratan sobre cómo coordinar y regular legítimamente las relaciones interpersonales. Pero a diferencia de la moral, la norma jurídica ofrece una vía de institucionalización que dota de efectividad y operatividad a los cursos de acción elegidos. En esa medida, el derecho constituye un sistema de saber y de acción, mientras la moral es solo un sistema de saber. En la moral racional las cuestiones prácticas se someten al enjuiciamiento de una razón que buscará el igual interés para todos, pero no dispone de un sistema de acción vinculante que asegure su cumplimiento, a lo sumo cuenta con la conciencia y la voluntad individual. Por su parte, el derecho dispone de los medios de institucionalización para suplir los déficits de una moral frágil y sometida a las estructuras de la personalidad. En este sentido, derecho y moral resultan complementarias. Sin embargo, también se hacen visibles las diferencias. Por un lado, los asuntos susceptibles de regulación jurídica no se limitan a los asuntos morales. De otro, dada la capacidad coercitiva y fáctica que tiene derecho, se relaciona de forma intrínseca con el poder político.

En primer término, los asuntos o cuestiones prácticas que ingresan al derecho pueden estar en el registro moral, ético o pragmático; por tanto, no bastará con adoptar un punto de vista moral para garantizar la validez de las normas jurídicas. El derecho se verá obligado a ser flexible con las razones que se aporten para validar las normas, pues dependerán del tipo del asunto en cuestión. De allí que el derecho más que ser un punto de vista moral, implique un punto de vista procedimental en el que se hace valer el tipo de argumentación que se requiere según aquello que está en disputa. Veamos. Las cuestiones prácticas, sostiene Habermas, implican diferentes usos de la razón práctica, esto en vista a los fines, los bienes o la utilidad. Según la situación que se haya tornado problemática,

veremos que, la respuesta a la pregunta ¿Qué debemos hacer?⁷⁸, implica diferentes tipos de razonamiento práctico. En situaciones en las que estén en tela de juicio los fines, es decir, aquellos principios o máximas que representan lo que todos podemos querer independientemente de las perspectivas individuales, se hará necesario razonar desde un punto de vista moral. En situaciones en que está comprometido nuestro proyecto vital propio y comunitario o en riesgo aquello que consideramos bueno para nosotros, será imperativo razonar en términos éticos. Finalmente, cuando se tornan problemáticos los medios para lograr la consecución de ciertos objetivos, el razonamiento necesario es de tipo pragmático. En tiempos postmetafísicos y postradicionales, nos recuerda Habermas, las cuestiones prácticas ya solo pueden ser reguladas acudiendo al discurso y sus intrínsecas condiciones de validez. Así, en el caso de los asuntos morales, las condiciones de validez dependerán del tipo de argumentos que cuenten para dirimir asuntos morales. Dado que en los asuntos morales están en juego fines o deberes, la validez de los argumentos dependerá de que sean susceptibles de asentimiento universal por cualquier agente racional. En el caso de los asuntos éticos, la validez de los argumentos reposa en las formas de autoentendimiento y las valoraciones fuertes que orientan la vida personal y comunitaria. Finalmente, en las cuestiones pragmáticas, la validez de los argumentos reposará en el cálculo racional para elegir los medios más eficaces según el objetivo propuesto. Desde esta perspectiva, los razonamientos morales hacen parte de un tipo de argumentación posible al que podemos acudir para justificar normas jurídicas, pero también podría recurrirse a argumentos éticos o pragmáticos según sea el caso.

En el plano del derecho ingresan diferentes tipos de juegos de argumentación, en consecuencia, su fuerza legitimadora no dependerá tanto de su contenido o de su mera forma jurídica, sino de los procesos discursivos que tienen lugar en la producción de normas⁷⁹. Dada esta cualidad del derecho, Habermas considera que el *Principio del Discurso* presta sus servicios para ayudar a comprender apropiadamente la función del derecho como instancia legítima de producción de normas. En efecto, si en el derecho concurren distintos puntos de vista: el moral, el ético y el pragmático; solo podrá adoptar un punto de vista procedimental que permita la circulación apropiada de los argumentos. El principio discursivo ofrece

⁷⁸ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid: Trotta, 1991. Pp. 246-262.

⁷⁹ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.cit., p. 202.

dicha perspectiva meramente procedimental. Según reza el principio del Discurso, “Válidas son aquellas normas a las que todos los que pueden verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes de discursos racionales”⁸⁰. Bajo el principio del Discurso se plantea un punto de vista imparcial y general para enjuiciar cuestiones prácticas. No se refiere a qué tipos de argumentos o razones deben darse y tampoco se refiere al tipo de cuestiones que pueden ser objeto de discusión. Más bien, el principio del Discurso expresa que la validez de las normas de acción, sean morales, éticas o jurídicas, dependen de la participación de todos los posibles afectados en discursos racionales sin coerciones y en igualdad de condiciones de participación. Por discursos racionales no se está aludiendo a que los participantes tienen que estar dotados de capacidades cognitivas sobresalientes, sino a la exposición de pretensiones de validez presentes en todo acto comunicativo. Así el principio del Discurso tampoco limita el registro en el cual participarán los involucrados.

Retomando la pregunta sobre las razones justificadoras del derecho, una vez se ha adoptado el principio discursivo, se comprende que no existe privilegio alguno o definición a priori de las razones que podemos aducir. Más bien, la fuerza legitimadora del derecho reposa en el procedimiento que permite la circulación y debate de todos los posibles afectados. La participación discursiva de los posibles afectados en los asuntos susceptibles de regulación jurídica se convierte, a la luz del principio discursivo, en la pieza clave para comprender la legitimidad del derecho. La norma jurídica se justifica si es producida recurriendo al concurso y asentimiento de los posibles afectados. Con esta obligada referencia a la participación e inclusión de los afectados, el principio discursivo establece una conexión con el *Principio Democrático* de autodeterminación y autolegislación ciudadana. En otras palabras, el principio discursivo remite a la praxis democrática como a su complemento necesario.

Principio discursivo y principio democrático se presuponen. De un lado, el principio discursivo procedimentaliza la práctica de participación ciudadana, esto es, convierte la praxis de autodeterminación ciudadana en el criterio procedimental al que deberá ser sometida la producción y regulación de normas jurídicas legítimas. De otro, la praxis democrática se somete a las exigencias de

⁸⁰ Ibid., p. 172.

la ética del discurso; es decir, exige de los participantes que se involucren en procesos argumentativos de autoentendimiento en los que se sostienen pretensiones solo a través de la fuerza de los argumentos, sin el recurso a la fuerza. Con la relación entre principio discursivo y principio democrático, el derecho positivo puede responder a la pregunta por la legitimidad de sus normas, pues como se ha dicho, el derecho positivo no tendrá que hacer depender su legitimidad de contenidos, sino de un procedimiento discursivo y democrático.

Con esta visión discursiva y democrática del derecho positivo, se comprende por qué se convierte en el medio para expresar la relación entre la autonomía privada y pública. Según se mencionó, el derecho implica un ejercicio intersubjetivo de mutuo reconocimiento de iguales libertades. Con ello asume que las libertades subjetivas o privadas presuponen un ejercicio de autoentendimiento colectivo, capaz de exponer las expectativas normativas necesarias para organizar la vida en común. En ese sentido, las libertades subjetivas representan aquellas expectativas normativas que nos concedemos unos a otros en procesos discursivos de largo desarrollo histórico. De la misma forma, la práctica colectiva de autoentendimiento sería inconcebible sin el despliegue y desarrollo de las pretensiones individuales. Precisamente es porque los individuos están orientados a la consecución de sus propios fines y proyectos de felicidad que se emprenden prácticas comunicativas de deliberación cuyo propósito es coordinar planes de acción conjuntos que garanticen voz y legitimidad a los proyectos de vida individuales y colectivos. El derecho positivo institucionaliza este ejercicio de mutua interdependencia entre la autonomía individual y pública y lo convierte en la fuerza legitimadora de las normas jurídicas.

En efecto, en tiempos postmetafísico, el derecho positivo no puede fundamentar su legitimidad acudiendo al recurso de fuentes externas y trascendentes al derecho mismo, solo puede justificar la validez de las normas jurídicas recurriendo al principio discursivo. El principio discursivo no señala contenidos o puntos de vista morales desde donde enjuiciar las cuestiones prácticas que se han tornado problemáticas; el principio solo muestra el punto de vista procedimental que deberá guiar a todo ejercicio discursivo. El punto de vista procedimental resultante del principio del discurso es justamente acoger la práctica de autonomía y autodeterminación ciudadana como gran filtro de las discusiones públicas. Como se señaló, la legitimidad de las prácticas discursivas descansa en la participación de todos los posibles afectados. El derecho positivo

discursivamente fundamentado significa que la producción y regulación de normas jurídicas legítimas, esto es, que gozan de justificación y asentimiento, dependerá de la inclusión de todos los posibles afectados en procesos discursivos en donde se expongan pretensiones de validez y argumentos que ganen adhesión. Para ello, el derecho tendrá que institucionalizar espacios de formación de opinión y voluntad política, como son las elecciones, los parlamentos, las asociaciones, por mencionar algunos. A la vez tendrá que garantizar condiciones jurídicas que permitan la libertad comunicativa de los ciudadanos, como son los derechos fundamentales que garantiza el disfrute de unas mismas condiciones.

Con la fundamentación discursiva del derecho Habermas relaciona la práctica democrática con la producción del derecho positivo. Con este cambio de perspectiva también se produce un desplazamiento del lugar ocupado por los ciudadanos. Ahora los ciudadanos son llamados a ocupar su puesto como colegisladores constituyentes y no solos como destinatarios del derecho. Los ciudadanos, en calidad de destinatarios del derecho, se conciben como sujetos titulares de ciertos derechos otorgados por un legislador político. Mientras que, en su calidad de autores del derecho, se conciben como auto legisladores que se han dado a sí mismos las normas jurídicas bajo las cuales regulan su convivencia y expresan sus formas de autoentendimiento como partícipes de una comunidad jurídica. En su posición de auto legisladores, los ciudadanos participan en la producción del derecho y a su vez entran en relación con el poder político. En consecuencia, encuentra Habermas que los ciudadanos se convierten mediante la práctica comunicativa en poder constituyente.

2.4. Poder comunicativo en la esfera pública informal y formal

EL derecho presupone el poder organizado del Estado. La fuerza vinculante, coercitiva y sancionatoria del derecho requiere de la presencia de un poder central organizado que disponga de los medios para administrar justicia y para ejercer violencia legítima en caso de incumplimiento de las normas jurídicas. Es por la presencia del Estado que el derecho obtiene su eficacia para coordinar y organizar la vida en común. A su turno, el derecho también se presenta como esencial al Estado. Es gracias al sistema de derecho que el poder político del

Estado se presenta como un ejercicio de dominación legítima. El Estado de Derecho justamente muestra que la dominación del Estado está justificada en tanto que es el derecho la fuente que faculta, organiza y da competencias a las instituciones estatales para realizar fines colectivos vinculantes.

La fusión de poder y derecho positivo es característica de las formas de dominación política moderna. Mientras en las sociedades preestatales, el poder está concentrado en la figura del rey-juez, una figura cuya fuente de autoridad descansa en poderes míticos o sacros; con la aparición del poder estatal surge una fuente de autoridad organizada en términos jurídicos. En efecto, en la figura del rey-juez existe un poder social que produce y administra justicia, pero cuya autoridad reposa en la decisión del rey-juez, quien está autorizado para imponer su voluntad como hacedor e intérprete de leyes de un poder trascendente o religioso. En cambio, con el surgimiento del Estado, el poder viene autorizado normativamente por el derecho que define la organización, regulación y control del poder centralizado del Estado.

Pese a la estrecha conexión entre derecho positivo y poder estatal, no se debe pasar inadvertido, que la dominación legal no es suficiente para legitimar el ejercicio de dominación del Estado. Señala Habermas que el Estado de Derecho, no por valerse del derecho como su fuente de autoridad y medio de organización, queda así blindado de todo posible abuso de poder. Más bien la experiencia nos demuestra que dictaduras y totalitarismo se valen de las formas del derecho para cometer injusticia y desatar violencia contra los ciudadanos. De allí que, para Habermas, la unión entre derecho y poder político organizado no implica que el Estado de Derecho ejerza una dominación justa. Al contrario, si el Derecho queda como simple instrumento al servicio de los fines del gobierno, las fuentes de justicia pronto se pueden secar. No se debe perder de vista que en tiempos posmetafísicos, el derecho positivo no cuenta con las fuentes sacras de justicia y tampoco puede legitimarse por sí mismo. Por lo tanto, si el derecho aspira a ser una fuente de autoridad normativa para el ejercicio de la dominación política, tiene que ser, a su vez, autorizado por el poder de los ciudadanos, como lo demuestra la fundamentación discursiva del derecho, según quedó dicho en el apartado anterior.

La fundamentación discursiva del derecho considera el ejercicio de autodeterminación de los ciudadanos como fuente del derecho. Pero, como mencionábamos anteriormente, Habermas había mostrado el derecho como un poder estatal, es decir, dependiente del poder organizado del Estado. Si el derecho es poder estatal, ¿cómo explica Habermas que delegue en los ciudadanos la generación del derecho legítimo? Al respecto, Habermas considera necesario hacer una diferenciación al interior del poder político. Además del poder político del Estado, se encuentra el poder político de los ciudadanos que se manifiesta como poder comunicativo⁸¹. Mientras en el estado se encuentra un poder centralizado para administrar y organizar el ejercicio del poder político, el poder comunicativo de los ciudadanos es la fuente de generación del poder propiamente político. En otras palabras, el poder político no puede ser reducido a la figura del Estado porque su poder administrativo es más bien subsidiario del poder comunicativo de los ciudadanos.

Para explicar esta diferenciación interna al poder político, Habermas se vale de la noción arendtiana de poder. Según Arendt, en nuestra tradición de pensamiento político, el poder se ha entendido de dos modos: como una relación de mando-obediencia o como una relación de apoyo-consentimiento⁸². Bajo la primera concepción, el poder aparece como un ejercicio de dominación de una voluntad sobre otra. Así, algo o alguien constituye un poder en tanto tiene eficacia para mandar y, por tanto, para ser obedecido. Si la eficacia de la dominación es la esencia del poder, la violencia tendrá que ser su instrumento privilegiado. De allí que el poder puede ser equiparado al uso organizado de la violencia.

Sin embargo, Arendt rescata otra tradición que concibe el poder en términos de consentimiento- apoyo. Es una tradición que se remonta a la *isonomía* ateniense, a la *civitas* romana y al *republicanismo* del siglo XVII⁸³. Se trata de concebir el origen del poder no como dominación, sino como acción concertada de hombres y mujeres libres e iguales que consensualmente obran juntos para instauran un poder al cual se someten, aunque solo como forma de prolongar su asentimiento. El apoyo nunca es indiscutible y requiere que se renueve constantemente. Con ello, el poder deja de considerarse como una propiedad que pueda encarnar algo

⁸¹ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.Cit.,p. 375

⁸² Cfr. ARENDT, Hanna. Sobre la violencia. Madrid: Alianza editorial, 2005, p. 55

⁸³ Ibid.,p. 55.

o alguien; más bien, el poder surge de la acción conjunta de los seres humanos y se desvanece una vez que deja de contar con el consentimiento de los individuos.

Frente a estas dos concepciones del poder, Habermas, al igual que Arendt, considera que solo esta última puede dar apropiada cuenta del poder político. Como propone Arendt, la política es el espacio de aparición en donde cada persona desde su singularidad y su facultad para la palabra y la acción puede concertar con los otros acuerdos y modos de estar en común⁸⁴. De allí que, si el poder es considerado acción concertada o voluntad común, tendrá que generarse en el espacio de la política en donde se teje la trama de nuestra vida en común. Si bien la política como espacio de aparición no se agota en la acción comunicativa, Arendt encuentra una relación estrecha entre discurso y acción, pues será a través del discurso que se produce el entrelazamiento de perspectivas y el entendimiento intersubjetivo. De este modo podemos afirmar que la generación de poder pasa necesariamente por el filtro de la praxis comunicativa. En efecto, afirma Arendt, si el poder es acción conjunta, no existe posibilidad de emprender acciones conjuntas sin un espacio compartido o común; pero este espacio, que es la política, no está dado. La política es un espacio de aparición que requiere sostenerse por la praxis discursiva de los participantes.

En la misma línea arendtiana, para Habermas el poder político es principalmente poder comunicativo y solo de forma secundaria poder administrativo estatal. Con esta diferenciación Habermas muestra la importante diferencia que debe existir entre Estado y sociedad civil. El poder político se juega en ambos polos: Estado y sociedad civil y no exclusivamente en la figura del Estado. En ese sentido, el poder político está descentralizado y no se funde en ninguna institución, sino que circula fluidamente en los espacios públicos de la sociedad civil y en los espacios formales del estado. El poder político obtiene su fuente en el poder comunicativo de los ciudadanos y encuentra su forma de organización en los aparatos estatales, para volver luego a los circuitos de la sociedad civil. Para explicar esta forma de circulación del poder político Habermas acuña la analogía de las

⁸⁴ Cfr. ARENDT, Hanna. ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós, 2018 p. 44

esclusas para mostrar las relaciones de doble vía entre la sociedad y el centro estado.⁸⁵

Como es sabido, las esclusas son puertas de entrada y salida que se construyen para la navegación de los barcos de un nivel a otro. Habermas considera que, igual que en una obra hidráulica, el poder político circula de un nivel a otro en virtud de un sistema de esclusas. Para comprender la analogía será necesario entender cuáles son las esclusas del poder político, cuáles los niveles y cuáles las transformaciones. Como señalábamos, el poder político se genera como poder comunicativo de los ciudadanos, esto es, recordando la imagen del contrato social, el poder político surge como consentimiento; solo que ahora el consentimiento expresa el entendimiento intersubjetivo mediado discursivamente en el que surgen razones y motivos vinculantes a la hora de emprender una vida en común. Habermas entiende que la ficción de la soberanía popular, en últimas, alude a esta formación común de la voluntad por vías del discurso. Esta práctica de entendimiento intersubjetivo no se agota en un momento fundacional del poder. Dado que no se trata de un poder sustancial o de una cosa entre otras del mundo, sino de la práctica comunicativa de los ciudadanos, este poder tendrá que formarse y renovarse permanentemente; más si tenemos presente que no se trata de la simple práctica de hablar entre sí, sino que se trata de una práctica discursiva para formar una voluntad común.

Es importante notar el alto contenido normativo del poder comunicativo. El poder comunicativo es formación y voluntad común para orientarse hacia unos mismos fines. Por tanto, el poder comunicativo representa un nivel superior a la conversación cotidiana en la cual nos entendemos sobre muchos aspectos de nuestra vida en común, pero en la cual ocurren también comunicaciones distorsionadas, asimetrías de poder, intereses en competencia. Habermas, bajo el rótulo del poder social, comprende estos intercambios discursivos en los que se imponen luchas e intereses en competencia de la vida social. Precisamente porque el poder comunicativo tiene lugar en medio de las complejas circunstancias de la vida social, será necesario una *primera esclusa* que convierte el poder social en poder comunicativo. Esta primera esclusa es la sociedad civil con sus espacios de opinión informal y formal.

⁸⁵ Cfr. MEJÍA, Oscar. La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas: En torno a Faktizität und Geltung. En: Ideas y Valores. 1997, vol. 46, no. 103, p. 43.

La sociedad civil y la esfera pública constituyen el primer filtro del poder social para convertirse en *poder comunicativo*. En la sociedad se conforman asociaciones o movimientos más o menos espontáneos que toman como asunto de su acción colectiva aspectos de la vida pública y cuyo propósito es influir en el ejercicio del poder⁸⁶. Dichas asociaciones, en principio, surgen de la esfera privada marcada por intereses de grupo o de sector, pero una vez empiezan a intervenir en la vida pública, para ganar influencia se ven abocadas a participar, en otros términos, en los propios de la esfera pública. La esfera pública es el ámbito en el que se moldea o forma la opinión sobre el bien público, al igual que se plantean las alternativas de acción que resultarán adecuadas. En esta esfera los participantes tendrán que intervenir haciendo un uso público de la razón, esto es, tendrán que valerse de razones intersubjetivamente compartidas que sean susceptibles de ser aceptadas por otros en una comunicación sin coerción.

En la esfera pública, sentencia Habermas, el poder comunicativo sufre varias transformaciones resultado de procesos de aprendizaje. Una primera transformación ocurre en la esfera pública informal que funciona como primera esclusa. Se trata de un circuito informal de comunicación en donde las razones se producen en todos los registros y no hay restricción de temas. En esta esfera informal la comunicación está sostenida por el trasfondo de entendimiento que nos brinda nuestro común mundo de la vida⁸⁷. Pese a su generalidad, en este intercambio informal de razones ocurren procesos de aprendizaje reflexivo que permiten a los participantes empezar a tematizar los asuntos públicamente relevantes. En palabras de Habermas, los espacios informales de discusión sirven como especie de sensores de los asuntos significativos de la vida en común, de la forma de entendernos sobre los mismos y de los participantes relevantes en la discusión. En este nivel encontramos las organizaciones sociales, los espacios de discusión, como son los periódicos o las redes sociales, por mencionar algunos.

Así llegamos a la *segunda esclusa*, la esfera pública-política formal, en donde el poder comunicativo asume un tono crítico- racional. En este espacio se produce

⁸⁶ Cfr. HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez, p. 410

⁸⁷ Cfr. Ibid., p. 388

una cualificación de los problemas, una mayor inclusión de los participantes y se proponen argumentos o razones que tienen que gozar de aceptabilidad racional. En esta esfera podemos ubicar los partidos políticos y los parlamentos. A diferencia de la esfera pública informal, este nivel ya se encuentra institucionalizado y no solo pretende influir en el poder, como ocurre en la esfera informal, sino que en ésta se ejerce el poder. La sociedad civil, en sentido estricto, ya no hace parte de esta esfera, sin embargo, los parlamentos se hacen eco de los asuntos de la esfera pública informal y en esa medida deben ser entendidos como sus representantes. Por tanto, las razones expuestas en los sistemas parlamentarios deben contar con la adhesión de la sociedad civil quien permanece en los ámbitos de participación pública con capacidad para reorientar las deliberaciones público-políticas y para ejercer resistencia en caso de decisiones que no sean obtenidas consensualmente a través de los medios de la deliberación.

En la esfera pública-política, los parlamentarios tendrán que cumplir con los filtros cognitivos y motivaciones que la producción discursiva del derecho exige. Del lado cognitivo, los argumentos expuestos tendrán que medirse por las pretensiones de validez y su aceptabilidad racional. Como mencionábamos anteriormente, en la producción del derecho intervienen usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica. De forma sumaria, en el caso de los razonamientos pragmáticos, las condiciones de validez están sujetas a una elección racional con arreglo a fines. Para una elección adecuada de medios, será necesario recurrir a la opinión de expertos, a estudios, a observaciones, ponderación de medios, a enjuiciamiento de las consecuencias según las alternativas. De lado de las cuestiones ético-políticas, lo decisivo será que los argumentos se apoyen en formas de autocomprensión histórica y valorativa de una determinada comunidad. Finalmente, en las cuestiones morales, la validez de un argumento se medirá por su potencial de universalización, si se muestran como aquello que podría ser querido por todos por igual. Estos usos prácticos difícilmente se encuentran separados y probablemente, tratándose de asuntos públicos, los asuntos meramente pragmáticos escalarán al nivel moral de la discusión. Razón por la cual Habermas considera que se presentarán como una secuencia de argumentación que moldeará la opinión y la voluntad hasta llegar al punto moral en donde los intereses pragmáticos y valorativos tendrán que pasar el gran filtro de la universalización. Pero además del filtro cognitivo, la práctica comunicativa de la esfera pública-política, tiene que pasar el motivacional. Del lado motivacional, los argumentos funcionarán, aunque

débilmente, como fuente de convicciones y acción. Esto significa que las decisiones y resoluciones políticas que resulten en leyes tendrán que ser motivadas por el mejor argumento.

Ahora el poder comunicativo de los ciudadanos traducido en leyes convierte el poder político en poder administrativo. Es la *tercera esclusa* del poder político. La producción discursiva del derecho deriva en leyes legítimas que pueden hacer presente el poder comunicativo en los circuitos administrativos del Estado. El poder administrativo tiene lugar en las esferas ejecutivas y judiciales del Estado. Dichas esferas tendrán que encargarse de la implementación de los acuerdos legislativos y, por tanto, estarán sujetas al control o regulación que determinan las leyes. En el caso de la rama judicial es significativo que el derecho muestra su apertura discursiva para ampliar y ensanchar los alcances del derecho discursivamente logrado. Se volverá sobre este aspecto en el apartado dedicado a las críticas al modelo deliberativo.

En suma, Habermas nos demuestra que la generación del poder político inicia como poder comunicativo de los ciudadanos en espacios informales y formales, se transforma discursivamente en Derecho y culmina en poder administrativo y organizado del Estado. Con ello, la organización fáctica de la dominación del Estado queda sujeta al poder comunicativo de los ciudadanos a través del medio del derecho; este, a su vez, gana legitimidad en su génesis democrática. Este armazón procesual bien construido sobre el poder político democrático, aunque parece seguir unos criterios y pasos claramente discernibles, sin embargo, sostiene reservas falibilistas. Aunque el derecho discursivamente logrado deba su fuerza legitimante a los consensos y al intercambio de razones, esto no significa que el sistema de derechos pueda encontrar un momento de acabamiento y perfección. Racional no significa perfecto e inmune a las fallas. Al contrario, un proceso racional tendrá que reconocer el carácter inacabado y contingente de sus logros.

Como pudimos observar, en la propuesta habermasiana, poder constituyente y constituido se encuentran atravesados radicalmente por el poder comunicativo y discursivo. El poder constituyente de la esfera política pasa a ser entendido como poder comunicativo emprendido por agentes, organizaciones, movimientos, etc., que despliegan sus libertades comunicativas para constituir y regirse por las

leyes que deciden darse a sí mismos. A su vez, el poder comunicativo se hace presente en el derecho institucionalizado y en las esferas estatales administrativas. Como asiente Habermas, de esto resulta que, “En el Estado de derecho entendido en términos de teoría del discurso la soberanía popular no se encarna ya en una asamblea intuitivamente identificable de ciudadanos autónomos, se retrae a los circuitos de comunicación, por así decir, carentes de sujeto que representan los foros y los organismo deliberativos y decisorios”⁸⁸. Los circuitos informales y formales de deliberación cumplen el principio lefortiano según el cual, en un régimen democrático, el lugar del soberano permanece vacío, pues la soberanía popular no puede ser aprehensible en un determinado grupo de ciudadanos o incluso en la asamblea. El poder comunicativo se ejerce en distintos niveles o esferas de la vida social, circula y se transforma en distintos tipos de formación de opinión y voluntad. Pero que la soberanía popular permanezca como un lugar sin sujeto, no le resta su capacidad para ejercer influencia. Como se mencionó, el poder soberano, ahora entendido como poder comunicativo, ocupa sin saturar el lugar del poder, a través de deliberaciones y acuerdos contingentes, falibles y provisionales. El rasgo distintivo de la democracia es sostener el poder como un lugar vacío o sin saturación posible. Una invención democrática necesaria para sostener este lugar vacío es contar con una cultura política que haga visible la importancia de ese lugar vacío para realizar los fines de la democracia. Esta cultura política, señala Habermas, no se forma en el vacío, al contrario, requiere robustas prácticas ciudadanas, entre las cuales, la práctica deliberativa se presenta como la mejor candidata para señalar la importancia de la perspectiva y valor del otro.

2.5 Democracia constitucional y patriotismo cosmopolita

La tesis de la co-originalidad, expuesta en el segundo apartado de este capítulo, sostiene que no hay oposición entre poder constituyente y poder constituido, sino más bien una relación complementaria. Esta relación de complementariedad reposa en tres conceptos centrales de la propuesta habermasiana: autodeterminación, procedimentalización y deliberación. Habermas señala que su propuesta responde a la pregunta sobre cómo es posible realizar el ideal de autodeterminación del gobierno democrático en medio de sociedades complejas

⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.Cit., p. 203.

y pluralistas que, sin embargo, han aceptado regular su convivencia a través de una forma legítima. En ese orden de ideas, si aceptamos convivir bajo unas normas legítimas no solo para algunos, sino para todos, tendremos que lograr consensos vinculantes que expresen el reconocimiento recíproco que nos debemos en tanto libres e iguales. De allí que el recurso al Estado de derecho y en concreto a la forma constitucional, resulta irrenunciable para una vida Democrática. En otras palabras, el Estado derecho, en lugar de convertirse en el límite del poder soberano del pueblo, debe ser entendido como la condición posibilitante del ejercicio de la autodeterminación ciudadana. La Constitución, en este modelo, se convierte en condición y expresión de esta práctica de autodeterminación de ciudadanos libres e iguales. De manera que la propuesta Habermasiana termina por adoptar un constitucionalismo democrático.

Para comprender la intrínseca relación que establece Habermas entre constitución, derecho y democracia es importante atender a los tres conceptos articuladores de la propuesta Habermasiana, a los que nos referimos anteriormente: autodeterminación, procedimentalización/ institucionalización y deliberación. Con el propósito de mostrar sus características y relación resulta importante destacar las diferencias que establece Habermas entre su modelo de democracia deliberativa frente al modelo liberal y al modelo republicano⁸⁹. Brevemente, Habermas sostiene que cada uno de estos modelos nos brinda una imagen del estado y de la sociedad. Sin embargo, en los casos del modelo liberal y el republicano tenemos dos concepciones que privilegian el lugar del estado, "Ambos, el modelo liberal y el republicano presuponen una visión de la sociedad centrada en el Estado, sea en el Estado como guardián del mercado libre o como expresión de la autoconciencia de una comunidad ética"⁹⁰. Frente a estos modelos, la diferencia más importante del habermasiano estaría en que, de cara a la estatalización de la política del modelo liberal y republicano, el modelo deliberativo obedece a un esfuerzo de radicalización de la democracia. Esto es, entiende la democracia desde la praxis de los ciudadanos, una praxis de *auto-organización*, *auto-entendimiento* y *auto-determinación*. A juicio de Habermas, basta con atender al significado y condiciones posibilitantes de dicha práctica ciudadana para comprender la relación intrínseca entre derecho y democracia.

⁸⁹ HABERMAS, Jürgen. Three models of democracy. En. Constellations. December, vol 1., no. 1, p. 1-10.

⁹⁰ Ibid.p.6.

Veamos la forma en que el modelo liberal y el republicano entienden la sociedad y el estado. En el modelo liberal, afirma Habermas, la sociedad es entendida principalmente de forma agregativa⁹¹. Se trata de concebir la sociedad como la agregación de individuos dotados de intereses privados que desean perseguir libremente sus propios proyectos e intereses. La imagen por excelencia de la sociedad liberal es la sociedad de mercado, un sistema de elección, transacción y beneficio individual. El Estado de Derecho produce leyes que institucionalizan y garantizan dicha libertad individual. En palabras de Habermas, el Estado de Derecho viene a garantizar un bien no político, sino más bien esa red de intereses individuales en justa competencia. Entre Estado, Derecho y Sociedad se da una clara separación. Para el modelo liberal, la no intervención o acaparamiento de la sociedad por las fuerzas del Estado, es crucial. Justamente el propósito del derecho es sentar unos límites, balances y regulaciones al poder estatal que permitan el libre flujo de la sociedad de mercado⁹². En ese orden de ideas, el derecho aparece como una bisagra o puente entre el Estado y la sociedad.

Frente a este modelo, el modelo republicano entiende que la sociedad es una comunidad política y no una agregación de individuos⁹³. La diferencia está en que una comunidad política debe sus vínculos no a la suma o competición de intereses, sino a una praxis de auto-entendimiento intersubjetivo que responde a la cuestión de quiénes somos y cómo queremos organizar nuestra convivencia social. Desde esta perspectiva se entiende que el poder político, para ser legítimo debe depender intrínsecamente de la construcción de una voluntad política común y no de los vaivenes de la sociedad de mercado. De esta forma, el Estado de Derecho deja de aparecer como una fuerza coercitiva o limitante de la soberanía popular para convertirse en la realización de esta voluntad común. Entre Estado de Derecho y Sociedad no hay distancia alguna, en tanto, la opinión y voluntad común se expresen en la legislación que da constitución al poder político del Estado. La praxis de autoentendimiento se transforma en virtud del derecho en praxis de autolegislación.

⁹¹ Ibid., p.3.

⁹² HABERMAS, Jürgen. Three models of democracy. Op.Cit.,p. 7

⁹³ Ibid.,p. 3

¿Qué rescata Habermas del modelo liberal y del modelo republicano? y frente a estos, ¿en qué se diferencia su propuesta? Es claro que para Habermas el modelo republicano representa una alternativa importante, “El modelo republicano comparado con el liberal presenta la ventaja de preservar el sentido original de la democracia en términos de la institucionalización del uso público de la razón ejercido por ciudadanos autónomos”⁹⁴. El modelo republicano ofrece la posibilidad de comprender la democracia como una praxis de construcción de la opinión y como voluntad política que se traduce en leyes vinculantes y aceptables razonablemente por todos. Pero hace depender peligrosamente esta praxis de un *ethos* compartido. La unión resulta peligrosa en la medida que este *ethos* se entienda como una comunidad histórica y cultural de personas que comparte vínculos de lenguaje, raza o territorio común. Recurrir a un *ethos* compartido tiene como consecuencias suponer que el proceso democrático requiere la unanimidad de una forma de vida en común que brinde las bases para dicho proceso. Esto implica negar de un tajo la pluralidad y complejidad que caracterizan a nuestras sociedades actuales. La praxis democrática no puede restringirse a ser expresión unánime de una comunidad de vida, pero sí requiere construir una voluntad política común que permita lograr consensos vinculantes. Para evitar recurrir al auxilio de una comunidad de vida, el modelo deliberativo habermasiano acude a los presupuestos comunicativos de la formación de la opinión y la voluntad política común realizados por una sociedad civil autónoma y plural⁹⁵. Es en este punto que rescata del modelo liberal su insistencia en la separación entre Sociedad y Estado. La Sociedad y el Estado de derecho no son una y la misma entidad. La Sociedad es concebida por Habermas como flujo de procesos comunicativos formales e informales que pueden ser institucionalizados en el Estado a través de un determinado procedimiento para cristalizar su voluntad en leyes positivas vinculantes. Claro que ahora, a diferencia del modelo liberal, no se trata de dos polos conectados débilmente por el derecho, sino más bien un circuito de poder comunicativo y poder político que transcurre por los canales del derecho. En efecto, en el modelo deliberativo, como tuvimos oportunidad de explicar en el apartado anterior, la sociedad no es vista como una suma de individuos o como un sujeto colectivo; sino más bien como una compleja red de comunicación que se convierte en la génesis y el criterio de legitimidad del poder político del Estado, a través de un procedimiento que garantiza nuestras expectativas de obtener resultados razonables y aceptables para todos.

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ HABERMAS, Jürgen. Three models of democracy. Op.Cit.,p. 4

Justamente, la imagen de las esclusas hídricas cristaliza esta apuesta conciliadora entre el modelo liberal y el republicano reunidos en el modelo deliberativo propuesto por Habermas. De este modo, por un lado, afirma la democracia como una praxis de autodeterminación ciudadana y, por otro, concede al derecho el medio y el lenguaje en que transcurre dicha práctica. Hay que volver a la imagen de las esclusas para esclarecer cómo la propuesta habermasiana culmina en un modelo de democracia constitucional. El modelo de las esclusas entiende la democracia como un circuito de poder estructurado entre un centro y una periferia. En el centro encontramos el poder político y en la periferia ubicamos el poder social de los ciudadanos. El modelo explica cómo el poder social se convierte en poder político capaz de regular y determinar el sistema político. Esto es, el modelo explica cómo se logra institucionalizar el poder comunicativo de los ciudadanos que constituye la fuente de legitimidad de las decisiones vinculantes del sistema político. La periferia en tanto está dominada por el poder salvaje o informe de lo social en donde ocurren los desequilibrios, desigualdades o asimetrías de poder. Es así como el poder público-político ha pasado por el filtro de la deliberación y apela a criterios de justicia o legitimidad que sean en principio aceptados y razonables para todos los posibles afectados en la discusión pública. La pregunta es, por supuesto, ¿cómo sucede esta transformación del poder comunicativo y cuáles son sus propósitos?

Como advierte Habermas, siempre que aceptemos la premisa de querer vivir bajo un poder legítimo y de organizarnos como comunidad jurídica, tendremos que aceptar la necesaria institucionalización de la única fuente de legitimidad con la que cuentan nuestras complejas y diferenciadas sociedades modernas, esto es, la práctica comunicativa de personas que son capaces de entenderse sobre los asuntos del mundo y de lograr consensos sobre su vida en común. Sin embargo, las prácticas comunicativas no están exentas de incurrir en ejercicios de dominación, persuasión, exclusión o desigualdad. Las prácticas comunicativas son prácticas sociales que fluyen entre intereses económicos, privados y de otra índole. De allí que tengan necesariamente que someterse a la praxis democrática capaz de crear este espacio en común en donde surgen asuntos, orientaciones valorativas y principios compartidos. Es importante destacar que es la praxis democrática la encargada de crear unos ciudadanos capaces de concederse los mismos derechos, o, en otras palabras, la práctica democrática es la encargada

darle forma al poder soberano de los ciudadanos⁹⁶. El punto fundamental del modelo de las esclusas habermasiano es este proceso de formación democrática de la ciudadanía. Acudiendo a la imagen de las esclusas, las tumultuosas aguas salvajes del poder social y comunicativo de los ciudadanos tiene que transitar por unos canales que domestiquen su poder y le brinden un cause común. Ahora lo que interesa destacar es que la infraestructura de los canales es el derecho y en concreto, la Constitución.

En efecto, en el modelo de las esclusas habermasiano, el proceso de formación de la opinión y la voluntad democrática de los ciudadanos se describe como el tránsito del poder comunicativo a través de unos recintos, cada uno de los cuales cuenta con unas compuertas o filtros. Como se dijo en el apartado anterior, tales recintos son, la esfera pública-informal, la esfera pública-política formal y la del poder político administrativo. En la esfera pública informal encontramos complejas y variadas redes sociales y organizaciones de la sociedad civil en donde, en principio, ocurre una comunicación espontánea y sin restricciones⁹⁷. La descripción de este espacio informal incluye, tanto los miembros no organizados, hasta los actores sociales organizados o asociados, los actores sociales encargados de la publicidad y los medios de comunicación y actores o líderes sociales. Como se tuvo oportunidad de mostrar en el apartado anterior, este espacio ejerce un poder indirecto y periférico que consiste en percibir e identificar asuntos relevantes y ejercer influencia en la esfera público-política formal de los organismos parlamentarios. La discusión propiamente política inicia en la esfera pública política en donde inciden las restricciones cognitivas y motivacionales de una práctica argumentativa orientada según los principios discursivos. En esta esfera, el propósito es producir decisiones vinculantes y legítimas traducidas en derecho. En el pináculo de esta práctica de legislación discursiva se encuentra la Constitución que vendría a ser entendida como la expresión del ejercicio de autodeterminación ciudadana. Finalmente, con las regulaciones normativas logradas en la esfera anterior, el poder administrativo del Estado queda sujeto a las decisiones logradas comunicativamente por los ciudadanos.

⁹⁶HABERMAS, Jürgen. Popular Sovereignty as Procedure. En: BOHMAN, James and REHG, William (edts). *Deliberative Democracy*. Cambridge, Massachusetts, 1997.p. 59.

⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.Cit.,p. 392

Para el modelo de las esclusas, el punto de cristalización del proceso democrático es la Constitución. En el modelo habermasiano, el derecho constitucional funge, de una parte, en condición posibilitante de la democracia deliberativa, es decir, la constitución vendría a asegurar el procedimiento democrático y a expresar las diferentes reclamaciones de los ciudadanos. Pero también se convierte en el trasfondo o sustancia necesaria que acompaña el procedimiento democrático. Veamos. La Constitución es condición posibilitante en la medida en que los derechos fundamentales consagrados en las Constituciones liberales, como son los derechos civiles y políticos, permiten una comunicación libre como la requerida por la democracia deliberativa, tanto en su esfera formal como en la informal. De otro modo, sin las garantías constitucionales, una comunicación sin restricciones e inclusiva, podría verse obstaculizada institucionalmente. De otro lado, el procedimiento democrático aspira a influir en los contornos normativos y criterios de justicia de una sociedad a través del derecho constitucional. Este se convierte, por tanto, en el *telos* último del procedimiento democrático.

Ahora bien, el aspecto meramente procedimental de la democracia deliberativa requiere inspirarse en unos principios constitucionales. En esa medida, los principios constitucionales son, tanto la infraestructura o los canales por donde transcurren las aguas del poder comunicativo ciudadano, como el lenguaje mismo en que se expresa ese poder. Como se mencionó, en principio la esfera pública informal es una red de comunicación sin restricciones. El modelo sociológico que adopta Habermas para explicar las interacciones de la sociedad civil, le permite entrever la pluralidad de formas y modos de comunicación que ocurren en esta esfera pública. Pero una esfera, así concebida, no tendría el componente de integración social necesario que le permita percibir asuntos relevantes comunes, menos aún, construirlos como socialmente relevantes. Tiene que existir un vínculo social y no una sociedad meramente atomizada. Igualmente, una imagen fragmentada de procesos comunicativos sociales conflictivos y en pugna, sería incapaz de explicar que la sociedad esté dispuesta a involucrarse en los esfuerzos argumentativos de la democracia deliberativa. Justamente, es porque tiene que existir ya en la esfera civil algún tipo de vínculo para involucrarse en prácticas de autodeterminación, que el modelo republicano tuvo que suponer un lazo entre *ethos* y democracia. Dado que el modelo Habermasiano no pudo resucitar el viejo *ethos* cultural o histórico de los pueblos, se ve obligado a recurrir a un *ethos* lo suficientemente abstracto que permita ejercer la autonomía ciudadanía de forma incluyente, “Tenemos, pues, que la

ciudadanía democrática no ha menester de quedar enraizada en la identidad nacional de un pueblo; pero que, con independencia de, y por encima de la pluralidad de formas de vida culturales diversas, exige la socialización de todos los ciudadanos en una cultura política común”⁹⁸.

La democracia deliberativa reclama un *ethos* y no solo unos términos procedimentales de participación discursiva. Habermas denomina a este *ethos* democrático, patriotismo cosmopolita⁹⁹. El patriotismo cosmopolita alude a la cultura política liberal que está informada por los principios Constitucionales del Estado de Derecho. Según esta noción, el modelo deliberativo está anclado en una caracterizada cultura política por la que sus miembros expresan lealtad a los principios constitucionales. Por supuesto, no se trata de un juramento a la patria o a la bandera, sino de una lealtad que se expresa en el esfuerzo por articular e interpretar las propias demandas e intereses en términos de los principios constitucionales. Así como por conceder que esos intereses o asuntos sean tramitados por las vías institucionales. A diferencia del patriotismo tradicional, ligado a la patria como entidad cultural, el patriotismo cosmopolita no es dependiente de las fronteras nacionales. Al contrario, busca que, desde la particularidad de las tradiciones culturales, nacionales o de algún otro cuño, se produzca una cultura política capaz de apropiarse, interpretar y ampliar los principios Constitucionales del estado de derecho¹⁰⁰. En este orden de ideas, la lealtad del patriotismo cosmopolita no implica renunciar a formas particulares de vida, sino un traslapamiento de estas tradiciones con una cultura en la que encuentran condiciones de realización y modos de participación en la esfera pública¹⁰¹. Para Habermas una cultura política compartida es indispensable, pues una sociedad de seres iguales y libres que se auto-determinan, no se reproduce automáticamente, sino que requiere un dinamismo o una lógica política que le permita surgir, pues, “(...) solo una población acostumbrada a la libertad puede mantener vivas de las instituciones de la libertad”¹⁰².

⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.Cit. p. 628

⁹⁹ Ibid.628

¹⁰⁰ Cfr.OLSON, Kevin. Paradoxes of constitutional democracy. En: American Journal of Political Science. Abril, 2007, vol. 51, no 2, p. 330-343.

¹⁰¹ HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op.Cit., p. 642.

¹⁰² Ibid., p. 641.

El patriotismo constitucional alude a la necesaria penetración de los principios constitucionales en la cultura política. Con ello espera Habermas asegurar la doble orientación del poder comunicativo de los ciudadanos¹⁰³. En el modelo de las esclusas pareciera que la dirección de las aguas ocurre unidireccionalmente, de la periferia de las esferas informales de opinión pública, al centro del sistema político. No obstante, el modelo también concibe que el poder comunicativo ciudadano, ahora convertido en poder legislativo y poder administrativo, revierta nuevamente en la sociedad civil. Justamente ocurre así, porque la manera que tiene la sociedad civil de influir sobre sí misma es a través de las decisiones vinculantes del derecho y de ese horizonte constitucional que fija unos principios de convivencia democrática. En esta reversión de los principios constitucionales se forma una cultura política que fija unas formas de autocomprenderse y pensar en proyectos políticos futuros. La sustancia constitucional da forma y estructura al *demos*. Como advierte Habermas, la esperanza de la democracia constitucional es que el lenguaje constitucional logre incorporarse al modo como discuten y se comunican los ciudadanos, “(...) el paradigma procedimental del derecho lleva aneja una esperanza respecto de sí misma, a saber, la de determinar no sólo la autocomprensión de las élites que manejan el derecho como expertos, sino la de todos los implicados”¹⁰⁴.

¿La centralidad dada a la constitución restringe la praxis ciudadana a un único modelo de praxis política, llamado patriotismo constitucional? Y si esto es cierto, ¿cumple el modelo deliberativo su promesa de constituirse en un modelo de democracia radical? Estas preocupaciones frente al modelo deliberativo surgen una vez se consideran las aguas a contracorriente del poder ciudadano presentes en la desobediencia o el desacuerdo. El modelo de las esclusas parece suponer que las aguas del poder comunicativo ciudadano transcurren por un mismo y pacífico cauce; pero tendremos que pensar también en las aguas del poder ciudadano que se resisten o que no hallan en esos canales la respuesta a sus demandas. ¿Qué tan porosos pueden ser esos canales de la democracia constitucional para que las aguas del poder ciudadano puedan derribar algunos diques y abrir nuevos canales de tránsito? ¿Puede la democracia constitucional resultar suficiente para entender el lugar y sentido del desacuerdo y el antagonismo político?

¹⁰³ Ibid., p. 450.

¹⁰⁴ Ibid., p. 529.

Parte de la respuesta a dichos cuestionamientos la proporciona Habermas en su propuesta de adoptar un sentido performativo de la Constitución¹⁰⁵. Si partimos del supuesto de pensar la Constitución como un sistema rígido de principios y normas inamovibles, la conclusión será evidente que el modelo deliberativo solo permite una praxis ciudadana coherente con esos principios y que cualesquiera expresiones por fuera de esos márgenes tendrán que considerarse desviaciones. Esta imagen cambia, dictamina Habermas, una vez adoptamos un sentido performativo de la Constitución. Esto significa que la Constitución, más que consistir en sus contenidos proposicionales, se refiere a una práctica autoreferencial de los ciudadanos. ¿En qué consiste el sentido performativo de dicha práctica? Habermas considera que su sentido se deriva del conocimiento implícito e intuitivo que acompaña a los actos fundacionales¹⁰⁶. En los actos fundacionales, los fundadores se asumen como una asociación autónoma y voluntaria de personas libres e iguales que acuerdan autogobernarse bajo las mismas leyes. La Constitución consistiría en la explicitación en normas y principios de esta acción colectiva, autónoma, de reconocimiento recíproco, de simetría, de igualdad e inclusión, que hacen posible la fundación política de una comunidad que ha decidido autodeterminarse. Pero, ¿de dónde surge este saber implícito e intuitivo de los actos fundacionales, estas mínimas orientaciones que acompaña a los padres fundadores? Para Habermas, basta con adoptar la posición de participantes en esta práctica comunicativa para identificar cuáles son sus condiciones posibilitantes. En este orden de ideas, el saber implícito de los padres fundadores tendría que ser resultado de preguntarse, ¿bajo qué condiciones se puede realizar una autodeterminación legítima como miembros iguales y libres? Esta pregunta lleva implícita un mutuo e igual reconocimiento: como individuos con igual valor, como ciudadanos con los mismos deberes y derechos y como miembros de comunidades culturales que aspiran a gozar del mismo status y participación¹⁰⁷. Estas condiciones de reconocimiento igualitario son las que inspiran y dan forma a las Constituciones liberales.

Sin embargo, como advierte Michelman, en la respuesta de Habermas hay cierta circularidad que no logra dar cuenta del carácter democrático de la

¹⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. On Law and Disagreement. Some Comments on "Interpretative Pluralism". In: Ratio Juris. Junio, 2003, vol. 16., no. 2, p. 193.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ HABERMAS, Jürgen. Facticidad y validez. Op. cit., p. 624-

Constitución¹⁰⁸. Primero, las condiciones de génesis de las Constituciones parecen ya requerir unas condiciones democráticas, esto es, ciudadanos que se reconocen mutuamente como libre e iguales; además de un conjunto de derechos debidamente legalizados, como la libertad de expresión, el derecho a la representación y a la asociación, entre otros. Presumen que los fundadores ya comparten cierta identidad política que vendría a ser más bien resultado y no condición inicial de las Constituciones. Segundo, confía la legitimidad de una comunidad política en el evento histórico fundacional que da origen a la Constitución. Con ello, obliga a una regresión infinita a todas las generaciones futuras que deberán remitirse a dicho acto para enjuiciar sus interpretaciones de los principios constitucionales. Los ciudadanos se verán obligados a tener que ponerse en los zapatos de los fundadores para limitar sus interpretaciones y aplicaciones de la Constitución. Finalmente, eso implica para las generaciones futuras verse en la obligación de asumir el mismo proyecto político que concibió la generación de los fundadores¹⁰⁹. Pero ¿cómo puede tener significado para las generaciones futuras un acto determinado en el tiempo? ¿Queda la voluntad política de las generaciones futuras hipotecada a la voluntad de los fundadores? ¿Es acaso sustituida la legitimidad democrática por la legitimidad histórica del momento fundacional? ¹¹⁰.

En respuesta a las mencionadas objeciones Habermas considera que la constitución no constituye una obligación impuesta indebidamente a las generaciones futuras, en tanto se comprenda que la constitución es una práctica inacabada y de aprendizaje¹¹¹. Los problemas que acertadamente identifica Michelman, surgen si uno considera que el momento fundacional es un momento único y asilado en la historia. Más bien, si se concibe la práctica constitucional como un proyecto que cada generación debe realizar, se puede entender que las generaciones futuras se convierten ellas mismas en una generación fundadora. Esto porque el sentido de la constitución no es ajeno a las actualizaciones,

¹⁰⁸ Cfr. MICHELMAN, Frank. How Can the People Ever Make the Laws? En: BOHMAN, James; REHG, William (ed.). *Deliberative democracy: Essays on reason and politics*. Cambridge: MIT press, 1997, p.157

¹⁰⁹ HONIG, Bonnie. Dead Rights, live future. A Reply to Habermas Constitutional Democracy. In: *Political Theory*. December 2001, vol. 29, no. 6, p. 792-805.

¹¹⁰ FERRARA Alessandro. Of Boats and Principles: Reflections on Habermas's "Constitutional Democracy". In: *Political Theory*. December,2001, vol. 29, no. 6, p.789

¹¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez*. Op.Cit., p. 529.

interpretaciones y aplicaciones de cada generación¹¹². Sin embargo, no hay garantía de que las interpretaciones de las generaciones futuras queden sujetas a la intencionalidad que inspiró a la generación fundadora. Hay un grado de indeterminación en la realización constitucional que Habermas afronta con su propuesta de entender el proyecto constitucional como un proceso de aprendizaje intergeneracional¹¹³. Con ello asume que las generaciones futuras acogen un punto de vista moral capaz de aprender de los aciertos y equivocaciones del pasado. Por fuerza, el proyecto constitucional para Habermas tenderá a ser un proceso que se perfecciona en el tiempo en tanto constituye un proceso de aprendizaje moral de los participantes en el proyecto constitucional¹¹⁴. Pero ¿aceptar que el proyecto constitucional es un proceso de aprendizaje, implica que no existen espacios para interpretaciones en conflicto?, ¿afecta el desacuerdo a la concepción constitucional de la democracia?

Habermas considera que el proyecto constitucional permite el pluralismo de interpretaciones sin verse afectado por el posible desacuerdo entre las mismas¹¹⁵. Los desacuerdos no afectan la legitimidad de la democracia constitucional, no al menos por dos razones: primera, porque, como en todo acto comunicativo, los interlocutores están dispuestos a entenderse y llegar a un acuerdo parcial; segunda, porque los interlocutores están dispuestos a darse razones que puedan resultar aceptables incluso en el desacuerdo. Sin embargo, en casos de pluralismo radical, Habermas está dispuesto a aceptar que se requiere un trasfondo de creencias débiles intersubjetivamente compartidas que contraresten un pluralismo interpretativo desbordado, “Los descendientes pueden aprender de los errores del pasado solo si ellos están en el mismo bote que sus antecesores. (...) Todos los participantes deben poder reconocer el proyecto (constitucional) como el *mismo* a través de la historia y juzgarlo desde la *misma* perspectiva”¹¹⁶. ¿En qué consiste esta “misma perspectiva” que deben compartir las generaciones? El contenido y las interpretaciones constitucionales deben variar de acuerdo con las circunstancias, pero no pueden cambiar la perspectiva

¹¹²CRONIN, Ciaran. On the Possibility of a Democratic Constitutional Founding: Habermas and Michelman in Dialogue. In: Ratio Juris. September, 2006, vol.19, no.3, p. 348.

¹¹³ HABERMAS, Jürgen. Law and Disagreement. Op.cit.,p. 187.

¹¹⁴ HABERMAS, Jürgen and REHIG William. Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles? Paradox constitutional. In: Political Theory. December 2001, vol. 29, no. 6, p. 774

¹¹⁵ HABERMAS, Jürgen. Law and Disagreement. Op.Cit.,p. 195.

¹¹⁶ HABERMAS, Jürgen and REHIG William. Op.cit., p. 775.

de una comunidad que se autodetermina legítimamente y comparte los mismos derechos básicos.

En el diálogo entre Michelman y Habermas queda constancia de que la democracia constitucional es una praxis que se sostiene gracias a una débil, pero necesaria sustancia constitucional que permea la autocomprensión de una comunidad política. Entre más amplio y abstracto sea el patriotismo cosmopolita, más ciudadanos participarán en la deliberación pública y con ello se fortalecerá la legitimidad democrática de las normas y de los principios constitucionales bajo los que acordaron vivir. En este orden de ideas, la constitución se convierte en práctica de autoinstitución de la voluntad soberana del pueblo que ya no necesita ser entendida en términos sustantivos, sino que remite a la práctica comunicativa. La noción de poder constituyente queda interpretada en términos performativos, porque ahora el momento fundacional es entendido como una práctica política de autocomprensión democrática en la que nos vemos forzados a vernos a nosotros mismos como comunidad jurídica y política dispuesta a autogobernarse en un reconocimiento recíproco de iguales libertades. Adoptando este punto de vista, la praxis constituyente no requiere de un sujeto individual o colectivo, sino que descansa en los procesos democráticos de formación de la opinión y la voluntad común a través de los canales de la comunicación formal e informal.

2.6 A modo de conclusión: El acto ritualizado de la fundación republicana

En este capítulo se asumió la problemática entre poder constituyente y poder constituido desde un horizonte postmetafísico. Este giro, más que constituir un dato histórico, debe ser concebido como una tarea democrática primordial, pues se trata de reconocer que en ausencia de un conjunto de principios sustantivos que garanticen la legitimidad de la dominación y obediencia política, la legitimidad democrática deberá depender enteramente de procesos políticos intersubjetivamente creados. Como consecuencia, una radical indeterminación atraviesa la democracia, ya que no podemos inferir de ninguna base divina o racional los términos de nuestra convivencia política. Esta indeterminación, más que constituir su defecto, resulta ser la virtud de la democracia, en tanto hace que el poder democrático permanezca abierto y poroso a la heterogeneidad y pluralidad social. En este marco, la pregunta por el poder constituyente se ve

seriamente cuestionada, pues si el poder constituyente es concebido como un fundamento último de la legitimidad democrática y se acepta que la democracia debe esforzarse por desterrar los fundamentos últimos ¿cómo concebir un fundamento de legitimidad democrática en tiempos postmetafísicos? ¿no sería mejor abandonar el concepto? Contrario a esto, se considera que la legitimidad democrática depende de manera importante de su relación con el poder constituyente del pueblo, pero éste no debe ser concebido en términos sustantivos como un fundamento sólido, rígido y definido, incluso, definido antes de los procesos políticos. Más bien, como propone la democracia deliberativa, una alternativa es adoptar una forma performativa y procedimental del concepto. Desde la óptica habermasiana, el poder constituyente, concebido como aquel macro sujeto soberano, puede ser sustituido por el proceso democrático en el que tiene lugar el poder comunicativo, fluido, anónimo y plural de los ciudadanos en los ámbitos informales de la opinión pública y de las deliberaciones en los ámbitos formales de la esfera política. El poder constituyente es poder comunicativo que circula por distintas esclusas que le permiten institucionalizarse para ejercer influencia y regulación sobre el poder constituido. La vía o puente para transformar el poder comunicativo en poder institucionalizado es el derecho, un derecho producido discursivamente. Con esta concepción del poder constituyente, también el poder constituido pasa a ser entendido ahora como un poder generado discursiva y democráticamente. En efecto, señala Habermas, a diferencia de una visión del poder como concentración de fuerza o poder económico, el poder democrático consiste en una práctica de auto-determinación, auto-organización y auto-comprensión en que se acepta coordinar la convivencia social recurriendo a marcos normativos en los que todos puedan participar bajo un reconocimiento recíproco de iguales libertades. Mientras se asuma este punto de vista como *participantes y no meros observadores o destinatarios de la democracia*, en actitud realizativa o realizadora de la práctica democrática, el poder constituido no podrá permanecer indiferente al poder comunicativo de los ciudadanos. A su vez, el poder comunicativo ciudadano tendrá que hacer esfuerzos para traducir sus aspiraciones en razones públicas en los que potencialmente cualquier interlocutor pudiera encontrar sus razones como aceptables. Estas razones públicas no son resultado de procesos individuales de racionalización; más bien se constituyen en producto de procesos colectivos de formación de la opinión y la voluntad política propios de las prácticas deliberativas que ocurren en los distintos ámbitos de participación pública. ¿Por qué la acción comunicativa es la forma en que se expresa y manifiesta el poder constituyente? Como decíamos, en un mundo desprovisto de anclajes definitivos, el lenguaje es lo que mejor

provee de los recursos necesarios para asegurar la integración social y los modos de coordinación de la acción colectiva.

¿Qué nos asegura que la práctica comunicativa conservará su orientación democrática? ¿Qué nos asegura que el conflicto de intereses y el choque entre formas plurales de vida, no distorsionará la práctica comunicativa? Por supuesto, no hay garantías definitivas, pero Habermas introduce algunos principios procedimentales que pueden orientar la formación de un poder constituyente democrático. El llamado Principio D, o principio discursivo, bajo el que se asegura que la validez de las normas depende de la participación de todos los posibles afectados por aquellas y el Principio Democrático por el que se asegura que la validez de las normas legislativas queda ligada a los procesos democráticos. A esto se suma una cultura política que denomina *patriotismo constitucional* que remite al modo de solidaridad y lealtad que es posible esperar de ciudadanos en sociedades complejas. Se trata de una lealtad a los principios constitucionales que son condiciones posibilitantes del ideal de autogobierno democrático. La Constitución, desde esta perspectiva, no es vista como un conjunto fijo de reglas y derechos, sino como un proyecto abierto o indefinido por el que cada generación actualiza el ideal del autogobierno democrático bajo la ley. Esto significa que el acto constituyente no está reservado a un momento puntual en la historia de una República, sino que cada generación está convocada a ponerse en el lugar de los fundadores constituyentes. Sin implicar esto que cada generación deba involucrarse en constantes modificaciones constitucionales, asumir el carácter performativo del momento fundacional consiste en que como ciudadanos cultivemos un *ethos democrático* por el que nos entendamos a nosotros mismos como parte de una comunidad política y jurídica que acuerda los términos de su convivencia bajo el ideal del autogobierno democrático. La cultura política democrática se nutre del carácter performativo del momento fundacional porque en este acto de autoconstitución democrática se producen la identidad democrática definida por una sustancia normativa como es la igualdad, la libertad y el reconocimiento recíproco.

En cuanto a la relación entre poder constituyente y poder constituido, vista a través del paradigma procedimental y comunicativo, Habermas afirma una relación de cooriginalidad. La tesis de la cooriginalidad explica que entre poder constituyente y poder constituido no existe una oposición, sino más bien una relación de clara interdependencia, en tanto un poder no es posible sin su

contraparte. Si por poder constituyente entendemos el ejercicio de autonomía pública ciudadana por el que participamos en la discusión pública para definir los términos del autogobierno, estas decisiones deberán traducirse en acciones vinculantes a través de la forma del Estado de Derecho. A su vez, si por poder constituido entendemos el Estado de Derecho como un poder político y administrativo que se regula por medio del derecho y aceptamos que el derecho no emana de una intuición por encima de la naturaleza humana, sino que es más bien resultado de procesos histórico-políticos de formación de la opinión y la voluntad política, entonces, se aceptará que el derecho es expresión de una comunidad jurídica que se autodetermina a sí misma. El derecho tiene una base de legitimidad democrática que requiere el ejercicio participativo de los ciudadanos.

Como consecuencia, la propuesta habermasiana reconcilia constitución y democracia, poder constituido y poder constituyente. La tensión entre estos dos polos se disuelve. A través de esta apuesta teórica, se responde a dos asuntos pendientes que se habían planteado en el primer capítulo de esta investigación. Primero, en la tradición contractualista se advertía una oposición entre poder constituyente y poder constituido que obligaba a afirmar el segundo a nombre de la estabilidad institucional. Segundo, el pueblo quedaba como voz legislativa que hablaba principalmente a través de sus representantes. ¿La propuesta habermasiana vuelve a conceder un lugar central a las esferas formales responsables de los procesos legislativos? La concepción procedimental y performativa del poder constituyente también concede un lugar central al lugar del derecho como el medio para expresar el autogobierno democrático, pero cambia la concepción del derecho a través de su teoría discursiva y lo relaciona con la práctica democrática, de manera que la producción de derecho queda ligada a los procesos comunicativos de los ciudadanos, quienes son concebidos como receptores sensibles y responsables de construir los asuntos de relevancia política. El lugar central que concede la propuesta a la esfera pública informal señala que el poder constituyente remite a un proceso deliberativo de formación de la opinión y la voluntad política que no puede ser delegado a las esferas parlamentarias o institucionales, sino que exige de los ciudadanos reconocerse como autores y destinatarios del poder constituido.

3. PODER CONSTITUYENTE, *NOMBRE* DE UNA LUCHA POR LA HEGEMONÍA

La democracia radical, igual que la democracia deliberativa, inscribe su propuesta en el proyecto de radicalización de la democracia. Para esta postura esto implica que significantes democráticos como igualdad, libertad, justicia, entre otros, deben ser disputados por voces que han visto obstaculizados sus intentos de articular sus demandas bajo dichos términos. Un proyecto de democracia radical está interesado en hacer visibles los límites y el carácter contingente de los significantes democráticos como momento indispensable para contestar y disputar las exclusiones que habitan en ellos. Para ello, la democracia radical de Laclau y Mouffe, asume el carácter contingente e indeterminado de la vida social, llamado por aquellos, giro posfundacional. En él se reconoce que la vida política no cuenta con bases racionales que le sirvan de fundamento último; sino que significantes democráticos como la libertad, la igualdad, son para la democracia radical espacios de lucha hegemónica por la definición de su sentido. Esto tiene como consecuencia que, a diferencia de la democracia deliberativa, la llamada democracia radical propuesta por Laclau y Mouffe, afirme que: 1) El poder constituyente es un significante que tanto representa como constituye una lucha hegemónica. En este orden de ideas, más que referir a un colectivo específico, el pueblo es un *nombre* o significante que describe una disputa por definir el sentido del “Nosotros” democrático. 2) La relación entre el poder constituyente y el poder constituido está marcada por un antagonismo insuperable. En el carácter contingente, antagonista e indeterminado de lo político, la democracia radical encuentra las condiciones para la contestación y creación de fuerzas hegemónicas que transformen y subviertan los órdenes sociales.

Al hilo de la concepción radical de la democracia, en este capítulo se abordará, en un primer momento, la concepción posfundacional de lo político que permite a Laclau y Mouffe afirmar el carácter antagonista y contingente de lo político. En un segundo momento, se mostrará cómo se entiende el sujeto político, el pueblo. Finalmente, en un tercer momento, se mostrará cómo desemboca la propuesta laclausiana en el populismo como opción política que sostiene unas relaciones antagónicas entre el pueblo y las instituciones. Si bien los desarrollos teóricos de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe surgen en gran medida de la mano, habría que reconocer importantes diferencias entre estos dos autores. En este trabajo

se profundiza de manera preferente en el populismo laclausiano y no en el agonismo democrático de Mouffe, en tanto, en la propuesta Laclausiana cobra un lugar central la pregunta por el sujeto de la democracia, pregunta central de la presente investigación.

3.1 Giro posfundacional, antagonismo y dislocación

La democracia radical se enmarca en un esfuerzo por pensar lo político no como un subsistema, entre otros, de la vida social o como una superestructura social, sino desde su estatuto propio. Para ello, Laclau y Mouffe, proponen una ontología de lo político que, sin apelar a una esencia o sustancia de lo político, describa en qué consiste lo político fuera de las consideraciones económicas en las que quedó reducido por el marxismo y fuera de un racionalismo moral como quedó enmarcado por ciertas corrientes liberales. Esta nueva ontología propuesta por los autores en mención describe lo político como un momento de institución de lo social a partir de la división o antagonismo. Heredera de la noción schmittiana de lo político como la relación amigo-enemigo, la ontología de Laclau y Mouffe, asume el momento de división o antagonismo como el rasgo definitorio de lo político; pues encuentran que en la institución de las relaciones antagónicas se instituye lo social. El concepto de antagonismo explica por qué no se puede recurrir a fundamentos últimos que expliquen a la sociedad, en tanto, existe fronteras antagónicas que subvierten lo social y la identidad. Este concepto se desarrolla en dos grandes momentos en la obra de los autores, uno informado por la teoría discursiva y otro informado por el psicoanálisis¹¹⁷. Por el primero, se propone una teoría discursiva del antagonismo en el que aparece como la imposibilidad de fijación de cualquier orden social o identitario por la relación diferencial de uno que aparece como límite. Por el psicoanálisis, el concepto asume el nombre de *dislocación* en el que la imposibilidad de fijación o clausura de una identidad aparece como constitutivo, no debido a la presencia de algún otro, sino por una falla constitutiva en el sujeto que solo puede ser parcialmente resuelta en la hegemonía. Este punto de partida ontológico desde la ausencia y la falla de toda objetividad social, Oliver Marchart, la denomina una ontología posfundacional, término que se acuña en la investigación para referirse a los

¹¹⁷ GUILLE, Gustavo Patricio. Laclau: Una política del antagonismo. En: Res Publica: revista de historia de las ideas políticas. Agosto, 2019, vol. 22, no.2, p. 495-510

presupuestos ontológicos de la propuesta laclausiana¹¹⁸. En este apartado se abordarán sucintamente estos dos momentos del desarrollo de la noción de antagonismo para posteriormente destacar su productividad para entender el giro posfundacional de lo político y sus consecuencias con miras a responder la cuestión sobre quién es el sujeto del poder constituyente.

El primer rasgo diferenciador del antagonismo frente a otros términos que pueden parecer sinónimos, como son los de conflicto y contradicción, está en que para Laclau y Mouffe, el antagonismo es el rasgo definitorio de lo político. Por tanto, no puede ser entendido como una patología o expresión de un orden social premoderno que pueda ser eliminado. Si bien el antagonismo no ha sido ajeno a la tradición del pensamiento político, ni el liberalismo ni el socialismo han logrado comprender adecuadamente su significado. Para el liberalismo el antagonismo ha sido entendido como disenso o conflicto de intereses entre individuos privados; mientras que para el marxismo el antagonismo ha sido igualado a contradicción necesaria de la historia¹¹⁹.

Si bien el marxismo ha sido particularmente más atento al significado de las luchas y antagonismos sociales, a consideración de Laclau y Mouffe, no ha comprendido apropiadamente la naturaleza de los mismos¹²⁰. La reducción de las luchas sociales a luchas de clases y la sobredeterminación de la economía sobre cualquier otro ámbito social, son las principales razones por las que el pensamiento de izquierda no puede dar cuenta apropiada del antagonismo social. Este obstáculo del pensamiento marxista es más evidente cuando muestra su radical incapacidad de explicar la aparición de nuevas demandas sociales que no están relacionadas con la lucha obrera, como las luchas de los movimientos feministas y ambientalistas, por mencionar algunas¹²¹. Con ello, pierde de vista el alcance y significado político del antagonismo.

¹¹⁸ MARCHART, Oliver; ÁLVAREZ, Marta Delfina. El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

¹¹⁹ MOUFFE, Chantal. *Agonistic Thinking the World Politically*. London: Verso, 2013, p.

¹²⁰ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. México: Fondo de cultura económica, 2006, pp.8-10.

¹²¹ *Ibid.*, p. 6.

Consideran Laclau y Mouffe que para superar los reduccionismos de la comprensión marxista del antagonismo es indispensable superar la visión totalizante y fundante de lo social, así como la concepción esencialista de los sujetos de esas luchas. Para ello recurren a una *comprensión discursiva del antagonismo*. Desde este enfoque discursivo, el antagonismo pasa a ser entendido en su dimensión ontológica como el límite mismo de la institución de lo social o, en otras palabras, como la imposibilidad de clausura de lo social. Con esta comprensión ontológica, Laclau y Mouffe defenderán que todo intento de constitución de lo social y de las identidades de los sujetos, se encuentra con un límite, vale decir, con la imposibilidad de fijación definitiva. En esta imposibilidad de fijación definitiva se halla la raíz del antagonismo. Esta manera de entender antagonismo pretende superar dos comprensiones insuficientes: la primera, como contradicción, como lo supuso el marxismo; la segunda, como oposición entre dos objetividades plenamente constituidas que más se parece a la idea de choque o confrontación real entre dos objetos, como cuando, “(...) un cuerpo es movido por una fuerza en una cierta dirección, y por una fuerza idéntica en dirección opuesta”¹²². El antagonismo no se produce como el choque de dos objetividades constituidas, más bien indica la imposibilidad de toda objetividad¹²³. ¿Cuál es la raíz de esta imposibilidad? ¿Es acaso necesario superarla? El antagonismo se produce por una relación diferencial sin la cual no es posible constituir ningún significado, orden social o identidad. En esa medida, el antagonismo es tanto límite de toda objetividad como su condición. Para explicar cómo las relaciones diferenciales son límite y condición de constitución de toda objetividad, Laclau y Mouffe recurren a las teorías del discurso.

Las teorías del discurso son amplias y complejas, sus repercusiones en los campos de la teoría social, política y económica resultan incalculables; como afirma Torfing, las teorías discursivas se han convertido en un marco de referencia dominante en las ciencias sociales en las últimas décadas¹²⁴. ¿A qué debemos la popularidad de las teorías del discurso? Con las teorías discursivas se ha ganado una comprensión del carácter constituyente del lenguaje y con

¹²² LACLAU, Ernesto. Antagonismo, subjetividad y política. En: Debates y Combates, Año 2, No.3, p. 11

¹²³ Ibid. 13.

¹²⁴ TORFING, Jacob. Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges. En: David HOWARTH and Jacob TORFING. Discourse Theory in European Politics. New York: Palgrave Macmillan, 2005, p. 1

este, de la condición contingente, abierta y precaria de la realidad humana¹²⁵. Si bien no existe propiamente un único paradigma de la teoría del discurso, Torfing sugiere una distinción de tres generaciones de teóricos del discurso. Una primera generación, cuyo interés está centrado en los usos del lenguaje en diferentes contextos sociales, la situación socioeconómica de los hablantes y su vocabulario; igualmente, desde una perspectiva más psicológica, la forma en que los hablantes organizan y estructuran sus conversaciones para expresar sus intereses¹²⁶. Una segunda generación de teóricos amplía el rango del discurso al campo de las prácticas sociales y se propone indagar por las condiciones de posibilidad discursiva en la producción de dichas prácticas. En esta generación Torfing ubica los trabajos de Foucault¹²⁷. Finalmente, una tercera generación en donde estarían los trabajos de Laclau y Mouffe, que se distingue por afirmar la relación interna entre lo social y lo discursivo, en donde lo discursivo es coextensivo con lo social¹²⁸. En particular Torfing destaca de la perspectiva adoptada por Laclau y Mouffe, su negativa a distinguir entre prácticas discursivas y no discursivas; para Laclau y Mouffe no existen fenómenos no discursivos o poderes extradiscursivos responsables de modelar los discursos; todos los fenómenos sociales se constituyen en y a través de discursos¹²⁹.

Pese a las diferencias y matices de cada una de las generaciones de teóricos discursivos aludidas, Laclau considera que la perspectiva discursiva se engloba en el llamado giro trascendental de la filosofía iniciado por Kant, que, como se recordará, afirma que nuestra percepción y experiencia son posibles en virtud de las condiciones de la mente humana¹³⁰. Para la teoría discursiva, también la percepción, la experiencia, el pensamiento y la acción dependen de unas condiciones de posibilidad, solo que no se trata de estructuras a priori de la mente, sino de un campo discursivo sujeto a transformaciones históricas y luchas de poder, “La hipótesis básica de una aproximación discursiva es que la misma posibilidad de percepción, pensamiento y acción depende de la estructuración de un cierto campo de significación que preexiste a cualquier factualidad inmediata”¹³¹. En este orden de ideas, las principales diferencias con el

¹²⁵ Ibid. P.3-4

¹²⁶ Ibid. P.6

¹²⁷ Ibid., p. 7

¹²⁸ Ibid., p. 9.

¹²⁹ Ibid., p. 8-9

¹³⁰ LACLAU, Ernesto. Discourse. En : Pos-marxism, populism and critique. London: Routledge, 2015, p.25

¹³¹ Ibid.,p. 23

trascendentalismo kantiano estarían en que mientras éste afirma el carácter ahistórico e invariable de las condiciones de posibilidad de la experiencia y el conocimiento, las teorías del discurso afirman su carácter histórico y contingente. De otro lado, mientras la postura kantiana está anclada en el sujeto, las teorías discursivas desplazan el lugar del sujeto como centro estructurante de la realidad, para, en su lugar, mostrar el carácter instituyente del lenguaje y la producción de sentido social e históricamente configurada¹³².

En la conformación de la perspectiva discursiva que adoptan Laclau y Mouffe resulta decisiva la influencia de la lingüística estructural saussuriana y possaussuriana¹³³. De la primera tradición asumen dos principios básicos: 1) el lenguaje es un sistema de diferencias y, 2) el lenguaje es un sistema de identidades lingüísticas diferenciales y relacionales en que ningún elemento puede ser independiente de los otros¹³⁴. Si bien desde la perspectiva saussuriana no es posible encontrar una teoría discursiva, resulta fundamental para comprender el lenguaje fuera de la teoría referencial, para en su lugar, comprenderlo desde una ontología relacional del significado¹³⁵. La teoría referencial del lenguaje asumía que este es un medio para representar la realidad objetiva. En esta teoría del lenguaje subyace una ontología que afirma una realidad objetiva y dada, frente a la cual el lenguaje tiene un mero carácter reproductivo. Con el estructuralismo saussureano, "(.) el lenguaje no consiste mas en entidades positivas, sino en entidades diferenciales"¹³⁶. Mientras la teoría referencial asumía que existía una relación entre significado y hechos objetivos del mundo, Saussure asume que el lenguaje es un sistema de relaciones diferenciales en el que la identidad de cada elemento lingüístico consiste en su diferencia con los otros. Con esta perspectiva se entiende que el significado no depende de relaciones referenciales con supuestos objetos externos y tampoco depende del capricho del hablante. Los elementos lingüísticos son valores y no hechos objetivos, su significado depende de las relaciones en las que participan en tanto elementos de un sistema. El lenguaje gana un carácter autorreferencial, esto es, se entiende que el lenguaje es una totalidad cerrada que se anuncia en

¹³² TORFING, Jacob. *New theories of Discourse*. Laclau, Mouffe and Žižek. Massachusetts: Blackwell, 1999, p. 84.

¹³³ Ibid., p. 23.

¹³⁴ Ibid.,

¹³⁵ MARTILLA, Tomas. *Post-Foundational Discourse Analysis*. From Political Difference to Empirical Research. London: Palgrave Macmillan, 2016, p. 23.

¹³⁶ Ibid., p. 25.

cada acto de significación. Junto con esta concepción del lenguaje surge a su vez una crítica radical al lugar privilegiado del sujeto. El sujeto deja de ser el origen o fuente del significado; ahora el campo de lo decible está sujeto a unas regularidades lingüísticas independientes de los usuarios de la lengua¹³⁷.

La teoría saussuriana ha sido objeto de diversas críticas y reformulaciones que han motivado la aparición del terreno propiamente discursivo. En esta trayectoria, afirma Laclau, los aportes del formalismo y la semiología son fundamentales¹³⁸. A propósito de esta última, Laclau menciona los pioneros trabajos de Ronald Barthes, en los que se traspasan los estrictos límites de la teoría del signo lingüístico propuesto por Saussure, para mostrar una extensión de la lingüística a otros dominios de la vida social. Como resultado, la semiología muestra que todos los elementos culturales son portadores de significación o pueden ser considerados sistemas de signos. La semiología desemboca en el reconocimiento de las relaciones entre lenguaje y sociedad, pues los diferentes sistemas de signos reflejan los contextos y las relaciones sociales, a su vez que los signos tienen efectos sobre las relaciones sociales. Sin embargo, todavía en los límites del estructuralismo, termina por reducir el mundo social a relaciones lingüístico-formales, sin conceder lugar al contenido simbólico, al dinamismo histórico de las relaciones sociales y a las formas de producción del sentido. Será solo con el posestructuralismo que aparecerá una reflexión del discurso en el que la producción de sentido y significados ocurre en y a través de relaciones sociales atravesadas por complejas formas de interacción social.

De la tradición posestructuralista Laclau y Mouffe destacan tres rasgos fundamentales que les permiten formular su propia comprensión del discurso: a). El carácter constitutivo del discurso. b) El significado como producto de una relación diferencial. c) El carácter articulante y estructurante del discurso. En lo que sigue se explicarán sucintamente estas nociones tal como vienen planteadas en la teoría discursiva de Laclau. Posteriormente se mostrará su productividad para una teoría discursiva del antagonismo.

a) El discurso tiene un carácter constitutivo de lo social, al respecto, afirma Laclau, "Todo objeto se constituye como objeto de discurso"¹³⁹. El discurso

¹³⁷ LACLAU, Ernesto. *Discourse*. Op.Cit.,p. 25

¹³⁹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Op.Cit.,p. 182.

no es un caso aislado o especial de la realidad social, sino que toda realidad social, toda práctica e identidad, se constituye bajo unas condiciones discursivas que la presentan con unos sentidos. Esto significa que, fuera de las prácticas discursivas, ninguna relación, objetivo, práctica o identidad pueden obtener su sentido. El discurso adquiere rango ontológico en tanto que es en virtud de un horizonte discursivo de significación que la realidad se nos presenta como realidad con sentido. No hay por tanto distinción entre lo discursivo y lo no discursivo¹⁴⁰. Contra la tendencia a comprender el discurso como un fenómeno meramente lingüístico, advierte Laclau que el discurso no es producto del pensamiento para imponerse en una realidad objetiva. Al contrario, nuestra realidad objetiva es constituida como realidad discursiva, es decir, bajo un campo de sentido que nos presenta ciertas relaciones, objetos, prácticas e identidades como posibles. Con ello no se niega "(...) la existencia externa al pensamiento de dichos objetivos, sino la afirmación de que estos puedan constituirse como objetos al margen de toda condición discursiva de emergencia"¹⁴¹.

- b) El discurso produce relaciones diferenciales no clausuradas o plenamente estables¹⁴². En las ideas seminales de la lingüística estructural saussuriana se afirma que el lenguaje es un sistema relacional de diferencias cerrado. Desde esta perspectiva, una condición para fijar el significado de cada elemento se encuentra en la posibilidad de establecer una estructura plenamente constituida. En consecuencia, la lingüística saussuriana supone un isomorfismo entre el significado y el significante, esto es, un conjunto estable de diferencias que fija un significado a un significante¹⁴³. Esta idea ha sido objeto de numerosas críticas, Laclau, menciona al respecto las críticas del deconstruccionismo derridano que muestran la imposibilidad de fijar una estructura plenamente inteligible, dado que en todo campo discursivo hay un exceso de sentido, "Todo discurso es subvertido por un campo de discursividad que lo desborda"¹⁴⁴. El discurso es un sistema de relaciones diferenciales contingente y no clausurado por la presencia de un exterior o un límite frente al que un determinado sistema fija sus relaciones. En este sentido, todo discurso es inherentemente incompleto e indeterminado por la presencia de un exterior constitutivo que tanto impide un sistema cerrado, a

¹⁴⁰ Ibid.,p. 179.

¹⁴¹ Ibid.,p. 182.

¹⁴² Ibid.,p. 179.

¹⁴³ Ibid., p. 191.

¹⁴⁴ Ibid., p. 193.

su vez que lo hace elemento necesario para realizar momentos de fijación, aunque sean precarios y fallidos. En esta condición del discurso no se encuentra su defecto, sino su condición de posibilidad, dado que es por ese exceso de sentido que emergen prácticas discursivas que subvierten o irrumpen en órdenes discursivos establecidos. El efecto de la radical apertura del campo de discursividad es una proliferación de *significantes flotantes*, esto es, ninguno significativo está atado a un significado, más bien sucede una proliferación de significantes que asumen significados contingentes y parciales en determinadas prácticas discursivas¹⁴⁵. Bajo esta cualidad del discurso, Laclau y Mouffe trazan una distinción entre *campo de discursividad* y *formación discursiva*. Por el primer término están entendiendo esa excedencia de sentido de todo discurso; por el segundo, los puntos contingentes de fijación de sentido.

- c) El discurso no es meramente arbitrario o un flujo caótico, al contrario, tiene un carácter *articulador y estructurante*. Si bien las prácticas discursivas son constantemente subvertidas por un campo de discursividad que las excede, eso no significa que no haya momentos parciales de fijación del sentido. Hay una tensión entre *afirmación* de una objetividad y *subversión* de la misma. A la práctica de fijación de una diferencia discursiva, Laclau la denomina *articulación*, “La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido”¹⁴⁶. Como resultado de una práctica articuladora tenemos una *formación discursiva*, esto es, una cierta *estructuración o regularidad* en la que se establece un conjunto de *posiciones diferenciales* en el que todo elemento ocupa una *posición*¹⁴⁷. El tipo de regularidad que establece una *formación discursiva* no depende de ningún principio subyacente o algún sentido final determinado, como advierte Foucault, de quien toma Laclau el concepto. En una formación discursiva no tenemos un conjunto determinado de enunciados unidos temáticamente o bajo algún principio estable, solo un juego de apariciones y dispersiones¹⁴⁸. Considera Laclau que también es lícito pensar la regularidad discursiva como las reglas de los juegos del lenguaje propuestos por Wittgenstein; en estos se produce sentido sin acudir a una instancia trascendental de significado, solo bajo la regularidad que surge del mismo juego. A los momentos de

¹⁴⁵ Ibid., p.193.

¹⁴⁶ LACLAU. Hegemonía y estrategia socialista. Op.Cit., p.193.

¹⁴⁷ Ibid.,p. 144.

¹⁴⁸ FOUCAULT, Michel. Arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo del hombre editores, 1970, p. 57.

fijación de los significantes en un determinado conjunto discursivo, Laclau los llama *puntos nodales* "(...) significantes privilegiados que fijan el sentido de la cadena signifiante"¹⁴⁹. En otras palabras, los puntos nodales son los significantes ocupando posiciones relacionales diferenciales en una determinada formación discursiva. En suma, las formaciones discursivas están atravesada por una tensión entre fijación/dislocación que tiene como resultado la contingencia y precariedad de todo significado.

Con estas líneas generales de la teoría del discurso se puede abordar la concepción discursiva del antagonismo. Lo primero es retomar la crítica a la tradición marxista. Como se mencionó, para Laclau y Mouffe, en el marxismo se encuentra una intuición importante en la conexión que establece entre luchas sociales y ampliación de la libertad e igualdad. No obstante, el esencialismo histórico y el reduccionismo económico impidieron al marxismo pensar el sentido de las luchas sin determinismo. Solo con Gramsci encuentran Laclau y Mouffe que con el concepto de hegemonía se introduce un sentido propiamente político de la conformación y sentido de las luchas, en tanto, en su definición la conformación de los actores políticos no pende de las leyes de la historia, sino de su capacidad para articular intereses entre clases. Sobre este punto se volverá más adelante. Pese a la importancia de Gramsci, todavía su propuesta está presa del esencialismo o reduccionismo económico al considerar a las clase como el agente privilegiado de la operación hegemónica. Para comprender apropiadamente la productividad de la estrategia hegemónica es necesario superar dicha concepción esencialista de la sociedad que aun late en el pensador italiano. En esta tarea la teoría discursiva es la mejor candidata, dado que "(...) una concepción que niega todo enfoque esencialista de las relaciones sociales debe también afirmar el carácter precario de las identidades en su imposibilidad de fijar el sentido de los elementos en ninguna literalidad última"¹⁵⁰. Justamente encuentran Laclau y Mouffe que una teoría discursiva de lo social ofrece una alternativa para entender apropiadamente la contingencia y el antagonismo social.

En efecto, la teoría discursiva de la sociedad sostiene unas premisas ontológicas fundamentales que permiten transitar de una concepción esencialista a una

¹⁴⁹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista*. Op.Cit., p. 191

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 161

ontología posfundacional de lo social¹⁵¹. Mientras en la teoría marxista hay un fundamento subyacente a la “sociedad”, como son las leyes de la historia o la topografía de la sociedad en estructura y superestructura; en la teoría discursiva no existe una entidad a la que podamos llamar “sociedad”, la sociedad no es un conjunto o grupo de personas ubicadas en topografías sociales o dentro de un territorio. Como se mencionó, desde una perspectiva discursiva, la sociedad es producida y transformada en y por discursos; esto significa que fuera de los discursos no hay ningún fundamento último de las relaciones sociales. Aquello que llamamos “sociedad” es coextensivo a lo discursivo. Esto implica que por sociedad solo podemos entender objetividades- sociales o subjetivas- producidas discursivamente.

En este campo discursivo el significado y la objetividad se produce en virtud de relaciones diferenciales que tanto bloquean una fijación definitiva como la hacen posible. Para el momento de fijación parcial y contingente, Laclau acuña el término sociedad¹⁵². Por sociedad Laclau entiende “(...) la posibilidad de clausura de todo sentido social en torno a una matriz que puede explicar todos sus procesos parciales”¹⁵³. Mientras que acuña el término de *lo social* para aludir a ese momento de subversión, a ese exceso de significación que rodea todo intento parcial y contingente de instaurar la sociedad por esa red diferencial de relaciones que no está clausurada, “definimos lo social en este sentido, como algo que crea significado, pero hace imposible la clausura”¹⁵⁴. En este orden de ideas, lo social es ese campo de discursividad que instaura y produce sentidos en los que se inscriben y se subvierten las prácticas discursivas.

Considerado en su dimensión ontológica, Laclau señala que lo social es el límite, la imposibilidad de la sociedad, “Si lo social no consigue fijarse en las formas inteligibles e instituidas de una sociedad, lo social solo existe, sin embargo, como esfuerzo por producir ese objeto imposible”¹⁵⁵. Como decíamos, existen momentos de fijación del discurso. Pero estos momentos de fijación están

¹⁵¹ MARCHANT, Oliver. El pensamiento político posfundacional. Op. Cit., p. 182.

¹⁵² LACLAU, Ernesto. Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy. En: WORSHAM, Lynn and, OLSON, Gary A (eds). Race, Rhetoric, and the Postcolonial. New York: State University of New York Press, 1999, p. 146.

¹⁵³ Ibid. p. 146.

¹⁵⁴ Ibid. P. 146.

¹⁵⁵ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Op.Cit., p. 191.

surcados por su imposibilidad, dada la presencia de la relación diferencial con algún otro que aparece como límite, como un exterior constitutivo que amenaza, deforma e impide toda clausura estable y definitiva, “La sociedad no es sino aquello que le impide ser”¹⁵⁶. Lo social es un exceso de significación que intenta ser dominado a través de sentidos y significados parciales, es una tensión entre el intento de instaurar una objetividad necesaria pero imposible. De esta manera, la sociedad, en sus esferas económicas, políticas, ideológicas y de cualquier otro signo intenta imponer un principio de inteligibilidad, pero está condenada a fracasar en su intento de producir una imagen estática y definitiva de sí, porque tales esferas están condicionadas y subvertidas por sus relaciones diferenciales entre ellas y entre otros discursos. Por tanto, la imagen marxista de una sociedad definida por un campo superestructural que intenta afirmar la existencia de la economía como ámbito independiente y aislado capaz de hacer transparente las dinámicas sociales, desconoce que lo económico es inentendible sin sus relaciones diferenciales con lo cultural o lo político que tanto son externos como condicionantes de sus prácticas. La sociedad no puede volverse transparente a sí misma para descubrir los ejes que la definen; más bien hay un campo de relaciones diferenciales inestables entre lo económico, lo político, lo cultural que impiden fijar una imagen última de la sociedad. Por el carácter relacional de la sociedad se muestra una tensión entre fijación/dislocación, entre fijaciones parciales y la imposibilidad de fijación última. La sociedad es un intento por fijar el juego infinito de las relaciones diferenciales de lo social.

Esta ontología discursiva del antagonismo tiene repercusiones a su vez en el modo de entender los sujetos sociales. Mientras el marxismo confiaba en la existencia de un sujeto privilegiado de la historia, cuya identidad estaba definida por las leyes del desarrollo histórico; una concepción discursiva encuentra que también el sujeto tiene una identidad contingente y precaria al igual que lo social, “El mismo exceso de sentido, el mismo carácter precario de cualquier estructuración que encontramos en el dominio social, es también encontrada en el dominio de la subjetividad”¹⁵⁷. La metafísica occidental consagró al sujeto como esencia fundante de todo lo real, con una identidad unificante y

¹⁵⁶ LACLAU, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000. p. 61.

¹⁵⁷ LACLAU, Ernesto. The impossibility of society. En: ANGERMULLER Johannes, MAINGUENEAU Dominique and WODAK, Ruth (edts). The Discourse Studies Reader: Main currents in theory and analysis. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014, p. 125.

homogénea. Contra esta concepción, una perspectiva discursiva de la sociedad considera que los sujetos sociales son constantemente producidos en un campo discursivo. Como lo explica Laclau, significantes como “sujeto”, “hombre”, “mujer”, a través de los cuales se constituye la subjetividad, tienen unas condiciones de emergencia discursiva que les atribuyen las características y efectos concretos que tienen en las prácticas sociales¹⁵⁸. La identidad de los sujetos sociales se constituye discursivamente en el juego de relaciones diferenciales por el que una identidad solo puede ser entendida en su relación inestable y dinámica con las otras.

Desde la perspectiva de Laclau, tendríamos que hacer una distinción entre sujeto, *posiciones de sujeto* y *actos de identificación*¹⁵⁹. Si por sujeto se ha entendido una instancia esencial que subyace a las acciones y manifestaciones del ser humano, una perspectiva discursiva abandona este sentido, para, en su lugar, entender al sujeto desde sus procesos de subjetivación, esto es, de sus procesos de constitución en el entramado de prácticas discursivas en las cuales emergen modos de sentir, pensar, actuar y relacionarse. En un primer momento, para describir este proceso de subjetivación, Laclau y Mouffe adoptan el término *posiciones de sujeto*, “Siempre que en este texto utilicemos la categoría de sujeto, lo haremos en el sentido de posiciones de sujeto en el interior de una estructura discursiva”¹⁶⁰; con ello se refiere a que los sujetos sociales ocupan posiciones diferenciales diversas en el juego infinito de relaciones de lo social. La noción de *posiciones de sujeto* está informada por la lingüística saussureana, que como se explicó anteriormente, afirma que el significado de los elementos lingüísticos consiste en las relaciones diferenciales que guardan con otros elementos. En este mismo sentido, la identidad de los sujetos consiste en la relación diferencial que sostienen con otros en determinadas prácticas discursivas. En un campo discursivo abierto y contingente, se produce la oscilación inestable de posiciones de sujeto¹⁶¹.

No obstante, tenemos que preguntar, ¿qué o quién realiza esos procesos de inscripción en determinadas prácticas discursivas? ¿Qué o quién realiza la

¹⁵⁸ LACLAU, Ernesto and Mouffe, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Op. Cit., p. 201

¹⁵⁹ LACLAU, Ernesto. Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy. Op.Cit., p. 157.

¹⁶⁰ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Op.Cit., p.196.

¹⁶¹ Ibid., p. 207.

articulación discursiva? En las críticas de Slavoj Žižek a la propuesta de Laclau, se muestra que no puede reducirse el sujeto a las estructuras discursivas, al respecto afirma Žižek, “(...) el sujeto está más allá o antes de la subjetivación”¹⁶². ¿Cómo afrontar esta dificultad sin reintroducir una concepción esencialista del sujeto? La salida la ofrece el mismo Žižek recurriendo al concepto lacaniano del sujeto “El sujeto es una entidad paradójica que es, por así decirlo, su propio negativo, es decir, solo persiste en la medida en que su plena realización es bloqueada”¹⁶³. Con el concepto lacaniano nos vemos en los márgenes de una ontología negativa, el sujeto es un ser marcado por una radical falta, una imposibilidad de lograr su plena identidad y por poseerse a sí mismo. Es por esta imposibilidad intrínseca de convertirse en una identidad plena que el sujeto se ve empujado a lograr su evasiva identidad mediante actos de identificación¹⁶⁴. Las posiciones de sujeto que pueden ser entendidas como esos puntos nodales de identidad, son posibles porque existen actos de identificación de un sujeto, esto es, actos de inscripción de los sujetos en el entramado discursivo. En otras palabras, la identidad solo es posible a través de momentos de identificación. El proceso de identificación es esencialmente incompleto y no se refiere a un sujeto que autónomamente toma decisiones sobre lo más racional o conveniente, al respecto arguye Laclau, “este proceso es más automático. Lo que tengo es una original ausencia. Esta ausencia original requiere actos de identificación. Estos actos de identificación dependen de muchas cosas, entre otras, de la disponibilidad. Por ejemplo, he mencionado antes que si uno tiene una radical falta de plenitud y si tiene un discurso que tiende a llenar esta falta y si es el único discurso disponible que intenta cumplir esta función, éste tenderá a ser aceptado”¹⁶⁵.

Con la noción de identificación Laclau insiste en la precariedad e imposibilidad del sujeto mismo. Ahora bien, quizás una de las diferencias más importantes que introduce la distinción entre posicionalidad e identificación en el desarrollo de la obra de Laclau es entender la raíz misma de esta imposibilidad. Mientras que con el término de posicionalidad Laclau destaca el carácter sobredeterminado de toda

¹⁶² ŽIŽEK, Slavoj. Más allá del análisis discurso. En: ARDIT, Benjamin. El reverso de la diferencia. Identidad y política. Caracas: Nueva sociedad, 2000, p. 174.

¹⁶³ Ibid., p. 174.

¹⁶⁴ LACLAU, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre nuestro tiempo. Op.Cit., p. 60.

¹⁶⁵ LACLAU, Ernesto. Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's Political Philosophy. Op.Cit., p.158.

identidad en el orden simbólico; con el de actos de identificación introduce el problema a un nivel ontológico e introduce el problema de lo político. En efecto, las posiciones de sujeto aluden al carácter relacional y sobredeterminante de toda identidad, esto es, las identidades equivalen a las relaciones diferenciales que se sostienen con otras identidades. En otras palabras, una identidad solo se constituye en su relación con otra identidad exterior que funge como exterior constitutivo. Dado que las identidades no son fijas, sino que se desplazan y son articuladas en diferentes prácticas discursivas, las identidades tienden a verse modificadas y alteradas por la presencia de otras identidades. Desde esta perspectiva, la identidad es imposible por la presencia de otras identidades. Con la noción de identificación señala Laclau que la imposibilidad de las identidades no se encuentra en la presencia de los otros, sino en la radical negatividad del sujeto. Para aludir a esta constitutiva imposibilidad acuña el término de *dislocación*: la imposible distancia que existe en el sujeto entre el deseo de constituirse y el fracaso de no lograr ninguna identidad plena.

A diferencia de la acepción discursiva del antagonismo, la dislocación es constitutiva del sujeto y puede tener o no un carácter antagónico. El matiz que se introduce con el término dislocación no anula el anterior sentido del concepto discursivo del antagonismo, sino que sitúa el antagonismo, la imposibilidad de constitución definitiva, en un plano ontológico más radical, este es, en el carácter fallido del sujeto, que se experimenta, aunque no haya sido subvertido por alguna identidad antagonizante. De modo que la dislocación es más originaria que el antagonismo en el plano de la discursividad “(...) el antagonismo es solo posible porque el sujeto ya es esa falta ser”¹⁶⁶ . Como se mencionó, esta noción es deudora de los acercamientos al psicoanálisis lacaniano en la idea del sujeto como falta. Esta imposibilidad de lograr la verdadera identidad, de poder satisfacer una identidad plena y transparente, es el límite de toda identidad y es el límite mismo del discurso, pues esta falla permanece irrepresentable y sin poder simbolizarse, “(...) el campo socio-simbólico es concebido como estructurado en torno de una cierta traumática imposibilidad, en torno a una fisura que no puede ser simbolizada”¹⁶⁷. Esto significa que ninguna representación del sujeto podrá descubrir la esencia del sujeto; la falta no encuentra solución posible

¹⁶⁶ LACLAU, Ernesto. Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. Op.Cit., p.226

¹⁶⁷ ŽIŽEK, Slavoj. Op.Cit., p. 257.

en el campo de lo simbólico en el que se realizan actos de identificación, solo ocurren momentos de “reconstitución imaginaria del yo”¹⁶⁸.

El carácter dislocado de la identidad es tanto una experiencia que nos enfrenta al fracaso, a la contingencia, al límite, a la experiencia de la pérdida de la autoidentidad; como también nos arroja a la experiencia de la libertad y de la posibilidad. La experiencia de la dislocación es traumática y productiva. El sujeto es libre, no porque exista una sustancia objetiva que se autodetermine a sí misma, sino porque se ve forzado a construirse. También la dislocación es la fuente de la posibilidad, pues en esta distancia del sujeto de sí mismo, en esta ausencia de un verdadero yo, emergen momentos de afirmación dentro un abanico abierto de posibilidades. La decisión por una u otra forma de constituirse no tiene a la base ninguna razón última, ningún sustrato en la naturaleza humana, es una forma de constituirse contingente y abierta.

En suma, el antagonismo, como se mencionó, no puede ser entendido como la confrontación o lucha de sujetos con intereses e identidades plenamente constituidas. Tanto en la tradición liberal como en la marxista, se supone que el antagonismo social es producto del enfrentamiento entre sujetos con un acceso inmediato y transparente de sí mismos, sobre lo que son y sobre lo desean. Desde esta perspectiva, si los sujetos entablan relaciones antagónicas es porque son entidades unificadas y homogéneas que se oponen. En cambio, con la concepción discursiva que propone Laclau, el antagonismo deja de ser entendido como confrontación u oposición, para ser entendido como imposibilidad, límite, subversión de todo orden social por la oposición de otro constitutivo que impide la plena realización. Este límite es experimentado por la cualidad dislocada de toda identidad.

Afirma Laclau, “El antagonismo constituye los límites de toda objetividad”¹⁶⁹. Como se mencionó, hay una doble posibilidad-imposibilidad en la constitución de lo social y del sujeto. La experiencia de esta imposibilidad es el antagonismo. El sujeto o la sociedad no pueden fijarse en un sentido último, dado que siempre hay un exterior constitutivo que evita la sedimentación de las relaciones y

¹⁶⁸ LACLAU, Nuevas reflexiones. Op.Cit., p.196.

¹⁶⁹ LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Op.Cit., p. 215.

prácticas discursivas. Una imposibilidad que surge del carácter relacional de la identidad y de una falta o ausencia intrínseca al propio sujeto. El antagonismo es la experiencia de este límite.

El antagonismo es tanto posibilidad como imposibilidad de fijación de cualquier identidad, pues toda identidad es un intento por fijar unos límites para superar esa falta constitutiva. Para que se tracen unos límites se requiere introducir un momento de negatividad, aquello que impide la propia constitución, un exterior constitutivo¹⁷⁰. Aquello que amenaza la propia constitución se produce en las relaciones diferenciales que sostienen a las identidades y es intrínseco a los esfuerzos de constitución del sujeto. Así, tendríamos que reconocer dos niveles del antagonismo, un primer nivel ontológico, en el que antagonismo significa dislocación de la identidad, esto es, toda identidad está intrínsecamente dislocada en tanto que es pura imposibilidad de constitución o positividad plena. En un segundo nivel tendríamos el antagonismo que es un intento por fijar un sentido siempre amenazado con ser subvertido por un exterior constitutivo¹⁷¹.

¿Qué consecuencias tienen estas consideraciones para la democracia? Al menos, dos: Primero, advierte Laclau, que gracias a este carácter dislocado y antagonista del orden social y del sujeto, podemos afirmar que no hay fundamentos absolutos o radicales de lo social. En esta condición posfundacional se advierten las posibilidades de la democracia radical, pues el carácter dislocado de las estructuras sociales y del sujeto son la oportunidad para contestar y subvertir los órdenes sociales, dado que son contingentes, inestables, indeterminados, “Hay política porque hay subversión y dislocación”¹⁷². La tarea de la democracia radical es mostrar o hacer visible esta contingencia. Segunda, en este horizonte ontológico de imposibilidad del sujeto, habrá que preguntarse quién es el sujeto de la política, ¿quién puede aprovechar la productividad política del antagonismo? Si el sujeto es el nombre de una imposibilidad, ¿qué ocurre con el pueblo como poder constituyente? Si el poder constituyente alude, como lo afirma la democracia deliberativa, a una praxis de autodeterminación y ahora

¹⁷⁰ STAHÉLI, Urs. Figuras rivales del límite. Dispersión, transgresión, antagonismo e indiferencia. En: CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver (edts). Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Op. Cit., p. 291.

¹⁷¹ Ibid., p. 295.

¹⁷² LACLAU, Nuevas reflexiones. Op.Cit.,p. 77

transitamos a una visión posfundacional del sujeto que niega esa visión del sujeto como una entidad positiva que pueda autodeterminarse, para en su lugar mostrar un sujeto condicionado y constituido por una trama simbólica que no controla a su voluntad y que le ofrece oportunidades de representación de sí mismo inestables y contingentes. ¿Qué pasa con el sujeto de la política democrática, con el pueblo?

3.2. El pueblo como significante vacío

Si se aceptan las premisas ontológicas de Laclau y Mouffe, la imposibilidad de fijación de cualquier subjetividad tendría que aceptarse que no hay sujeto constituyente o autoridad democrática. Pero si no hay pueblo o sujeto de la democracia, ¿qué ocurre con la democracia? Para Laclau, el pueblo es un nombre o significante. El pueblo, por tanto, no remite a ninguna realidad sociológica étnica, nacional o religiosa que pueda ser considerada el verdadero pueblo. No hay realidad objetiva en la que pudiéramos encontrar las características del pueblo. El pueblo es un nombre. ¿Qué significa este aspecto meramente nominal del pueblo? ¿Es acaso una etiqueta vacía, arbitraria o puramente convencional sin ninguna relevancia para la democracia? Contrario a una visión puramente convencional o referencial de los nombres, Laclau se propone mostrar la fuerza constitutiva de la nominación o del significante, en particular, del significante pueblo. En esta propuesta laclausiana, se advierten las dimensiones expresivas y performativas del nombre pueblo que se constituye en virtud de operaciones hegemónicas. Bajo estos aspectos, el nombre del pueblo se revela como el locus de una lucha por la hegemonía. En lo que sigue, en un primer momento, se abordará la prioridad constitutiva del significante pueblo; en un segundo, se mostrará cómo se constituye el significante pueblo a través de la operación hegemónica; finalmente, se explicará por qué el nombre del pueblo como espacio de una lucha por la hegemonía permite replantear la noción del sujeto constituyente y su lugar en la política democrática.

Laclau afirma que, o bien, podemos considerar los nombres como simples etiquetas intercambiables para designar objetos, o bien, podemos considerar el nombre como un descriptor de las características de las cosas. Entre estas teorías designativas y descriptivas del nombrar, Laclau aboga por una concepción antidescriptivista, en la que el nombre aparece como productor retroactivo del objeto. En la primera opción, el nombre es considerado en su

carácter designativo, es decir, lo entendemos en su función de designar objetos. En la segunda opción, concebimos los nombres en sentido descriptivo; es decir, en una relación fija entre significante y significado en donde queda establecida la identidad del objeto por la correspondencia entre el nombre y las descripciones asociadas a éste. Frente a estas concepciones, Laclau asume la teoría antidescriptivista de Kripke para quien los nombres no están atados a sus descripciones, pues podrían cambiar las descripciones, pero los nombres permanecer como designadores del mismo referente. Desde esta perspectiva antidescriptivista, lo que asegura la estabilidad de la relación entre los nombres y su referencia es más bien el acto de nombrar por el que una comunidad acoge un determinado nombre y mantiene esta identificación en su comunidad lingüística en una cadena causal entre hablantes; de esta manera, los nombres se convierten en designadores rígidos de las cosas¹⁷³. Esto resulta evidente en el caso de los nombres propios, Bush puede ser un nombre atado al descriptor, expresidente de Estados Unidos, pero el nombre Bush seguirá atado a su referencia, aunque Bush nunca hubiera sido presidente de los Estados Unidos. En el enfoque antidescriptivista, Laclau encuentra que se revelan los efectos de la nominación; sin embargo, siguiendo en ello a Zizek, los antidescriptivistas no logran explicar qué asegura la identidad del referente cuando todas las descripciones cambian y cuando por error o por intención, los hablantes usan un significante para referirse a algo distinto a lo que originalmente nombraba¹⁷⁴. En estos casos, los nombres aseguran la identidad de los referentes por sus efectos retroactivos para crear los objetos. En efecto, en el acto de nombrar, la referencia, pese a los cambios de sus descripciones, asegura su identidad porque el nombre no solo cumple su función en el acto inicial de la designación, sino que tiene un carácter performativo para configurar la identidad del referente. En el acto de nombrar y conservar los nombres en la comunicación es como la identidad del referente es creada y asegurada.

El efecto performativo del nombrar es parte del carácter constitutivo del lenguaje. En efecto, si el discurso produce la realidad objetiva y subjetiva, el lenguaje tiene una fuerza constitutiva por la que viene a la existencia una determinada realidad humana. Según se dijo, debemos a Saussure la idea del lenguaje como sistema autorreferencial que para producir sentido no depende de la adecuación entre las

¹⁷³ LACLAU. Razón populista Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016., p. 133.

¹⁷⁴ Ibid.

palabras y las cosas, sino que se produce por las relaciones diferenciales de los elementos del lenguaje. El carácter autorreferencial del lenguaje para crear sentido determina que no es la realidad objetiva la responsable de crear significación, sino que son más bien los elementos del lenguaje quienes vinculados a otros, los que crean nuestra realidad humana en la que actuamos y nos entendemos. En esta perspectiva performativa del lenguaje Laclau encuentra una prioridad de los significantes sobre el significado. Sin una realidad objetiva que determine la significación, son los significantes quienes soportan y aseguran la significación, por ejemplo, el significante a-g-u-a en su significado químico como H_2O , como fuente de vida, como recurso recreativo, como fuente de salud; puede adquirir otros significados en otra comunidad de comunicación y en el uso práctico de los hablantes. En esos cambios el significante funciona como soporte entorno al cual se articula el discurso. Lo que garantiza la continuidad del significado y su estabilidad no puede ser la inmutabilidad del objeto, sino el significante que asegura su coherencia y unidad. En la prioridad del significante para producir significación hay un carácter constitutivo para crear sentido, pues los significantes no están vinculados a los significados por ninguna necesidad o dependencia objetiva, lo que ata el significante a su significado no es obra de la correspondencia, sino obra del carácter constitutivo y productivo del lenguaje. En esta prioridad del significante sobre el significado tiene como consecuencia que los significantes adquieran el carácter de flotantes o vacíos, esto es, los significantes pueden liberarse de sus correlatos objetivos o de sus significados en la práctica comunicativa.

Esta misma intuición de la lingüística es incorporada por Laclau al campo ontológico en el que se descubre que aquella identidad fallida del sujeto intenta afirmarse a sí misma a través de representaciones, esto es, de los intentos por simbolizar una identidad esquivada pero necesaria, “El sujeto siempre intenta recubrir esta falta constitutiva en el nivel de la representación”¹⁷⁵. El lenguaje en su carácter constitutivo es el recurso con el que cuenta el sujeto para expresar y significar sus identificaciones, aunque sus esfuerzos por simbolizar se vean bloqueados por la imposibilidad de captar un yo pleno y transparente. No se trata, pues, de un sujeto que por voluntad decida cómo usar el lenguaje para representar su verdadero yo, sino al contrario, la única forma en que el sujeto se

¹⁷⁵ STAVRAKAKIS, Yannis. Lacan y lo político. Buenos Aires: Prometeo-UNLP, p. 63

hace presente a sí mismo es a través de representaciones simbólicas, a través de la cadena de significantes del lenguaje, “El sujeto es efecto del significante”¹⁷⁶.

En el campo ontológico, los nombres tienen un componente psíquico-afectivo fundamental. Dado que son el polo de la significación perceptible, que hace manifiesta, visible y audible, el polo encarnado del acto de simbolización, tienen un carácter expresivo y emocional. En efecto, si en torno a los significantes se articulan modos de identificación que satisfacen, aunque sea de forma contingente, el deseo por encontrar una forma de expresión de la propia identidad; los significantes, en particular el nombre, ofrece posibilidades máximas de condensación para expresar una imagen de sí mismo. La estabilidad y perdurabilidad del significante depende en gran medida de la relación afectiva, emocional y pasional que es capaz de movilizar, en la que se logra experimentar el gozo, la satisfacción de una representación que promete alcanzar una identidad imposible. Si no hay vinculación afectiva, la identificación no se produce, porque los afectos no son secundarios a la significación, sino interrelacionados¹⁷⁷. Un ejemplo propuesto por el autor ayuda a esclarecer el carácter expresivo y afectivo de los nombres: el famoso hombre Marlboro, la imagen del vaquero de los cigarrillos Marlboro, que se ha convertido en parte del imaginario norteamericano, es un nombre que viene a nombrar no solo un producto comercial, como son los cigarrillos; sino que es un nombre que viene a nombrar la gesta heroica del cowboy norteamericano en su lucha por dominar la naturaleza, que funciona como mito fundacional norteamericano. El cowboy evocado por la publicidad y por la cinematografía, es un nombre encargado de seguir configurando una representación de la sociedad norteamericana ahora ligada al consumo. Sin que los ciudadanos compartan la descripción o rasgos del hombre Marlboro, el ícono publicitario sigue teniendo actualidad porque expresa ese mito fundacional que da sentido a la historia norteamericana, produce significaciones ligadas a la experiencia, sensibilidad, a las emociones que definen el patriotismo y la identidad norteamericana¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Ibid.p. 43.

¹⁷⁷ STAVRAKAKIS. Yannis. La izquierda lacaniana. Edinburgo: Edinburgo University Press, 2007. P. 96.

¹⁷⁸ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op. Cit., p. 134.

Ahora trasladando la reflexión al campo político, ¿qué significa que el pueblo es un nombre o significante? y ¿qué importancia tiene esta idea para entender al poder constituyente de la democracia? Primero, considerar el pueblo como significante y como un nombre implica reconocer su carácter productivo para constituir modos de identificación política. En particular, afirmar, que el pueblo es un nombre, significa que cuando surge el nombre del pueblo, ocurre un acto de identificación por el que se autoconstituye y representa un sujeto colectivo. Segundo, como se mencionó, estos actos de identificación se producen en una relación diferencial, esto es, producen una frontera con algo Otro que se excluye. En el acto de identificación también se nombra el antagonismo, el oponente. En el caso del nombre del pueblo se nombra el antagonismo que produce una frontera política, una división que organiza el campo social: la división élite y pueblo¹⁷⁹. ¿Quién es el verdadero pueblo? ¿Quién es la élite? Para Laclau estos significantes no se producen entorno a características sociológicas o datos medibles, de modo que sea posible identificar al verdadero pueblo por su nivel de ingreso o por sus condiciones sociales. Tampoco reciben el nombre de pueblo aquel colectivo homogéneo y unificado; como se mencionó anteriormente, los significantes están liberados de sus referencias objetivas y de sus descripciones. ¿Cómo se constituyen identificaciones bajo el nombre *pueblo*? Para Laclau dado que no es en virtud de unos rasgos comunes o de una homogeneidad preestablecida que aparece el discurso sobre el pueblo, la lógica que explica el surgimiento de las identificaciones políticas es la hegemonía. A la operación hegemónica, Laclau concede el lugar de una lógica de formación discursiva por la que se constituye un determinado sujeto colectivo ¿en qué consiste esta lógica de la hegemonía?

3.3. Pueblo, *nombre de una lucha por la hegemonía*

Como señala David Howarth, “El concepto de hegemonía casi siempre se utiliza como sinónimo de las formas sedimentadas del orden político, de la supresión de la diferencia y de la perdurabilidad del poder político establecido”¹⁸⁰. Es un concepto con una larga historia que tienen sus orígenes, advierte Perri Anderson, en el contexto de la revolución rusa para indicar la lucha por el poder político del proletariado. Con el concepto se lleva la lucha del proletariado del plano

¹⁷⁹ Ibid., p. 114.

¹⁸⁰ HOWARTH, David. Hegemonía, subjetividad política y democracia radical. En: CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver (edts). Op.Cit., p. 317.

económico al plano político¹⁸¹. Para el proletariado esto significaba convertirse en la clase dirigente capaz de aglutinar a las fuerzas sociales de los explotados en el camino de liberación de la opresión capitalista. En Gramsci, indica Andersson, la lucha por la hegemonía se lleva del plano político al plano ético-cultural, para referirse al liderazgo intelectual y moral¹⁸². Este énfasis en el carácter cultural y ético del concepto, advierte Andersson, se produce en virtud de que Gramsci relaciona la hegemonía, ya no con una actividad propia del proletariado, sino con las estructuras del poder burgués. El poder burgués tiene un carácter dualista, se ejerce como dominación-coerción y como consentimiento o hegemonía, aquello que garantiza la estabilidad en el poder de la burguesía es que su poder no solo se ejerce como dominación y coerción, sino que opera hegemoníicamente a través del consentimiento voluntario de la clase dominada.

La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como dominio y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter incluso con la fuerza armada y es dirigente de los grupos afines y aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también dirigente. (...) debe haber una actividad hegemónica incluso antes de llegar al poder, no se tiene que contar sólo con la fuerza material que da el poder para ejercer una dirección eficaz¹⁸³.

Para Laclau y Mouffe el fenómeno del consentimiento popular descrito por Gramsci y la idea de un poder como consenso que no solo se establece entre aliados, sino entre fuerzas antagónicas para conformar una voluntad común, tiene repercusiones para entender, ya no la conformación de una clase dirigente, sino para explicar la lógica de constitución del espacio mismo de lo político. Por ello, es frecuente que Laclau equipare Hegemonía a lo político. ¿Por qué la hegemonía es clave para entender lo político? Con el concepto gramsciano se viene a confirmar el carácter abierto e indeterminado de lo social y de las identidades. En efecto, si lo político es un modo de institución de lo social en un

¹⁸¹ ANDERSON, Perri. Las antinomias de Antonio Gramsci. Barcelona: Editorial Fontamara, 1981

¹⁸² Ibid.

¹⁸³ GRAMSCI, Antonio; SACRISTAN, Manuel. Antonio Gramsci. Antología. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1978. p. 486

terreno contingente y limitado dada la imposibilidad de lograr fundamentos últimos, entonces, lo político solo puede opera bajo la lógica de la hegemonía, que es una lógica de formación de identidades y sujetos colectivos que no asfixia o niega el carácter contingente de lo social, sino que más bien funciona en virtud del antagonismo, de la inestabilidad, de la indecibilidad que surca cualquier intento de sociedad. En últimas la hegemonía es una lógica de la contingencia, de la incompletitud y de la falla constitutiva de lo social. Al menos por tres razones que ya se anunciaban en Gramsci, pero que Laclau y Mouffe traducen a su concepción discursiva de lo social: 1). La hegemonía alude al carácter relacional de las identidades. En Gramsci ya se anunciaba que la hegemonía es una relación o vínculo entre diferentes e incluso entre grupos antagónicos. Es posible lograr la hegemonía porque no se enfrentan dos bloques sociales perfectamente constituidos o cerrados en sí mismos, dominantes y dominados; sino más bien porque quien aspire a la hegemonía se ve obligado a desplazar o reconfigurar su identidad, a apropiarse y articular los elementos ideológicos de otros grupos sociales para ganar su adhesión y consenso. A su vez, quien es subordinado ve reconfigurada su identidad y subjetividad hasta el punto de convertir en suya la ideología de la clase dirigente. Sin embargo, 2.) La hegemonía es una lógica que no anula los antagonismos, ni la heterogeneidad social. El consentimiento hegemónico nunca llega a ser pleno, total y definitivo. Esto porque la hegemonía se conforma a través de la relación diferencial con algún otro, que tanto amenaza como inestabiliza el consenso logrado y 3) la hegemonía anuncia la única forma de universalidad que es posible en un campo de antagonismos, de heterogeneidad y de inestabilidad, ella es una universalidad concreta. Si no existen razones ultimas o fundamentos que sustenten formas de inteligibilidad social univocas y transparentes, como señala Mouffe, cualquier definición de la realidad que pueda ser aceptada por otros, no en virtud de la coerción o como resultado de una evidencia, tendrá que ser resultado de una particularidad que logre convertirse en el vehículo de los intereses de otros grupos¹⁸⁴. Si la hegemonía es la lógica por excelencia de lo político, será la lógica que explique la conformación de aquellos discursos que constituyen y articulan la conformación del sujeto político de la democracia: el pueblo. ¿Cómo funciona la hegemonía? Para Laclau y Mouffe será a través de una lógica de la diferencia y la equivalencia.

¹⁸⁴ MOUFFE, Chantal. Hegemonía, política e ideología. En: LABASTIDA, Julio (coord.) Hegemonía y alternativas políticas en América Latina. México: Siglo XXI Editores, 1985 p. 130.

A la luz de la lógica de la diferencia, según la entienden Laclau y Mouffe, por primera vez una identidad se establece por sus relaciones diferenciales. Para construir una relación diferencial se requiere cierta interioridad excluyente, es decir, toda diferencia requiere fijar unos límites con aquello que es ajeno. En ese sentido, toda identidad se fija en la relación nosotros/ellos. Pero una vez nos preguntamos qué hay más allá de esos límites nos encontraremos con otras diferencias; para no caer en una cadena de diferencias dispersas que perderían la totalización requerida por todo sistema de significación, se requiere un exterior constitutivo¹⁸⁵. La condición de posibilidad de un sistema de significación son sus límites, pero estos límites no pueden ser ellos mismos significados. El límite es un exterior constitutivo que no es significado, más bien se muestra como posibilidad de irrupción o subversión del sistema de significación, “Los límites de la significación solo pueden anunciarse a sí mismos como imposibilidad de realizar aquello que está en el interior de esos límites”¹⁸⁶. Los límites de un sistema relacional de diferencias pueden ser antagónicos, según se dijo; un límite antagónico es la imposibilidad realización plena.

Con el concepto derridiano de exterior constitutivo, Laclau y Mouffe muestran que toda identificación se produce por un acto de exclusión. La exclusión no puede adquirir un significado positivo y solo se presenta como pura negatividad, “(...) la pura amenaza que ese más allá le presenta al sistema, amenaza que a su vez, sin embargo, lo constituye”¹⁸⁷. Con la noción de exterior constitutivo, insisten Laclau y Mouffe en que la sociedad siempre instaura una totalización imposible que se fundan en una exclusión de algo ajeno al sistema de significación y que permanece como la posibilidad de subversión de un determinado orden. Como consecuencia, por la lógica de la diferencia, toda operación hegemónica traza una frontera antagónica que lo diferencia de otro exterior, pero constitutivo de su propia identidad. “una exclusión radical que es fundamento y condición de todas las diferencias”¹⁸⁸. En el caso del pueblo su exterior constitutivo es la élite.

¹⁸⁵ MOUFFE, Chantal. *The Democratic Paradox*. Op.Cit.,p 12.

¹⁸⁶ LACLAU, Ernesto. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel, 1996. p. 70.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 75.

Con la introducción del exterior constitutivo cada identidad queda sujeta a su relación diferencial con otras, pero a su vez cada identidad diferencial, en relación con el exterior constitutivo, se convierte en igual o indistinta en el sistema de significación. El exterior constitutivo impide la totalización imposible de la comunidad, en la que cada diferencia cuenta como diferencia en un sistema de significación no suturado, pero introduce la lógica de la equivalencia. En efecto, “El límite plantea la misma amenaza a todas las diferencias, hace a todas ellas equivalentes entre sí, intercambiables unas por otras en lo que concierne al límite”¹⁸⁹. Las identidades se convierten en equivalentes en tanto hacen parte de un mismo sistema marcado por algo más allá negativo. La tensión entre lógica de la diferencia y de la equivalencia es requerido por todo sistema de significación, como resultado, “Toda identidad estará constitutivamente dividida, será el punto de cruce entre una lógica de la diferencia y una lógica equivalencial”¹⁹⁰.

En el caso del pueblo, lo que garantiza la equivalencia no está dado por un colectivo previamente constituido, homogéneo y uniforme. Para Laclau, el punto equivalencial se establece a través de las demandas populares. Laclau acuña los términos, demandas democráticas y demandas populares¹⁹¹. Por las primeras se refiere a demandas sociales que encuentran una salida institucional, por ejemplo, demandas para recibir una cobertura adecuada de servicios básicos. Este tipo de demanda pueden ser aisladas y puntales; por tanto, el sistema institucional puede responder a ellas una a una. En cambio, las demandas populares surgen por un momento de ruptura o cortocircuito con las instituciones; sea porque no son capaces de cumplir con lo pactado socialmente, sea porque están apoderadas por poderes privados y no por el poder social. En todo caso, las instituciones dejan de generar convencimiento y se pone en cuestión su eficacia y sus posibilidades de responder a las demandas. En estos momentos de crisis institucional, las instituciones ya no pueden responder diferencialmente a las demandas, es decir, no pueden responder a cada una de ellas por separado¹⁹². Hay una pluralidad y agrupamiento de demandas que ya no puede ser satisfecha aisladamente.

¹⁸⁹ LACLAU, Ernesto. Sujeto de la política, política del sujeto. En: ARDIT, Benjamin. El reverso de la diferencia. Op.Cit., p. 130.

¹⁹⁰ Ibid.,p. 131.

¹⁹¹ Ibid.,p. 99 y 103.

¹⁹² LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op. Cit., p. 98.

En ese punto las demandas sociales adquieren su carácter popular, porque no consisten en peticiones concretas (*request*) sino en demandas sociales (*claims*), esto es, en cuestionamientos a todo el orden institucional¹⁹³. Una demanda democrática, como exigir una adecuada prestación de un servicio básico, puede convertirse en una *demanda popular* en un país en el que se presentan amplios sectores privados de servicios básicos y sin respuesta institucional. El reclamo por los derechos humanos puede convertirse en una demanda popular en contextos institucionales deficientes¹⁹⁴.

Las condiciones de emergencia de la demanda popular dependen de que se establezca entre ellas un vínculo que no está dado de facto. Con esto se quiere decir que las demandas son un *efecto discursivo*. Este vínculo no depende de la homogeneidad del contenido de las demandas sociales, pues esto significaría que los actores sociales tendrían que ponerse previamente de acuerdo sobre la causa, la naturaleza y sentido de la demanda. A su vez, esto implicaría que las demandas tienen alguna característica o rasgo positivo que las haría intrínsecamente compatibles o que existe una razón subyacente que posibilitaría la unión de unas demandas con otras y la exclusión de otras, pero, "(...) ninguna demanda social tiene como su destino manifiesto una forma *a priori* de inscripción"¹⁹⁵.

Tiene que producirse un proceso de articulación discursiva para que surja un vínculo entre *demandas* y *sujeto popular* que las represente. Este proceso de articulación discursiva es la *relación equivalencial*. La relación equivalencial se refiere a la operación de articulación o unión, en el caso del pueblo, de demandas populares. Esta relación no es producto de la semejanza de las demandas. Las demandas populares no hacen desaparecer la heterogeneidad o particularismo de los diversos actores sociales que entran en la *cadena equivalencial* para imponer una homogeneidad social como condición de constitución del sujeto popular. Si la particularidad y la heterogeneidad desaparecen no hay lugar para formar equivalencias, sino para la uniformidad. Más bien, señala Laclau, lo único

¹⁹³ Ibid., p.99.

¹⁹⁴ Ibid., p.215.

¹⁹⁵ LACLAU, Ernesto. Populismo ¿Qué nos dice el nombre? Op.Cit., p. 63.

en común entre demandas heterogéneas es la deficiencia, la ausencia de una totalidad y de una plenitud no lograda u obstaculizada, “En la relación equivalencial las demandas no comparten nada positivo, sólo el hecho de que todas ellas permanecen insatisfechas”¹⁹⁶. Por ejemplo, en las luchas sindicales de mediados de siglo XIX en Inglaterra, las luchas sindicales incorporaron luchas por la igualdad de la mujer; se conformó un socialismo feminista que no solo denunciaba los abusos de los patrones sino también de los maridos¹⁹⁷. No hay un vínculo natural o una razón a priori que explique cómo es posible encontrar puntos de encuentro entre la lucha sindical que se refiere a las condiciones labores y la lucha feminista que es una lucha por la igualdad entre hombres y mujeres, “La equivalencia elimina la separación entre demandas, pero no las demandas mismas”¹⁹⁸. Por efecto de constitución discursiva la explotación femenina empezó a significar explotación capitalista. Pese a que las luchas son distintas, cuando se articula discursivamente la experiencia de explotación, de una falla, de una privación, como común, se logra una relación equivalencial. Esta construcción discursiva produce, *puntos nodales*, afirma Laclau, que tanto las representa como las constituye. ¿Qué es el punto nodal?

*El punto nodal es un nombre por el que se autodefine y autoconstituye un sujeto colectivo en una relación equivalencial. En este punto es importante recordar la teoría performativa del nombrar. En el acto de nominación se logra una designación, pero también se autoconstituye una identidad. En el momento en que la experiencia de una falla, de una insatisfacción, de una demanda, se nombra y nos empezamos a entender a nosotros mismos bajo ese nombre que tanto nos constituye como nos expresa, en ese mismo momento el solo nombre toma la tarea de representar la totalidad. En otras palabras, en el nombrar ocurre un proceso de subjetivación o constitución de nosotros mismos que nos permite responder a la pregunta por quiénes somos. Es ahí que el *nombre de pueblo* funciona como *punto nodal* que expresa esa relación equivalencial de forma privilegiada, al decir de Laclau. Aunque no todas las demandas se expresen en términos populares, dado que una demanda puede hegemonizarse en otros términos, verbigracia ambientales, feministas, etc; hay en todas ellas un proceso de hegemonización, pues tanto establecen una frontera con algo otro que las antagoniza como una relación equivalencial de identificación. Pero también en*

¹⁹⁶ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op.Cit.,p. 125.

¹⁹⁷ PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio. Historia del feminismo. Madrid: La Catarata, 2011. p. 69

¹⁹⁸ LACLAU, Ernesto. Populismo ¿Qué nos dice el nombre? Op.Cit., p. 67.

todas ellas hay trazos de la demanda popular, si por esta entendemos una demanda de aquellos que están excluidos por el sistema, sea este sistema el patriarcal, el racial o el capitalista.

El *nombre* del pueblo como significante no tiene un correlato conceptual definido o correlato objetivo definido, como se mencionó anteriormente, “(...) la nominación no curre en un terreno transparente, sino irregular y opaco, donde el nombre siempre buscará en vano el concepto”¹⁹⁹. El nombre del pueblo no tiene un significado fijo, es un *significante vacío*. ¿Qué significa un *significante vacío*? Advierte Laclau que un significante vacío puede implicar dos cosas: una, que el significante es ambiguo, otra, que el significante es equívoco²⁰⁰. La equivocidad o la ambigüedad son fenómenos que surgen por la proliferación de significados. Los significantes vacíos no surgen por el exceso de significados, sino por la *imposibilidad de representar*²⁰¹. A riesgo de nombrar aquello irrepresentable que es la identidad ausente del sujeto, el significante vacío solo puede evocar esa ausencia de constitución total y definitiva. Laclau considera que el significante vacío no se explica por la ambigüedad o equivocidad, sino por catacresis. La catacresis es una figura retórica que se usa cuando no hay referencia literal. Por ejemplo, la expresión *las patas de la mesa* o *las alas del avión* son figuras catecréticas, en tanto que esta expresión metafórica, *patas de la mesa*, es imposible sustituirla por un sentido literal²⁰². Esta falta de literalidad puede obedecer a dos situaciones: una, a que hay una ausencia de nombre; dos, a que no existe una literalidad última a la que se pudiera reconducir la expresión metafórica²⁰³. Es en este último sentido que Laclau acuña el término *catecrético*. La constitución del significante pueblo implica un movimiento catecrético, porque el significante pueblo no remite a un fundamento objetivo o a una realidad constituida y tampoco a un significado fijo. El nombre del pueblo es una operación retórica del lenguaje para expresar una ausencia, una falla constitutiva de lo social que impide su estabilización y armonía.

¹⁹⁹ MARCHART, Oliver. In the Name of the People Populist Reason and the Subject of the Political. En: Diacritics. Autumn, 2005, vol. 35, no. 3, p. 2-19.

²⁰⁰ LACLAU, Ernesto. Emancipación y diferencia. Op.Cit., p. 70.

²⁰¹ GASHÉ, Rodolphe. ¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal. En: CRITCHLEY, Simon y Marchart, Oliver. Op.Cit., p. 42.

²⁰² LACLAU, Ernesto. Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva. En: Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática. Verano, 2003, año 3; No. 9

²⁰³ Ibid.

En suma, desde la perspectiva laclausiana, a la pregunta ¿qué es el pueblo?, ninguna realidad objetiva podrá dar respuesta. En lugar de cuestionar qué es el pueblo, que es una pregunta por la esencia o definición de algo, la propuesta laclausiana se desplaza a la pregunta, ¿cómo se constituye el pueblo?, que es una pregunta que revela su carácter productivo. Desde una perspectiva discursiva, el nombre de *pueblo*, tanto constituye como representa a sujetos colectivos que antes del acto de nominación no tienen una identidad asignada. Ahora bien, si el nombre del pueblo no es resultado de la asignación y tampoco se debe a descriptores fijos asociados al mismo, ¿entonces cómo se produce? Laclau explica su surgimiento bajo la lógica de la hegemonía, que es una relación de equivalencias y diferencias. En el caso del nombre *pueblo*, la cadena de equivalencia no se establece por ningún rasgo positivo compartido, sino por la ausencia, la falla, la insatisfacción. De allí que el nombre *pueblo*, sea como se ha venido diciendo, un significante vacío, tanto porque no tiene un significado fijo, como porque nombra esa ausencia o falla constitutiva.

En la imposibilidad de responder con certidumbre a la pregunta ¿quién es el pueblo? bien podría revelarse la insuficiencia del término para comprender los fenómenos políticos, pero esta no es la opción laclausiana. Al contrario, en la ausencia de una objetividad última que resuelva la pregunta, se encuentra la importancia política del *nombre* el pueblo, que tanto nombra un acto de identificación, como nombra el acto de instauración de un terreno de contestación y disputa. Un ejemplo de algunos episodios recientes de la vida política puede esclarecer esta *doble dimensión del nombre pueblo*. En recientes episodios políticos de Venezuela, la afirmación recurrente que aparece en boca de opositores y de oficialistas es su reclamo de actuar y hablar en nombre del pueblo. El presidente Nicolás Maduro justifica sus acciones represivas y violentas como una defensa del pueblo venezolano y su constitución. Mientras que el presidente de la Asamblea Nacional de Venezuela, Juan Guaidó, acusa a Nicolás Maduro de ser un usurpador del legítimo poder político del pueblo venezolano. Los opositores hacen un llamado al pueblo, a resistir, a salir a las calles y alzarse contra el gobierno. Mientras los oficialistas insisten en que el legítimo pueblo no es aquel que resiste en las calles, sino aquellos votantes del partido, aliados de élites y militares responsables de asegurar su propia permanencia en las instituciones estatales. ¿Quién es pueblo? Leído este problema desde la perspectiva laclausiana ¿quién está en lo correcto? Antes de abordar la cuestión sobre quién es el *legítimo* pueblo, tema que se discutirá más adelante, conviene observar en esta situación política el carácter *hegemónico* del nombre del pueblo.

En este caso, usar el nombre del pueblo en boca de dos contendores políticos, como son Maduro y Guaidó, no viene a confirmar una realidad objetiva que permitiera resolver la disputa sobre quién es el pueblo. Al contrario, el nombre del pueblo viene a convocar la conformación de sujetos políticos que no existen previamente. El *pueblo* no existe y es porque ese nombre no viene a significar una realidad hecha y acabada, que las multitudes de un bando y del otro, vitoreen ser el pueblo venezolano. El acto de nominación no viene a resolver el problema político, sino a instaurar la disputa o la lucha entre dos campos que dividen el espacio social: oficialistas y opositores. En la conformación de antagonismos bien podría darse la posibilidad del conflicto físico, de la anulación o eliminación del opositor. Como se observó en los actos represivos de los oficialistas. Pero la disputa también se libra en otros niveles, más exactamente, en el nivel de la lucha por la hegemonía ¿Qué está en juego en la lucha por la hegemonía? En la concepción gramsciana de hegemonía, advierte Laclau, ya se anunciaba que la hegemonía es un tipo de disputa que no consiste en el enfrentamiento de dos fuerzas brutas, sino en la disputa de fuerzas sociales que luchan por el liderazgo y consenso social. El acto fundamental de la institución de hegemonías es crear un terreno de disputa para cuestionar y contestar relaciones sociales, valores, sensibilidades, sentidos comunes que se encargan de estabilizar determinadas relaciones de poder. La conformación de hegemonías es a su vez conformación de *contrahegemonías*, estas hacen visible los límites de un orden social, mediante la disputa y contestación de los valores y los modos de identificación del poder hegemónico. En el caso venezolano observamos que la hegemonía chavista es disputada por opositores que le enrostran sus quiebres y falencias. Para ello los opositores movilizan el respaldo social y político de todos los excluidos y perseguidos, aglutinando así las fuerzas sociales, lo que les valió el reconocimiento internacional de Guaidó como legítimo presidente de Venezuela.

En la relación entre la conformación de hegemonías y el significativo pueblo se revela la relación entre sujeto popular, lo político y la democracia. Si *lo político* es una forma de instituir lo social en que se reactivan formas sedimentadas y normalizadas de poder; la constitución del sujeto popular es una forma de reactivación política privilegiada para abrir posibilidades políticas “es la construcción del pueblo el acto político *par excellence*”²⁰⁴. Esto, porque el nombre del pueblo es un significativo en torno al cual se articula un discurso de quienes

²⁰⁴ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op.Cit., p. 195.

cuestionan un poder hegemónico²⁰⁵. ¿Cuál es la tarea democrática? Dado que el pueblo es un discurso que articula unas alternativas políticas, entre otras; un proyecto de democracia radical tiene “(...) la función de emancipar un nombre de sus referencias conceptuales unívocas”²⁰⁶. La función de la democracia es hacer visible el carácter contingente de los significantes que articulan las identificaciones de los sujetos políticos. En otras palabras, consiste en sostener el carácter vacío de significantes como pueblo y de otros que son centrales, como son los significantes libertad, justicia, igualdad

Si el momento ético está esencialmente vinculado a la presencia de símbolos vacíos en la comunidad, la comunidad requiere una producción constata de esos símbolos para que una vida ética sea posible. Si la comunidad, además de eso, debe ser una comunidad democrática, todo gira alrededor de la posibilidad de mantener siempre abierto y, en última instancia, indecidió, el momento de articulación entre la particularidad del orden normativo y la universalidad del momento ético”²⁰⁷.

Para mantener este carácter vacío de los significantes es indispensable la conformación de hegemonías, esto es, la conformación de terrenos de disputa y contestación de formas sedimentadas y estabilizadas de algunos significantes políticos que sufren un cerramiento que impide a otras voces articular sus demandas e identificaciones bajo dichos significantes. Por poner un caso, significantes como igualdad, han sido negados por cuestiones raciales y de género a ciertos sujetos.

En suma, desde la perspectiva laclausiana, el poder constituyente o la voluntad popular, en lugar de expresar un consenso, como se puede encontrar en las teorías del contrato, es un terreno de confrontación o disputa hegemónica por definir su sentido. Es en virtud del carácter ambiguo, vacío y no determinado del nombre *pueblo* que es posible para otras voces sociales articular discursos alternativos sobre quién es el pueblo de la democracia “La construcción de un pueblo es la condición *sine qua non* del funcionamiento democrático”²⁰⁸. En este carácter abierto del significante pueblo encuentran las voces marginales la alternativa de disputar hegemonías responsables de su posición subalterna y oprimida. Como consecuencia, no hay consenso popular plenamente incluyente

²⁰⁵ ERREJÓN, Íñigo; MOUFFE, Chantal. Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia. Barcelona: Editorial Icaria, 2015.

²⁰⁶ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op.Cit; p. 140.

²⁰⁷ Ibid., p. 140.

²⁰⁸ Ibid., p. 213.

y universal. A lo sumo, el nombre del pueblo puede ser apropiado o articulado por un grupo particular que logra convertirse en el vehículo de otros intereses. Pero las articulaciones particulares son intentos limitados y susceptibles de contestación y enfrentamiento. En esta cualidad de la hegemonía, la democracia radical encuentra la posibilidad de su proyecto de radicalizar significantes que hasta ahora han sido exclusivos de ciertos grupos o élites.

3.4 **Populismo: pueblo constituyente y subversivo**

¿Cómo son las relaciones del pueblo con las instituciones o el poder constituido? Si en el capítulo anterior se afirmaba una relación de co-originalidad entre poder constituyente y poder constituido, en el caso del populismo hay una tensión entre estos dos poderes que termina por afirmar el carácter excesivo del pueblo y su resistencia a una completa institucionalización. En efecto, mientras la democracia deliberativa entiende que la praxis de autodeterminación ciudadana se institucionaliza a través de la práctica deliberativa; el populismo tiene a su base la conformación de hegemonías y contrahegemonías que surgen por demandas que desafían el orden social e institucional. Por ello, a diferencia del modelo deliberativo, no hay una continuidad entre la práctica ciudadana y su institucionalización en los espacios parlamentarios. Al contrario, el pueblo parte de una crisis, de una insatisfacción frente a los órdenes sociales y políticos existentes; exhibe un carácter claramente anti *estatu-quo*. De allí que tenga una aspiración de subvertir y no de solo de lograr un movimiento de inclusión de la voluntad soberana en los marcos políticos existentes, “Tenemos aquí las dos dimensiones que mencionamos anteriormente. Por un lado, el intento de ruptura con el *statu quo*, con el orden institucional precedente; por otro lado, el esfuerzo por constituir un orden allí donde había anomia y dislocación”²⁰⁹.

El momento político privilegiado de construcción del pueblo es el *populismo*. El populismo es un fenómeno político complejo, ambiguo y difuso²¹⁰. Por una parte, se asocia con una base social determinada, por ejemplo, con la nación, el

²⁰⁹ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op.Cit., p. 156.

²¹⁰ Ibid., p. 91.

proletariado o el campesinado. En otros intentos de definición, se vincula el populismo con contenidos ideológicos específicos²¹¹. En la misma medida, se considera que el populismo apela a las emociones y pasiones de las multitudes, hasta el punto de considerarlo una estrategia de manipulación del inconsciente de las masas²¹². Finalmente, un rasgo recurrente de las definiciones del populismo consiste en evocar la figura de un líder político dotado de extraordinarias dotes retóricas más que argumentativas²¹³. Estos rasgos adjudicados al populismo tienen como consecuencia que el populismo sea catalogado como un fenómeno ambiguo, no-político y pre-moderno, al menos, expresión de una clara inmadurez social²¹⁴. Como señala Laclau, es frecuente encontrar menciones a populismo de izquierda, de derecha, populismos campesinos, populismos políticos, populismos reaccionarios, entre otros²¹⁵. En estos intentos de clarificación conceptual, el populismo termina por reunir una gran cantidad de fenómenos sociales tan variados en sus características y contenidos ideológicos que no presenta ningún rasgo común como proyecto político. Precisamente por la vaguedad del concepto, el populismo parece un fenómeno arcaico o pre-moderno, pues frente a la reflexión política moderna que defiende la prioridad de formas políticas racionales y deliberativas, el populismo aparece como un fenómeno social de masas, sin proyecto político definido.

En estas múltiples formas comprender el populismo, como tendrá oportunidad de explicarse, es recurrente que el populismo se entienda como un fenómeno anti-institucional y antidemocrático. ¿el populismo laclausiano sufre del mismo déficit? Y en caso afirmativo ¿qué consecuencias se siguen para el proyecto democrático? Como afirman Franklin Ramírez y Soledad Stoless en su artículo, “El incómodo lugar de las instituciones en la «populismología» latinoamericana”,²¹⁶ las relaciones entre populismo e instituciones están marcadas por una mutua sospecha que impide comprender las posibilidades de su articulación. Por un lado, el populismo es visto como un riesgo para las instituciones democráticas. Como afirma Arditi, las promesas redentoras del

²¹¹ Ibid., p. 15-35.

²¹² Ibid.

²¹³ Ibid., p. 29

²¹⁴ VILLACAÑAS, José Luis. Populismo. Madrid: La Huerta Grande Editorial, 2015. (Edición Kindle) Posición 304.

²¹⁵ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op.Cit., p.17-18.

²¹⁶ GALLEGOS, Franklin Ramírez y STOESSEL, Soledad. El incómodo lugar de las instituciones en la “populismología” latinoamericana. En: Estudios Políticos. Enero, 2018, no. 52, p. 106-127.

populismo de salvar la democracia de sus propios errores y sus promesas de transformar la política habitual e instaurar un orden nuevo, pueden culminar fácilmente en un giro mesiánico en donde la confianza en las instituciones se convierta en una fe personalista en algunos movimientos o líderes populares que se presentan como depositarios de la verdadera voluntad del pueblo²¹⁷. En vía inversa, también es frecuente que las instituciones democráticas sean consideradas tóxicas para el movimiento popular; primero, porque neutralizan los antagonismos y el carácter subversivo de sus demandas; segundo, porque, una vez el populismo se estataliza, parece condenado a traicionar o desvirtuar los intereses del pueblo, en tanto se ve abocado a tomar decisiones entorno a diferentes tipos de proyectos políticos que no son prioritarios para el pueblo²¹⁸. A juicio de Ramírez y Stoless, de estas tensiones no se libra el populismo laclausiano, “Aunque se visualizan los dos planos constitutivos de lo político -el antagonismo y la institución precaria de lo social- la perspectiva laclausiana otorga, no solo primacía al primer plano, sino que apenas brinda pistas sobre la operación del populismo en su dinámica refundacional”²¹⁹.

En el caso del populismo laclausiano, el populismo es cierta lógica discursiva de constitución de las identidades que no es incompatible con otras lógicas políticas, menos aún con el Estado²²⁰. A juicio de Laclau, un buen ejemplo lo ofrecen los populismos en el gobierno en América Latina que se han expresado en el lenguaje estatalista de los derechos humanos, al respecto afirma Laclau, “En América Latina, por ejemplo, los movimientos populistas fueron esencialmente populismos de Estado, intentaban reforzar el rol del Estado central en su oposición a las oligarquías terratenientes”²²¹. En esta misma línea afirma Carlos Vila que en América Latina los populismos se caracterizan por estar en el gobierno. En los 50 y 60, estos gobiernos impulsaron procesos de incorporación de los sectores más vulnerables a las estructuras del poder político, con el propósito de maximizar la igualdad. Al respecto, son casos paradigmáticos los de

²¹⁷ ARDITI, Benjamin. El populismo como periferia interna de la democracia. En: PANIZZA, Francisco (ed.). El populismo como espejo de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.p. 126.

²¹⁸Cfr. GALLEGOS, Franklin Ramírez y STOESSEL, Soledad. Op.Cit., p. 120.

²¹⁹ Ibid., p. 117.

²²⁰ Cfr. LACLAU, Ernesto. Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento (entrevistado por Ricardo Camargo). En: Revista de ciencia política. 2009, vol.29, no. 3, p. 815 – 828.

²²¹ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op. Cit., p. 238.

Juan Domingo Perón, en Argentina; Getulio Vargas, en Brasil; Víctor Raúl Haya de la Torre, en Perú; José María Velasco Ibarra, en Ecuador; Jorge Eliécer Gaitán, en Colombia²²².

También para Valeria Coronel y Luciana Cadahía, debe destacarse la importante imbricación entre populismo y gobierno en el caso de América Latina. Especialmente, a juicio de las autoras mencionadas, se puede apreciar esta relación al interior del debate entre socialismo y populismo en la década de los 60 y 70 en el continente, “Alrededor de la cuestión del Estado girará, entonces, uno de los mayores desencuentros entre estas dos corrientes de pensamiento latinoamericano”²²³. En ambos casos, argumentan las mentadas autoras, tanto las corrientes socialistas como las populistas encontraron como factor de transformación y cambio social de los Estados oligárquicos el potencial emancipador de las fuerzas populares. Sin embargo, su distancia fundamental se gestaba entorno al lugar del Estado. Al respecto, afirman las autoras citadas, “Mientras el socialismo identificaba el Estado como la forma originaria de la dominación capitalista, el populismo hacía de la forma estatal un espacio para la irrupción plebeya y un instrumento de conquistas populares”²²⁴. El populismo fue juzgado por el socialismo latinoamericano como un esfuerzo de recomposición del Estado que había entregado las fuerzas populares a la enajenación estatal. Por su parte, el populismo latinoamericano encontraba en el Estado un factor democratizador fundamental. Como resultado de esta disputa, el populismo latinoamericano ha estado claramente relacionado con su institucionalización estatal, como lo demuestran otras olas de populismo en el gobierno, como son los populismos de los ochenta: Collor de Mello, en Brasil; Alberto Fujimori, en el Perú; Carlos Menem, en Argentina, y más recientemente, en el 2000, los populismos de Rafael Correa, en Ecuador; Evo Morales en Bolivia; Hugo Chávez, en Venezuela.

La cuestión entonces no es si el populismo puede ser compatible con lógicas institucionales, o si puede gobernar, pues hay múltiples manifestaciones de partidos y gobiernos populistas. Hay que preguntarse más bien, ¿qué tipo de

²²² Véase. VILIA, Carlos (ed). La democratización fundamental: el populismo en América Latina. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

²²³Cfr. CORONEL, Valeria y CADAHÍA, Luciana. Populismo republicano: más allá de «Estado versus pueblo». En: Nueva Sociedad. Enero-febrero, 2018, no 273, p. 72-82.

²²⁴ Ibid., p. 74

institucionalidad produce el populismo? Para algunos la respuesta estaría definida por su oposición a las instituciones democráticas. El populismo sería claramente iliberal y antidemocrático. En esta misma línea hay enfoques del populismo que sostienen que el populismo es contrario a la democracia constitucional, o al menos, sostiene una relación meramente oportunista con las constituciones²²⁵. A continuación, lejos de pretender una exploración enciclopédica sobre teorías del populismo, se discutirán tres concepciones básicas que explican esta oposición entre el populismo y las instituciones democrático-liberales.

¿Por qué el populismo aparece como contrario a la institucionalidad democrática? Vamos a explorar las siguientes tres posibles respuestas: Primera, el *enfoque ideacional*, que concibe el populismo como una ideología, una visión de mundo o un tipo de discurso que divide el campo social en dos grupos antagónicos: el pueblo y la élite²²⁶. Segunda, el populismo como *estrategia política*, que entiende el populismo como un estilo político, una forma de organización y liderazgo político básicamente centrado en una persona²²⁷. tercera, el populismo entendido como una *práctica sociocultural*, comprende el populismo como una práctica social que introduce la diferenciación los de arriba/los de abajo. A través de estos enfoques se insiste en la oposición entre el populismo y las instituciones democrático-liberales²²⁸.

El enfoque *ideacional*, según es definido por Cass Mudde, comprende el populismo como un conjunto de ideas sobre la sociedad dividida en dos grupos homogéneos antagónicos: el pueblo y la élite. A diferencia de la propuesta de Laclau, para este enfoque, el antagonismo está fundado en razones morales, más que políticas. Mientras el pueblo aparece revestido de pureza, autenticidad y desinterés, la élite es la antítesis del pueblo, un grupo esencialmente corrupto que traiciona los intereses de la voluntad popular. Al respecto, afirma Hawkins, “esto significa que el populismo es un discurso moral que no solo exalta la

²²⁵ MUDDE, Cas. Are populists friends or foes of constitutionalism? Oxford: The Foundation for Law, Justice and Society, 2013.

²²⁶ MUDDE, Cas; KALTWASSER, Cristóbal Rovira. Populism: A very short introduction. Oxford University Press, 2017.

²²⁷ WEYLAND, Kurt. Populism: A Political- Strategic Approach. In: KALTWASSER, Cristóbal Rovira, et al., eds. The Oxford handbook of populism. Oxford: Oxford University Press, 2017.

²²⁸ OSTIGUY, Pierre. A Socio-Cultural Approach. The Oxford Handbook of Populism. Op. Cit., p.73-101

soberanía popular, sino que entiende el campo político como una batalla cósmica entre el pueblo y la élite”²²⁹. En este enfoque ideacional el populismo no aparece ligado a un corpus ideológico claramente establecido; más bien, como lo reconoce el mismo Laclau, el populismo es flexible en términos ideológicos y por esto puede combinarse o articularse con discursos de distinto signo: discursos de derecha, de izquierda, étnicos o nacionalistas. La única distinción en términos ideológicos es la distinción pueblo-élite. Esta división maniquea, en tanto está basada en razones morales, tiene como efecto que el populismo sea esencialmente antipluralista, a diferencia de la democracia, pues mientras esta es pluralista en tanto reconoce y valora las múltiples voces sociales; el populismo sería, desde este enfoque, el esfuerzo por conformar solo dos bloques antagónicos homogéneos definidos por rasgos morales que se forman al margen del juego político.

Si bien en términos ideológicos el populismo es laxo, para el enfoque ideacional, sí se requieren unas ciertas condiciones contextuales y psicológicas que produzcan el antagonismo pueblo y élite. En relación con las condiciones contextuales, argumenta Hawkins, es indispensable una falla en el sistema representativo²³⁰. Al menos de dos tipos pueden ser estas fallas: en países con un bajo desarrollo económico, una de las fallas está relacionada con una corrupción generalizada, las élites aparecen favoreciendo los intereses particulares a expensas del gasto público. Segundo, en países más desarrollados, las fallas de representación surgen en virtud de partidos y élites políticas desconectados de sus votantes a los que no incluyen en la agenda pública²³¹. Por estas fallas de representación surge un rasgo indispensable del populismo: su exaltación de la voluntad popular. El populismo pretende restaurar la voz popular sin las mediaciones de los partidos o formas políticas tradicionales. Por esto es común que el discurso populista implique revelarse contra las instituciones, los partidos, las burocracias, por considerar estos espacios como los propios de las élites. Esta es una de las razones por las que, para el enfoque ideacional, el populismo tiende a ser antidemocrático y contribuye poco al establecimiento de instituciones, pues pretende establecer formas de democracia directa a través de estrategias plebiscitarias y referendistas.

²²⁹ HAWKINS, Kirk A., et al. (ed.). *The ideational approach to populism: Concept, theory, and analysis*. London: Routledge, 2018; p3.

²³⁰ HAWKINS, Kirk A., et al. (ed.). *The ideational approach to populism*. Op.Cit., p. 8

²³¹ Ibid.

Ahora bien, desde la orilla del populismo entendido como *estrategia política*, la situación descrita por el enfoque *ideacional* no parece muy diferente. De similar manera que en el enfoque ideacional, en este enfoque hay una visión básicamente antidemocrática del populismo. Para esta concepción, el populismo es concebido como una estrategia de actores políticos que buscan conquistar el poder. Insiste nuevamente en el carácter antiinstitucional del populismo, dado que destaca la importancia del liderazgo político, “La clara predominancia de un poderoso líder es la piedra angular del populismo”²³². El rasgo distintivo de la estrategia popular estaría en establecer un vínculo directo, sin mediación y no institucionalizado, entre el líder y sus seguidores. Para garantizar esta identificación, el líder popular recurre a varias estrategias, entre ellas: una comunicación directa con el pueblo, casi siempre usando un lenguaje y expresiones cercanos a las multitudes populares; la movilización del pueblo entorno a misiones heroicas y enemigos comunes; la constante crítica al *establishment*; muestras de su popularidad a través de *rankings* que evidencien el apoyo de las masas. Mientras en la democracia se concibe que el espectro social está dividido en individuos y grupos particulares con ciertos intereses, en el populismo se concibe la sociedad como la masa uniforme y homogénea del pueblo cuya voluntad puede ser representada cuasidirectamente por el líder. En esta visión, también resulta evidente la repulsión del populismo por la mediación impersonalizada de las instituciones.

Finalmente, el populismo concebido como *práctica sociocultural* entiende que el populismo se refiere a modos de relacionarse, de actuar y de identificarse²³³. Para esta perspectiva, la clave fundamental del populismo es producir un campo bidimensional: los de *arriba* y los de *abajo*. El axis abajo-arriba tiene relación con maneras de ser y actuar en política, con marcadores sociales que identifican a las personas. “Arriba y abajo no son por tanto cuestiones de estilo caprichosas o superficiales, sino conectadas profundamente con la historia de una sociedad en que existen diferencias de grupos, identidades y resentimientos. Implican diferentes criterios para enjuiciar qué candidato es preferible y moralmente aceptable”²³⁴. La primera dimensión del eje arriba/abajo es de tipo sociocultural. Este aspecto engloba maneras de actuar, vocabularios y gustos demostrados en público. Los de *arriba* se distinguen por el uso apropiado del lenguaje y las expresiones públicas, por un discurso desapasionado y racional. En cambio, los

²³² WEYLAND, Kurt. Populism: A Political- Strategic Approach. Op. Cit 78.

²³³ OSTIGUY, Pierre. A Sociocultural Approach. Op. Cit., p. 103.

²³⁴ Ibid., p. 103.

de abajo se distinguirían por usar un lenguaje popular y expresiones más coloquiales, además por recurrir a narrativas que movilizan los afectos. La segunda dimensión del eje arriba/abajo es más de tipo político-cultural, este aspecto implica formas de liderazgo y formas de decisión. Los de arriba apelan a procesos formales, impersonales, legalistas, institucionalmente mediados. La política desde “abajo” echa mano del liderazgo personalista. Desde este enfoque, la política liberal tiende a ser un modo de actuación propio de los de arriba, mientras que los de abajo depositan sus expectativas de cambio social en personas o líderes sociales y, por tanto, se muestran hostiles e indiferentes ante la arquitectura institucional liberal, “El populismo es un tipo de afirmación personal y colectiva narcisista”²³⁵.

En estos tres enfoques así revisados sucintamente: uno centrado en las ideas, otro en las estrategias políticas, en el tipo de relación política con el otro, el populismo es incompatible con las instituciones democráticas. Frente a instituciones neutrales, despersonalizadas, ajustadas a procedimientos y reguladas en sistemas de contrapesos, el populismo aparece como una política personalista, inmediata, decisionista y antagonista. En las antípodas de la política, populismo y democracia, parecen irreconciliables hasta el punto de que un compromiso con las instituciones democráticas implica una renuncia al populismo. ¿Es el populismo opuesto a las instituciones democráticas? ¿Cuál es la postura del populismo laclausiano?

En la propuesta de Laclau el populismo es una *lógica discursiva de formación* de identificaciones políticas que dividen el campo social en dos bloques la élite y el pueblo. Esta propuesta implica tres desplazamientos en la forma en que habitualmente se piensa el populismo: 1). El populismo no es asumido desde sus contenidos ideológicos, sino como proceso puramente formal de constitución de lo político. 2). Los campos de división no están asociados a bases sociales específicas, o características demográficas específicas, como se dijo son significantes que articulan distintos tipos de demandas.

El populismo como lógica discursiva independiente de una ideología o de sujetos concretos, es para Laclau un concepto meramente formal, “Como hemos visto,

²³⁵ Ibid.,p. 111

el concepto de populismo que estoy proponiendo es estrictamente formal, ya que todos sus rasgos definitorios están relacionados exclusivamente a un modo de articulación específico -la prevalencia de la lógica equivalencial sobre la lógica de la diferencia- independientemente de los contenidos reales que se articulan”²³⁶. Esta propuesta despersonaliza el populismo que, como definen los enfoques sobre el populismo estudiados anteriormente, es considerado una experiencia política ligada a la presencia del líder carismático.

Igualmente, el enfoque formal laclausiano libera al populismo de su carácter sustantivo-moral. Como se dijo, en las teorías sobre el populismo frecuentemente la distinción fundamental entre el pueblo y las élites es vista más como una distinción de tipo moral²³⁷. Las élites se distinguen por un carácter moral corrupto que desvirtúa los intereses del pueblo, cuando no atenta intencionalmente contra éste²³⁸. Mientras el pueblo aparece dotado de una pureza que lo hace depositario de una legitimidad superior²³⁹.

Para Laclau el pueblo no está dotado de virtudes morales extraordinarias por ser expresión de las clases poco privilegiadas, la nación o los partidos de izquierda. El populismo es para Laclau un significante que puede trazar unas fronteras políticas en torno a significantes como *la izquierda, los desde abajo, las víctimas*, por mencionar algunos ejemplos. Las fronteras no se trazan en virtud de las características morales de las partes involucradas, sino en virtud de la articulación equivalencial de demandas que claman renegociar un desbalance de poder que, en un contexto neoliberal como el nuestro, puede estar en manos de unas élites o castas políticas, sociales o económicas.

Sería fácil concluir que se necesitan robustas instituciones y una sólida administración estatal para evitar el agrupamiento de demandas y la conformación populista. Desde esta perspectiva se concluiría que el populismo es una práctica política propia de los Estados fallidos y una estrategia transitoria

²³⁶LACLAU, Ernesto. Populismo ¿qué nos dice el nombre? En: PANIZZA Francisco (Comp). El populismo como espejo de la democracia. Op.Cit.,p. p. 65.

²³⁷ MUDDE, Cas; KALTWASSER and Cristóbal Rovira. Populism: A very short introduction. Op.Cit.,. p. 9.

²³⁸ Ibd., p.12.

²³⁹ Ibi., p.16.

para normalizar un Estado. Pero para Laclau el populismo no es una expresión fugaz producto del atraso o inmadurez de los Estados. El momento populista es el momento político por excelencia, porque es gracias a esta conformación y agrupamiento de demandas que surgen desafíos al orden social instituido; renegociaciones por el sentido o instauración de nuevos marcos discursivos en que se puedan redefinir las relaciones sociales. Sin estos momentos de *dislocación* de lo social, solo quedaría la pura administración estatal de los asuntos sociales. Al final, esto tendría como efecto la fosilización de las instituciones y del sistema social, pues todo cambio, sea democrático o no, exigen momentos de interrupción o *dislocación* de hegemonías que permanecen sedimentadas o incuestionadas²⁴⁰.

Si en la democracia aceptamos esos momentos políticos de reactivación de lo social, entonces el populismo no es antidemocrático. En esos momentos políticos, como el populismo, se mantienen en la tensión entre un momento *subversivo* y un momento *instituyente*. En efecto, antes del momento constituyente, el populismo describe la relación paralela entre un momento *subversivo* y un momento *instituyente*, “el populismo se presenta a sí mismo como subversivo del estado de cosas existente y también como el punto de partida de una reconstrucción más o menos radical de un nuevo orden una vez el anterior se ha debilitado”²⁴¹. Por el subversivo, se impugnan significantes y hegemonías institucionalizadas a través de la formación de antagonismos que, como se dijo, conforman la división dicotómica entre un todo que pretende abarca la totalidad social y una parte exterior a ese todo que cuestiona todo intento de totalización estable y definitiva. El carácter subversivo del pueblo consiste en la articulación de demandas frente ciertas hegemonías que pretenden representar lo social; como afirma Ramírez, “ningún orden hegemónico es necesario, pero, una vez formado, crea un espacio de necesidad: su necesidad es a posteriori. Todo orden hegemónico, como un orden institucionalizado, busca hacer de las fuerzas sociales partes de un mismo todo”²⁴². Pese a la indeterminación de lo social, la tendencia a estabilizar y sedimentar ciertos modos de objetividad social, dotan de cierta normalidad a relaciones que pueden resultar opresivas. El pueblo

²⁴⁰ CASTRO Orellana, Rodrigo. Poshegemonía. (Versión Kindle) posición. 676.

²⁴¹ LACLAU, Ernesto. La razón populista. Op.Cit., p. 221.

²⁴² RAMÍREZ, Carlos A. ¿Posfundacionalismo o consumación de la metafísica?: La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. En: Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía. Abril, 2013, vol. 62, no 151, p. 14.

surge como reactivación de lo político contestando y subvirtiendo hegemonías establecidas, como se dijo, especialmente la hegemonía de las élites que monopolizan la representación de lo social.

¿La disputa popular contra las *élites* implica un rechazo a las instituciones y al estado? Como señala Mouffe, frente al Estado, “Están los que lo ven como una institución neutral que no requiere de ninguna modificación y los que lo conciben como pura forma de dominación que hay que destruir. Son realmente pocos los que reconocen que se trata de un campo de lucha en el cual hay que involucrarse para transformarlo profundamente y ponerlo al servicio de las fuerzas populares”²⁴³. En algunos discursos populistas se ha asimilado el Estado al capitalismo, en tanto las instituciones estatales han sido puestas al servicio de unos privilegios e intereses corporativos y financieros. Pero el Estado de Derecho no puede ser equiparado al capitalismo, más bien el Estado de Derecho ve frustrado sus principios por las dinámicas del primero. Reconocer esta diferencia, sin embargo, no significa que el Estado sea un espacio neutro e impersonal. Las instituciones son espacios de litigio. ¿De qué tipo son las instituciones democráticas? Cuando se habla de instituciones democráticas generalmente la tendencia es a definir las como un sistema de reglas, normas y derechos que garantizan la libertad personal, civil y política. La libertad entendida no solo en términos negativos, sino en términos positivos de participación y autodeterminación política, requiere unas adecuadas condiciones para que cada individuo exprese sus preferencias. Es lo que Robert Dahl denomina un sistema democrático poliárquico²⁴⁴. En la poliarquía se garantizan unas condiciones institucionales para asegurar la igual autodeterminación y participación de los ciudadanos; entre ellas: el sufragio libre, el sistema de partidos, un orden constitucional de derechos fundamentales, la división de poderes, mecanismos para conocer y expresar opiniones, entre otros.

Ahora bien, tendremos que preguntarnos si las instituciones poliárquicas son estructuras vacías y despersonalizadas. Este conjunto de instituciones básicas no solo son regulaciones meramente formales independientes de la vida política, sino que generan y se apoyan en una pluralidad de fuerzas políticas que actúan

²⁴³Ibid., p. p. 68.

²⁴⁴ Cfr.DAHL, Robert and Julia Moreno San Martín. La poliarquía: participación y oposición. Madrid: Tecnos, 1997.

e influyen en ellas. Como asiente Jeffrey Green, la democracia liberal no puede ser despersonalizada, sino que más bien se encarga de producir liderazgos y tipos de audiencias o públicos²⁴⁵. Por ejemplo, el sistema de representantes electos depende de los liderazgos y las asociaciones sociales, como los movimientos o los partidos, entre otros. Estas instancias se encargan de producir identificaciones, afectos y modos de despertar el apoyo popular, sin los cuales no pueden funcionar. La movilización popular es indispensable para ganar adhesión y apoyo político. El aspecto decisional tampoco queda al margen en los parlamentos y en las instancias legislativas en donde tiene lugar la disputa por determinar una agenda pública que es promovida por ciertos actores sociales y económicos que tratan de conformar hegemonías. También en las instancias judiciales, por ejemplo, aquellas encargadas de velar por la Constitución, se involucran modos de interpretación de la Carta de Derechos que están ancladas en determinadas formaciones hegemónicas, tanto para ampliar como para restringir derechos. Las instituciones liberales son espacios de decisión y de litigio de fuerzas políticas que ponen en juego proyectos hegemónicos de diferente signo.

Al respecto, Mouffe propone la expresión, “modo de inscripción”, para referirse a que las instituciones liberales están ancladas en la conformación y disputa de proyectos hegemónicos, “Tal distinción es crucial para la política democrática, dado que revela la variedad de formas hegemónicas compatibles con una forma de sociedad democrática, esto nos ayuda a visualizar la diferencia entre una transformación hegemónica y una ruptura revolucionaria”²⁴⁶. La inscripción se refiere al modo en que ciertas hegemonías se vuelven determinantes para interpretar y determinar los principios ético-políticos que son fuente de legitimidad de las instituciones estatales. Las instituciones estatales, como las liberales, pueden estar animadas por unos principios ético-políticos de igualdad y libertad, pero dichos valores pueden ser interpretados y negociados a través de formaciones hegemónicas patriarcales, raciales, eurocéntricas o neoliberales que pueden llegar a estabilizar relaciones de poder opresivas. Como resultado, un orden político puede tener los ropajes de un Estado de Derecho, liberal y democrático, pero en la práctica sostener formas de opresión que escamotean el estatus igualitario de los ciudadanos. Por ejemplo, en las luchas LGTBI por la

²⁴⁵ Cfr. GREEN, Jeffrey Edward. *The eyes of the people: democracy in an age of spectatorship*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 2010.p. 141.

²⁴⁶ MOUFFE, Chantal. *Left Populism*. Londres: Verso, 2018, p. 37.

adopción homoparental, se puede registrar la diferencia existente entre afirmar como principio ético-político la igualdad de estatus de todos los ciudadanos, pero bajo el dominio de una hegemonía heteropatriarcal que se encarga de interpretar de un determinado modo la institución social llamada familia. Las Constituciones y los derechos fundamentales son espacios de lucha social, más que principios ético-políticos estáticos. Gracias a esta cualidad suceden ampliaciones y reformulaciones exigidas por aquella parte social en principio excluida.

Entender las instituciones democrático como espacios de litigio político en donde se disputan proyectos hegemónicos permite comprender la relación entre instituciones y populismos. Contraria a una visión de las instituciones liberales como instancias de neutralización y anulación del antagonismo social, en donde los actores políticos con intereses individuales esgrimen razones ajustadas a las reglas de juego político liberal; una visión menos desencarnada de las instituciones las reconoce como espacios de lucha hegemónica. ¿Qué significa esto? Pues que son justamente las instituciones los espacios en donde ocurre el litigio sobre formas de constitución de lo político. Entender el carácter hegemónico de estas instituciones significa aceptar que no hay en ellas un fundamento último ni racional ni divino que impida disputarlas. Como el caso de nuestro ejemplo, las demandas por la adopción homoparental son posibles porque se comprende el carácter hegemónico de los tribunales y las cortes. La ampliación de las instituciones liberales, como es el caso del sufragio o de la carta de derechos, son resultado de estas disputas hegemónicas. ¿Pueden realizar sus fines las instituciones liberales al margen de la disputa y el antagonismo social? Si las instituciones liberales están al servicio de la ampliación de derechos y la participación pública, entonces tendrán que hacer visible institucionalmente el antagonismo social y la disputa entre proyectos hegemónicos. Hacer visible el antagonismo a través de parlamentos, sistemas de partidos o sistemas de representación, es la forma en que aquella parte excluida del *demos* ha podido recomponer el espacio político. Esta partición antagonista del campo político entre un todo que aspira a representar lo social y una parte que demanda recomponer el orden social, es un motor importante de transformación de las instituciones.

Por esta razón, si se teme que los populismos introduzcan una polarización o dicotomía que perturbe el funcionamiento de las instituciones, habría que preguntarse si dicha tensión no habita ya en el seno de las instituciones

democráticas. En la democracia, especialmente en las instancias de participación y representación, es inherente la tensión entre el todo y la parte; entre un todo que se considera el representante legítimo de una comunidad y una parte que disputa la recomposición de ese espacio comunitario. Esta relación dicotómica es imposible de eliminar sin con ello eliminar la política misma. Negar esta tensión significaría afirmar la plena representación y la unificación de lo social. La partición del campo político no es producto de los excesos del populismo, sino más bien un elemento constitutivo de lo político por el que se evita su clausura o cierre. El populismo con su dicotomía entre *plebs* y *populus* es una de las formas en que se hace visible el carácter partidario de lo político. Como afirma Aboy Carlés, “El populismo es una forma específica de negociar la tensión irresoluble entre una ruptura fundacional y la aspiración a representar al conjunto de la comunidad”²⁴⁷. No se trata de destruir el Estado, sino más bien se trata de sostener una lucha para producir contrapoderes fuera y dentro del Estado que disputen las inscripciones hegemónicas que intentan adueñarse o concentrar las herramientas del Estado de Derecho para su propio provecho.

A este momento subversivo y litigioso del populismo le sigue el momento instituyente. El populismo apunta a la instalación de una nueva hegemonía. ¿Significa que la hegemonía popular logra reconciliar las aspiraciones sociales? Como se afirmó, la hegemonía triunfa cuando logra efectos universalizantes, esto es, cuando se convierte en el vehículo de demandas heterogéneas. Este momento de universalidad no logra expulsar las diferencias y tampoco evita que se conformen nuevos terrenos de disputa. Hay un exceso de lo social que impide su total institucionalización y que vuelve inestable también a las hegemonías populares, “las articulaciones político- hegemónicas siempre se puedan cambiar como fuente de esperanza y militancia”²⁴⁸. ¿Por qué no puede dominarse o neutralizarse este exceso social que se manifiesta en los populismos y en otros discursos sociales? Primero, porque no existe un orden social e institucional sin exclusiones y esta exclusión, que tanto diferencia como autodefine, amenaza con irrumpir y desplazar el orden existente creando terrenos de disputa y litigio. Segundo, porque este exceso social irrepresentable no puede ser anticipado. Hay una radical indeterminación sobre dónde y cómo emergerán nuevas

²⁴⁷ ABOY CARLÉS Gerardo. Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. En: Pensamiento plural. 2010, no. 7, p. 28.

²⁴⁸ . LACLAU, Ernesto. Estructura, historia y lo político. En: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda. México: Fondo de Cultura económica, 2003, p.189.

demandas porque estas no son un a priori político, sino más bien resultado de lógicas relacionales de conformación de identidades. En este orden de ideas, ningún orden jurídico-político puede recoger todas las demandas porque estas son más bien resultado de la conformación discursiva de identidades y estas no están dadas.

En conclusión, para el populismo la relación entre poder constituyente, como significativo vacío y poder constituido está marcada por una tensión que no logra resolverse, aun cuando el populismo logre tomar el poder. El populismo no está en contra de las instituciones, pero las asume como terrenos de litigio que tiende a cuestionarlas y reinventarlas. Las instituciones no pueden normalizar e institucionalizar este momento de reactivación, porque es un exceso que acompaña a cualquier intento de orden social, en tanto no es posible la plena unidad y representación de las demandas sociales. La demanda que es la lógica que acompaña la conformación populista, muestra este rasgo insatisfecho, fallido, esta ausencia de plenitud que no puede ser expulsada de la democracia y la desafía a encontrar nuevas alternativas políticas. El populismo hace visible la contingencia y límite de las formas institucionales de la democracia, a su vez que exige reinventarlas. Sin embargo, no resulta claro en qué dirección ¿Puede el populismo garantizar resultados democráticos? El triunfo de hegemonías democráticas no puede asegurarse acudiendo a un recurso moral o racional trascendente que defina la disputa política a favor del contrincante más razonable o ético. Los terrenos de confrontación hegemónica pueden tener como resultado hegemonías de signo anti-democrático. ¿Podemos entender la democracia más que como un significativo disputado entre fuerzas hegemónicas contrarias? Desde el populismo laclausiano el pueblo como significativo de una lucha por el sentido del *demos* tiene un lugar fundamental en la reactivación de lo político creando terrenos de antagonismo y disputa, pero son imprevisibles sus resultados. La pregunta por ¿quién es el pueblo legítimo? Abre posibilidades políticas a quienes han sido privados de ser escuchados, pero también abre posibilidades políticas para articular el populismo en términos perjudiciales para la democracia. ¿Puede la democracia disputar sus significantes sin límites?

3.5. A modo de conclusión: Mantener vacío el significante pueblo

Para la democracia radical, la voluntad popular, más que remitir a la voluntad de un sujeto colectivo, se convierte en un significante por el que se nombra esa imposibilidad de constitución plena y final de lo social. El *nombre* pueblo es un significante que hace visible el carácter limitado y contingente de las formas en que se constituye aquel “Nosotros” de la democracia que, sin importar el procedimiento de su constitución, estará marcado por exclusiones. Para la democracia radical el pueblo como significante vacío más que consistir en un hecho sociológico dado, constituye una tarea política, pues producir vaciamiento de significantes democráticos, como pueblo, igualdad y libertad es la forma en que se disputan y reconfiguran relaciones de poder. Esta disputa de significantes ocurre como una lucha por la hegemonía, que es una lucha por establecer otro tipo de consenso, de relaciones y de identificaciones. A diferencia de la democracia deliberativa, para la democracia radical tiene un rol fundamental la constitución discursiva de las identificaciones. En efecto, disputar un poder hegemónico que articula de una determinada manera el significante pueblo requiere modificar y desplazar las identificaciones, esto porque los significantes están atados a nuestra psique y a nuestras emociones. La disputa de significantes no es solo argumentativa, sino que se juega en el nivel de la reconfiguración de las subjetividades bajo aquella lógica de la relación equivalencial y diferencial.

En la relación con el poder constituido, con el poder de las instituciones, el pueblo permanece como un exceso que no puede ser institucionalizado porque su reactivación se hace en nombre del carácter fallido del orden instituido. Este carácter excesivo del pueblo hace que entre poder constituyente y poder constituido habite una tensión insoluble.

4. PODER CONSTITUYENTE CONTRAHEGEMÓNICO, PLEBEYO Y REPUBLICANO

Después de abordar las perspectivas deliberativa y populista, en este capítulo se hará un balance de las virtudes y déficits de las dos propuestas con el propósito de plantear una alternativa en una redefinición republicana y plebeya de la contrahegemonía popular. De manera sintética, las críticas que se endilgan a la democracia deliberativa se dirigen a que, en su esfuerzo de institucionalización y procedimentalización de los circuitos comunicativos de los ciudadanos, neutraliza los antagonismos y termina por adoptar un modelo de política consensual que desconoce que las lógicas institucionales no son espacios neutrales de poder social. Por su parte, en el populismo laclausiano se destaca el carácter subversivo del significante pueblo, determinante para crear aperturas políticas, pero se considera que deja sin resolver a través de qué demandas se puede ampliar el espectro de derechos democráticos, ¿qué herramientas nos ofrece el populismo laclausiano para poder diferenciar entre un populismo progresista y emancipador, de un populismo reaccionario que clama por la unidad y homogeneidad del “verdadero” pueblo? Al respecto, la única pista que ofrece Laclau es el carácter plebeyo del populismo; los populismos surgen de la *plebs*, de los *oprimidos* o las *víctimas*. Sin embargo, esta distinción *plebeya* resulta insuficiente para trazar una diferencia entre proyectos políticos de distinto signo, en especial en nuestra época en la que proliferan los populismos de derecha autoproclamándose como la voz del pueblo oprimido. Para la muestra están los discursos de la excandidata a la presidencia francesa, Marine Le Pen, quien, en la campaña electoral del 2017, bajo el lema, “La candidata de la Francia del pueblo”, afirmaba en sus discursos que “La inmigración masiva es una forma de opresión”²⁴⁹ contra el pueblo francés, intimidado por el poder de los grupos fundamentalistas islámicos.

Los populismos de derecha se autoproclaman el pueblo oprimido, con la esperanza de conservar sus privilegios y poderes. Como consecuencia, los límites entre populismos de izquierda y de derecha se tornan borrosos. Incluso, afirma Mouffe, no podemos suponer que las demandas de los movimientos

²⁴⁹ Marine Le Pen refuerza su discurso antiinmigración en campaña electoral. Véase: La Nación, Abril, 2017. Recuperado de: <https://www.nacion.com/el-mundo/terrorismo/marine-le-pen-refuerza-su-discurso-antiinmigracion-en-campana-electoral/YBY63TX3CNALJJIJEG2YTC5HG6E/story/>

populares de derecha son menos democráticas que las demandas del populismo de izquierda. Los partidos populistas de derecha reúnen la gran clase media que ha visto reducidas sus posibilidades de acceder a ciertos bienes esenciales, como la educación, la vivienda o el trabajo. Por eso juzga Mouffe, “(...) las demandas articuladas por los partidos populistas de derecha son demandas democráticas (...) Muchas de estas demandas provienen de grupos donde están los grandes perdedores de la globalización neoliberal”²⁵⁰.

¿Bajo qué criterios cabe redefinir el poder popular? En este capítulo se propone la construcción de un poder constituyente contrahegemónico, plebeyo y republicano. Esta propuesta adopta un enfoque performativo del poder constituyente, en línea con el sostenido también por el enfoque deliberativo y radical de la democracia. Esto es, entender el poder constituyente como una práctica de autoconstitución del *Nosotros* democrático que, tanto produce formas de autoentendimiento, como instituye significantes que articulan y organizan prácticas democráticas. A diferencia del imaginario del contrato social, con el que se inició esta investigación, en estas dos propuestas se asume que la democracia no es una práctica que requiera presuponer un sujeto plenamente constituido cuya voluntad unitaria y bien intencionada funcione como fuente prepolítica de legitimidad. El sujeto democrático no es un presupuesto, sino un efecto de ciertas prácticas discursivas. Para nuestro caso, de construcción de contrahegemonías plebeyas y republicanas.

Ahora bien, frente a las relaciones entre poder constituyente y poder constituido, en este apartado se destaca la posición defendida por el populismo laclausiano, en la que se reconoce que el pueblo se presenta como un exceso que se resiste a su plena institucionalización en los procedimientos y mecanismos del régimen democrático. Sin embargo, la propuesta no se asume sin reparos. Esta tensión no puede conllevar la renuncia del *demos* a gobernar. Si este llega a ser el caso, la tensión entre poder constituido y poder constituyente, que hemos afirmado como necesaria, termina por ser impracticable si se sustituye el poder constituido por la validez fáctica de la contrahegemonía popular. En lugar de una contrahegemonía popular a secas, en este capítulo, se propone inscribir la contrahegemonía popular *en el republicanismo plebeyo*, ¿esto qué significa?

²⁵⁰ MOUFFE, Chantal. *Left Populism*. Op.Cit., p 22.

Se trata de la construcción de contrahegemonías que son producidas en la relación equivalencial de demandas populares. Este momento de relación equivalencial es fundamental para la construcción de contrahegemonías que relacionan demandas aisladas en proyectos políticos que aspiran a subvertir órdenes opresivos o injustos. Ahora bien, no cualquier tipo de demanda tendrá resultados democráticos y es por esta razón que la política popular requiere inscribirse bajo los presupuestos republicanos de la igual-libertad de todos. En otras palabras, el poder popular es producido en la articulación del descontento, pero de aquel que hace visible la ausencia de la igual-libertad. De esta manera, las conquistas históricas de igualdad y libertad proclamadas en las *Cartas de Derechos Humanos* se convierten en los catalizadores de las luchas sociales para conservar la dirección democrática de la política plebeya. Pero a su vez esta política republicana de igual libertad requiere una inscripción plebeya para no deseembocar en un universalismo abstracto o meramente formal. El principio republicano de igual libertad producido y apropiado *desde abajo*, en la experiencia plebeya, no como un mero instrumento de reivindicaciones, sino como un discurso contrahegemónico que apunta a la transformación de hegemonías opresivas.

En el trasfondo de esta discusión sobre la importancia de un poder constituyente que, en relación equivalencial de demandas, ponga a circular contrahegemonías, está la aspiración a subvertir, en especial, la hegemonía neoliberal ¿Por qué la hegemonía neoliberal es el principal oponente de una política plebeya republicana y no las instituciones o los estados? El neoliberalismo es el contexto ineludible en el que tenemos que situar cualquier redefinición del poder constituyente porque, justamente bajo sus efectos antidemocráticos, la soberanía popular ha visto obstaculizadas sus posibilidades de constituirse y de intervenir políticamente. El principal oponente del poder popular no es el Estado, como sostenían ciertos populismos; hoy asistimos a una inversión del tablero político. Por un lado, como afirma Fernández Lira, la primera inversión del tablero político está en que hoy es el neoliberalismo y no los movimientos populares, los verdaderos movimientos *antiestablishment* o anti-institucionales de nuestra época²⁵¹. En efecto, mientras el discurso *antiestablishment* caracterizaba al populismo de décadas pasadas, hoy es más frecuente la aparición de

²⁵¹ FERNÁNDEZ LIRA, Carlos. En defensa del populismo. Madrid: Catarata, 2016.p. 96.

movimientos populares que, en lugar de clamar por otro tipo de instituciones democráticas, exigen el cumplimiento de las promesas del Estado constitucional de Derecho. En cambio, son las grandes corporaciones y capitales los que se convierten en poderosos oponentes de los Estados, pues son aquéllos los que están dispuestos a minar las posibilidades estatales para responder por el bienestar de sus ciudadanos. A la par, la hegemonía neoliberal también se encarga de convertir a los ciudadanos en consumidores, en hacer de la política en un espectáculo, en fin, en minar las posibilidades de articulación entre demandas sociales. En últimas, de dominar el sentido común que solo entiende y opera bajo valores económicos de eficacia, productividad, de crecimiento y no bajo valores democráticos de igualdad, equidad, libertad y solidaridad. Bajo esta economización de la vida política, se entroniza otra inversión del tablero político la cual debe ser asumida con la mayor precaución en el discurso popular. Se trata de la ascendente presencia de los populismos de derecha y los neofascismos que, como afirma Santiago Castro- Gómez, claman por ocupar el lugar del pueblo oprimido y con ello están monopolizando la función de construir el pueblo²⁵². En otras palabras, vivimos un momento populista, pero cada vez es más frecuente que el populismo de derecha articule sus demandas bajo el mismo lenguaje que antaño usaba el populismo de izquierda. Esta inversión tiene sentido bajo una hegemonía neoliberal que refuerza los valores de productividad, acumulación, crecimiento, competitividad, entre otros.

En este escenario, una contrahegemonía popular a secas no nos ofrece un derrotero político en orden a combatir las fuerzas neoliberales, pues ahora son las élites las que reclaman ocupar el lugar del pueblo. En este panorama, ¿qué posibilidades ofrece una contrahegemonía plebeya y republicana? Primero, esta insiste en la importancia política de autoconstitución del pueblo. Construir el pueblo es una tarea democrática central en una época neoliberal que se encarga de reforzar la existencia de personas privadas, consumidores, emprendedores y no de sujetos políticos vinculados con una vida en común. Esta tarea democrática pasa por la construcción de contrahegemonías en las que se producen relaciones equivalenciales entre demandas por las que se *nombran* los antagonismos y por las que se *autoconstituyen* los sujetos políticos. Segundo, asume como catalizadores de la relación equivalencial de demandas, la igual-libertad. Por

²⁵² CASTRO-GÓMEZ, Santiago. El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno. Bogotá: Editorial javeriana, 2019. p. 198.

último, toma la forma de un “*Ecosistema contrahegemónico*”²⁵³; esto es, según ratifican Nick Srnicek y Alex Williams, alienta construcción de contrahegemonías que tienen lugar en las instituciones estatales, en la producción del derecho, en organización de movimientos sociales y civiles, en las organizaciones de intelectuales, en los medios de comunicación, en la circulación de nuevos símbolos y narrativas. Un *Ecosistema contrahegemónico* tiene como finalidad instaurar un nuevo sentido común, un nuevo consenso. Ello implica que las contrahegemonías asumen distintos tipos de organización social a través de diferentes prácticas discursivas y no discursivas.

En este apartado, primero se hará un balance entre las dos propuestas abordadas en los capítulos anteriores. Si bien se opta por privilegiar el momento populista se mostrarán algunos de sus déficits, en particular cuando nos enfrentamos a los retos de un contexto neoliberal y posdemocrático. A la luz de estas exigencias, se plantea la opción de un poder constituyente plebeyo, republicano y contrahegemónico.

4.1 Poder constituyente. Entre cooriginalidad y antagonismo

La propuesta de la democracia deliberativa logra conectar la soberanía popular con el poder constituido a través del ejercicio de la autonomía pública de los ciudadanos al paso que garantiza la génesis política del derecho. Para explicar cómo el poder ciudadano se convierte en poder político, Habermas acuña la imagen de las esclusas, según se explicó en el segundo capítulo. El modelo de las esclusas entiende la democracia como un circuito de poder estructurado entre un centro y una periferia. En el centro encontramos el poder político y en la periferia ubicamos el poder social. El modelo explica cómo el poder social se convierte en poder político capaz de regular y determinar al sistema político hasta lograr que los intereses colectivos penetren en la carta constitucional y se conviertan en decisiones vinculantes para todos. Desde esta perspectiva, el poder constituyente está actualizándose de forma permanente en la participación pública y se convierte en la génesis democrática de un proyecto constitucional que es concebido dinámicamente, pues los derechos constitucionales tendrán

²⁵³ SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Inventing the Future. Postcapitalism and a World without Work*. London: Verso, 2019.

que ampliarse y reinterpretarse en virtud de la práctica comunicativa de los ciudadanos.

En la perspectiva deliberativa, entre poder constituyente como práctica comunicativa y poder constituido institucional, se afirma un *continuum* en la medida en que el poder constituyente logra expresar sus intereses en una esfera pública-política institucional sin restricciones y paritaria acudiendo a una razón pública susceptible de lograr aceptabilidad. El *continuum* entre poder constituyente y poder constituido supone unos esfuerzos de traducción de los intereses privados a un lenguaje público y un empeño por neutralizar el poder social que viene de la periferia del sistema político, acudiendo a las fuentes de la solidaridad, el entendimiento comunicativo y un débil *ethos constitucional* compartido por el que todos los interlocutores participan como si fueran iguales.

Por supuesto, este *continuum*, más que constituir una realidad dada de nuestras democracias, es, para la democracia deliberativa, un ideal normativo que busca regular la práctica política de nuestras democracias reales. La democracia deliberativa es una teoría normativa que nos explica bajo qué condiciones meramente procedimentales podría una democracia conectar la soberanía popular con el poder político para de este modo tener injerencia en las decisiones vinculantes que los centros de poder político institucionalizan. Como ideal regulativo procedimental promueve aperturas democráticas que permiten un sano pluralismo y la inclusión de numerosas voces sociales, aunque parece privilegiar una forma de performatividad lingüística que podría terminar por conceder un lugar central a la deliberación en menoscabo de otras prácticas políticas que no pasan por la deliberación. Sobre este punto se volverá más adelante.

Ahora bien, aunque la democracia deliberativa sostiene ideas reguladoras, esto es, ideas a las que debemos acercarnos, aunque de manera imperfecta; en sociedades con una marcada distribución desigual de estatus y de poder, este ideal del *continuum* entre poder constituyente y constituido merece ponerse en cuestión, ¿Por qué? No porque haya que perder de vista el ideal normativo de conectar la soberanía popular con las instituciones, sino porque se sostiene bajo el presupuesto de una esfera pública e institucional neutral y común en el que se ingresa a participar como si todos fuéramos iguales. Pero como afirma la

democracia radical, invisibilizar o neutralizar la división social y el antagonismo, en lugar de asumir el terreno político como escenario de confrontación y de exclusiones constitutivas, es también perder la posibilidad de hacer visibles estas divisiones para disputarlas y transformarlas. En otras palabras, la democracia deliberativa debe presuponer un campo político que neutraliza las divisiones y antagonismos para que las razones y no las desigualdades sociales puedan imponerse en las lógicas institucionales. Pero esto no solo no sucede de hecho, dado que las desigualdades sociales de estatus y poder siempre tiene injerencia en los espacios público-políticos que además son terrenos de confrontación y no espacios neutrales; sino que, aun suponiendo democracias en sociedades avanzadas, las divisiones y los antagonismos no pueden erradicarse. Las desigualdades en estatus y poder que hacen parte de este escenario político conflictivo no deben invisibilizarse; al contrario, se requiere hacerlas visibles, disputarlas, transformarlas.

En efecto, como afirma la democracia radical, las exclusiones son constitutivas de todo intento de objetividad social. Como propone Nancy Fraser, incluso la esfera pública presupuesta por Habermas obedece a un modelo idealizado de la esfera pública liberal al que la exclusión de género le resultaba esencial²⁵⁴. Las exclusiones constitutivas no deben ser leídas como los impedimentos fácticos que una teoría de la democracia debe soslayar para sostener intactas sus aspiraciones normativas o como los rezagos de un progreso social que hacia el futuro promete su plena eliminación. Muestran más bien que es necesario una mayor politización del espacio político, en tanto que interacciones discursiva, como la deliberación, están inscritas en hegemonías que pueden desvalorizar o desdeñar a ciertas voces, incluso después de ser integradas formal y legamente en la participación pública oficial. Al respecto Fraser aporta un caso ilustrativo tomado de la investigación feminista que viene a demostrar como las mujeres, aunque están incluidas en las esferas público-políticas de discusión, en diferentes escenarios deliberativos tienden a ser interrumpidas, a que sus intervenciones sean ignoradas, a que su tiempo de intervención sea menor que el de los hombres, a que sus interpelaciones queden sin respuesta²⁵⁵. Estas

²⁵⁴ PATEMAN, Carol. The Personal and the Political: Can Citizenship be Demoratic? Citada por FRASER Nancy. ¿ Qué es crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género. En: Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización. Universidad de las Islas Baleares, 2011. p. 72.

²⁵⁵ FRASER, Nancy. Repensar el ámbito público una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En: Debate Feminista. Marzo, 1993, vol. 7, p. 35.

experiencias se trasladan hacia la clase y la raza; en estos terrenos de deliberación, “(...) algunos grupos subordinados no encuentran el tono o las palabras adecuadas para expresar sus pensamientos y, cuando lo hacen, descubren que no son escuchados. Ellos son silenciados, alentados a mantener incipientes sus deseos y obligados a decir sí, cuando lo que realmente han dicho es no”²⁵⁶.

En lugar de suponer que la deliberación alcanza a neutralizar estas relaciones responsables de investir a alguien como interlocutor válido, de asignar las posiciones simbólicas de los interlocutores, de imponer un determinado modo de participación y de determinar los argumentos que cuentan como válidos en la discusión pública; sería necesario aceptar el terreno público-político como un espacio que no es neutral ante el poder social. Más bien, como propone la democracia radical, se trata de un terreno conflictivo en el que circulan poderes hegemónicos. Es necesario nombrar y hacer visible este antagonismo, si se aspira disputar esas relaciones opresivas y dominantes.

En virtud del carácter hegemónico del poder institucional, para la democracia radical, una política de la inclusión, como la adoptada por el modelo deliberativo, no logra vislumbrar los alcances de algunos reclamos sociales. En efecto, los reclamos sociales no siempre aspiran a ser incluidos con mayores ventajas dentro de ciertas hegemonías institucionalizadas, muchos de ellos buscan subvertirlas. En este aspecto, por ejemplo, Fraser señala cómo una esfera pública típicamente masculinizada para la que las capacidades ciudadanas de hablar, debatir y consentir fueron presentadas como capacidades viriles, ha obligado a las mujeres a crear otros contra públicos que subvierten los ideales de una esfera pública deliberativa para construir otras formas de esfera pública que no giran en torno a la deliberación, sino entorno a prácticas de sororidad ²⁵⁷. En estos casos la aspiración de las mujeres no es a ingresar a la esfera pública racional y deliberativa masculinizada, sino a poner en circulación otras formas de ciudadanía. Otro tanto puede decirse de los reclamos feministas sobre el mundo del trabajo en el que no aspiran a ser incluidas para compartir por igual hombres y mujeres la explotación, sino que se empeñan en subvertir un mundo laboral que reafirma las alianzas entre patriarcado y capitalismo.

²⁵⁶ Ibid., p. 36

²⁵⁷ Ibid. p. 74

Los momentos de reactivación de lo político ponen en crisis el continuum entre poder constituyente y poder constituido en tanto hay demandas sociales que subvierten el poder constituido y sus formas de institucionalidad. Esto es palmario, especialmente frente a hegemonías opresivas institucionalizadas. En estos casos hay voces que no reclaman que los especialistas y la burocracia política se encarguen de tematizar políticamente sus demandas; mas bien que sus demandas sean organizadas, tramitadas y respondidas desde sus propias lógicas de constitución. Hay casos emblemáticos en América Latina de esta tensión con la institucionalidad. Por mencionar un caso, las guerras por el agua y los hidrocarburos en Bolivia, en las que el Estado entregado a los tentáculos del neoliberalismo, se encargó de crear leyes a favor de las empresas extractoras que exportaban los recursos bolivianos a Estados Unidos y otros países, mientras los bolivianos pagaban sus propios recursos como si fueran importados²⁵⁸. En este caso, la movilización social y las acciones directas del poder constituyente se reactivaron en un momento político de refundación del Estado neoliberal por un Estado social de Derecho plurinacional.

Otro ejemplo más reciente lo aportan las movilizaciones sociales en Chile en 2019, en estas un poder constituyente presente en acciones extraparlamentarias, como protestas y marchas, en una relación equivalencial de demandas, hicieron visibles las profundas injusticias de la hegemonía neoliberal que se ha tomado al Estado Chileno, encima atado a la herencia constitucional de la dictadura²⁵⁹. En estas marchas se reclama otra forma de institucionalidad sin recurrir a la institucionalidad partidista, sino asumiendo la forma de cabildos abiertos que, como indica Gómez-Muller, son prácticas que subvierten la política instituida típicamente vertical que impone desde arriba soluciones democráticas²⁶⁰.

¿Esta crisis del continuum entre el poder constituyente y el poder constituido, supone que el poder constituyente puede obrar de maneara autónoma, directa y espontánea? Para los defensores de la Multitud, como Michel Hardt y Antonio Negri, la oleada de movimientos sociales de las últimas décadas es muestra de

²⁵⁸ Cfr.SCHAVELZON, Salvador. El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia. Bolvian CLACSO,2012.

²⁵⁹ GOMEZ MULLER, Alfredo. Llenar las calles, llenar los cabildos, llenar de cabildos. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones. 2019,p.91-101.

²⁶⁰ Ibid.

un poder constituyente espontáneo y no centralizado, operante a modo de una multitud no homogénea y no representable²⁶¹. Desde la perspectiva de los dos autores anteriormente citados, un enfoque autonomista explica mejor la potencia de la oleada de movimientos y activismo social como “*Ocuppacy wall streat*” “*Me too*” “*Ni una menos*”, que como característica general eluden las lógicas de la representación, del liderazgo centralizado y de la soberanía estatal como instancia que centraliza las decisiones vinculantes a largo plazo. En su lugar optan por una participación más horizontal, desarrollan una serie de prácticas políticas en las que todos puedan participar y en las que nadie hable en nombre del movimiento. Un ejemplo, tomado de los movimientos feministas, es el baile “un violador en tu camino”, que se ha llevado a cabo en diferentes ciudades como en Santiago, Madrid, Bogotá, Buenos Aires, entre otras, como acción en contra del feminicidio. En estas acciones no solo se pretenden resultados democráticos sino democratizar las mismas acciones colectivas en oposición a las antiguas formas de organización social unificadas, centralizadas y estructuradas. La clave en esta perspectiva es la tarea de construcción de colectivos que aumenten sus capacidades para actuar de manera democrática.

Frente al autonomismo, consideramos acertada la perspectiva laclausiana que insiste en el momento político de autoconstitución de los actores políticos²⁶². Para Laclau el pueblo es el sujeto específico de lo político y no la multitud, porque ésta última supone un movimiento puramente inmanente de agregación espontánea de luchas. A juicio de Laclau, la *articulación* política y la *representación* son un elemento central en la constitución de los sujetos colectivos porque las resistencias sociales no brotan de forma autónoma, sino que apelan a una serie de transformaciones, entre ellas, la producción de instancias de identificación, de construcción hegemónica y de representación, “La capacidad y voluntad de resistencia no son un regalo del cielo, sino que postulan una serie de transformaciones subjetivas que solo derivan de las propias luchas y que pueden perfectamente frustrarse”²⁶³.

²⁶¹ HARD, Michael and NEGRI, Antonio. Assambly. Oxford: Oxford University Press, 2017.

²⁶² LACLAU, Ernesto. ¿Puede la inmanencia explicar las luchas sociales? En: Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política. Buenos Aires, 2008. p.125-140.

²⁶³ *Ibid.*, p..137.

¿Y el lugar del poder constituido? ¿El único espacio que ofrece oportunidades emancipatorias son los movimientos sociales distantes de los centros de poder democrático? ¿Puede la perspectiva laclausiana explicar la tensión entre poder constituyente y poder constituido sin culminar en un autonomismo o ruptura con el poder constituido? Si bien el populismo laclausiano reconoce como necesario el paso de la insatisfacción al paso positivo de la construcción de hegemonías, parece enfatizar más el momento de ruptura con el poder constituido que en las posibilidades de una mutua relación. A nuestro juicio, se requiere afirmar una tensión productiva entre poder constituyente y poder constituido que, sin perder el carácter antagonista del terreno político, tampoco abandone su referencia al poder constituido de las instituciones. Esto por dos razones. Por una parte, se considera que esta renuncia al poder constituido resta eficacia política a los movimientos, pues las demandas deben traducirse en garantías democráticas a largo plazo. Además del argumento de la eficacia, se encuentra el argumento de la estabilidad y la seguridad que requieren las decisiones democráticas, lo cual solo puede lograrse acudiendo a las Instituciones.

Pero además del importante lugar que ocupa el poder constituido para consolidar las conquistas sociales, hay otra mirada que concibe al poder constituido, no solo como un instrumento necesario para perseguir fines populares, sino como un lugar importante de construcción contrahegemónica. En este caso la relación entre poder constituyente y poder constituido no se rompe para reclamar la independencia del poder constituyente, sino que sostiene una tensión productiva entre los dos poderes. ¿Por qué? Por una parte, si bien se reconoce el carácter excesivo de lo popular que desborda los intentos de su normalización e institucionalización, en tanto es una fuerza productiva y creativa; también reconoce que la construcción de contrahegemonías no significa una renuncia a los espacios institucionales, mas bien los asumen como oportunidad para construir contrapoderes que tengan por resultado un tipo de institucionalidad diferente.

Librar estas batallas en el interior de los espacios institucionales cobra un lugar señero en nuestra época en que las instituciones estatales son dominadas por la hegemonía neoliberal. Es en virtud de esta condición neoliberal que, en esta investigación, tales lides asumen como condición ineludible de cualquier reflexión sobre el poder popular y la democracia, que una contrahegemonía popular debe replantear sus relaciones con el poder constituido. En el siguiente apartado

abordaremos algunas de las características de este escenario neoliberal que trazan las coordenadas políticas que desafían el ejercicio de la democracia y que explican por qué el ejercicio de constitución del poder popular pasa por la construcción de contrahegemonías conducentes a nuevas institucionalidades y sentidos comunes.

4.2. ¿Poder constituyente en condiciones posdemocráticas?

¿Por qué es importante replantear las relaciones entre instituciones democráticas y poder popular? ¿Por qué no simplemente optar por el fortalecimiento de las instituciones bajo criterios procedimentales y formales de justicia, como en gran medida lo hace el modelo deliberativo?, o ¿Por qué no optar por un poder popular autónomo, horizontal y directo, como en parte proponen los defensores de la multitud, Hardt y Negri? Como señala Luciana Cadahía, el populismo es el lugar de un exceso político frecuentemente asociado a momentos de falla política o de fracaso institucional²⁶⁴. El carácter excesivo del pueblo que amenaza con desbordarse, reitera la doble inscripción del pueblo que hemos discutido desde el primer capítulo de esta investigación, el pueblo como fuente constituyente y, a la vez, como fuerza que irrumpe y recompone el orden político. Frente a este doble carácter del pueblo, afirma Cadahía, se proponen distintos correctivos que contendrían las fuerzas populares y las someterían a los estándares de la política normal. Entre aquellos, los correctivos liberales o los republicanos. Pero, como se cuestiona la mencionada autora, ¿Acaso no es en virtud de los excesos populares que han tenido lugar los momentos políticos de alta intensidad, aquellos momentos revolucionarios que han permitido la verdadera universalidad de los derechos humanos? ¿Qué importancia política tiene la presencia del pueblo? Para observar qué está en juego en el trasfondo de este diálogo entre poder constituido y poder popular contrahegemónico, es necesario observar lo que autores como Fernández Lira denominan un movimiento del tablero político²⁶⁵. El primer movimiento está relacionado con las condiciones neoliberales y sus efectos políticos que, autores como Chantal Mouffe,

²⁶⁴ Cfr. CADAHÍA, Luciana. Intermitencias: materiales para un populismo republicano. En: VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis y SANJUÁN RUIZ, César (Eds). Populismo versus Republicanismo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018. p. 53.

²⁶⁵ Cfr. FERNANDEZ. Op. Cit., p. 101.

denominan condiciones posdemocráticas²⁶⁶. Bajo condiciones posdemocráticas aparece la tarea democrática de constituir pueblo, en especial cuando, por consecuencia del resquebrajamiento de los valores democráticos de igualdad, surge un progresivo fortalecimiento de los populismos de derecha que se apoderan de un lenguaje antaño empleado por la izquierda, hasta el punto de desdibujar las fronteras entre izquierda y derecha. Estos movimientos del tablero político muestran la importancia de construir poderes contrahegemónicos. Por una parte, en situaciones posdemocráticas, como tendremos oportunidad de revisar, cobra máxima relevancia la conformación de una voluntad política común, como lo sugiere el populismo. De otro lado, en vista del fortalecimiento de los populismos de derecha, cobra mayor relevancia enmarcar dicha voluntad política dentro de los contornos de una democracia institucional pluralista, igualitaria y libre. En este escenario neoliberal hay necesidad de reactivar las fuerzas políticas populares, a la vez que se requiere orientar dichas fuerzas hacia la producción de una institucionalidad democrática más igualitaria y libre. Frente a este reto que impone el contexto neoliberal, algunos autores como Fernandez Lira y José Luis Villacañas abogan por republicanizar el populismo²⁶⁷. Para otros autores, por mencionar algunos, Luciana Cadahía y Oscar García Agustín, se trata más bien de optar por un populismo republicano²⁶⁸. A su turno Chantal Mouffe propone un populismo de izquierda²⁶⁹. Esta investigación, como ya se ha subrayado, responde a algunas de las exigencias que plantea el conexto neoliberal a la reflexión sobre la presencal de un poder constituyente democrático desde la alternativa de un republicanismo plebeyo.

En efecto, el escenario neoliberal es una condición insoslayable para pensar la democracia, pues las formas en que los poderes económicos colonizan los espacios políticos de decisión parecen asfixiar las posibilidades de participación ciudadana y resquebrajar el lenguaje y el imaginario democrático, según afirma Wendy Bronw²⁷⁰. La democracia está colonizada por la racionalidad económica, mientras que los poderes económicos se resisten a cualquier intento de

²⁶⁶ MOUFFE, Chantal. *Left Populism*. Op.Cit., p.20.

²⁶⁷ Véase. VILLACAÑAS, Jose Luis. *Populismo*. Madrid: La Huerta Grande, 2015

²⁶⁸ Véase. CADAHÍA, Luciana. *Intermitencias materiales para un populismo republicano*.Op.cit. p.51-63. Cfr. GARCÍA AUGUSTÍN, Oscar. *We The People or We the Republic? The Need for the Republican populism*. En: GARCÍA AGUSTÍN, Oscar y BRIZIARELLI, Marco. *Podemos and the new cycle. Left wing populism and antiestablishment politics*. Cham: Palgrave MacMillan, p. 147-177.

²⁶⁹ Véase. MOUFFE, Chantal. *Left Populism*. Op.Cit., p.23.

²⁷⁰ Cfr. BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones SL, 2017, p. 12.

democratización. Ante los desafíos del escenario neoliberal, es necesario preguntarse si la opción populista es una salida adecuada a los déficits democráticos. A juicio del filósofo español Fernández Lira, el populismo a secas parece una salida poco efectiva. En lugar de pensar una articulación contingente entre el *demos* y el poder constituido, tendríamos que optar por considerar las instituciones democrático-liberales como el terreno absolutamente necesario para cualquier acción política. Por ello afirma Lira que en lugar de reinventar las instituciones democráticas y afirmar un *ethos antiestablishment*, como el defendido por el populismo, una estrategia más sabia sería replegarnos en los Estados y defenderlos de las injerencias de los grandes poderes económicos, "(...) ahora mismo es estratégicamente ruinoso arremeter contra el Estado, justo cuando el salvajismo neoliberal, los teóricos del mínimo estado, están desmantelando la seguridad social, la escuela pública, el derecho laboral"²⁷¹.

En efecto, si observamos las reivindicaciones populares de nuestro tiempo, asiente Fernández Lira, encontraremos que el pueblo no clama por transformaciones insólitas, clama más bien por gozar de derechos bastante conservadores²⁷². Para demostrarlo, Fernández Lira acude a una sencilla comparación con el mensaje político de *Mayo del 68* y el de algunos movimientos actuales. Mientras la divisa política de *Mayo del 68* llamaba a realizar lo imposible, los movimientos de nuestra época se caracterizan por unas demandas ajustadas al cumplimiento de la Constitución. En *Mayo del 68* la consigna era imaginar otro mundo posible; mientras que los jóvenes de nuestra época solo luchan por conservar algunos de los derechos que gozaron sus padres, como el derecho a una casa, a un trabajo estable, a formar una familia²⁷³. Los jóvenes de esta época no están soñando otro mundo posible, sino más bien que se cumplan plenamente las promesas del Estado de derecho. La utopía de nuestro tiempo es que se cumplan las leyes, dictamina Fernández Lira²⁷⁴.

¿Pero por qué los movimientos de nuestra época se muestran tan conservadores? En opinión de Fernández Lira, el fenómeno no es producto de un agotamiento de la imaginación política, sino de una inversión del tablero

²⁷¹ FERNÁNDEZ , Op.Cit.,p. 94

²⁷² Ibid., p. 146.

²⁷³ FERNÁNDEZ , Op.Cit.,p. 131.

²⁷⁴ Cfr. Ibid.,p.134.

político, “El tablero político está claramente invertido”²⁷⁵. La verdadera revolución de nuestro tiempo es la neoliberal y no la revolución popular. Los movimientos populares no tienen pretensiones antiestatistas de tomar el poder; son más bien los poderes económicos los que desean hacerse con el poder de los Estados. Las corporaciones y poderes económicos globales son ahora quienes tienen las pretensiones de acabar con las instituciones e instaurar otro mundo en donde las garantías básicas de las que depende la vida humana hayan desaparecido, todo en aras de mayores ganancias. El movimiento antisistema de nuestra época no son los movimientos populares, sino las corporaciones desregularizadas y flexibles que se desplazan por el mundo buscando las condiciones más laxas, con las mínimas exigencias de responsabilidad y justicia social. Este escenario, concluye Fernández Lira, “(...) nos coloca del lado constitucional frente a unos sistemas neoliberales, nihilistas y salvajes”²⁷⁶.

Este orden global neoliberal ha sido descrito de variadas y complejas maneras. Esto se debe a que el fenómeno es escurridizo y ubicuo, se instala en la vida cotidiana, en la cultura, en la educación, en el lugar del trabajo y en la vida personal y familiar. Se entroniza en la vida política, en la imaginación, en las formas de sensibilidad y en las formas de autocomprensión. Como afirma Brown, “El neoliberalismo es un significativo suelto y cambiante”²⁷⁷. Apenas uno de sus rasgos más visible se refiere a las relaciones entre Estado y economía, en el que el Estado sufre un declive frente a las pretensiones de los grandes poderes económicos. El creciente declive de los Estados nacionales no tiene que ser leído necesariamente bajo un signo negativo; importantes fenómenos de resistencia y solidaridad mundial tienen lugar cuando aparece una mayor conciencia de los riesgos globales que enfrentamos como humanidad. Al respecto Hardt y Negri acuñan el término *Imperio* para referirse a este nuevo orden global con sus amenazas y oportunidades de transformación. Se refieren a *Imperio* y no a imperialismo, porque este fenómeno no nos remite a los modos modernos de soberanía en donde una potencia estatal colonizaba territorial y culturalmente otros Estados-nacionales. Con la noción de imperio se hace alusión a un poder global desterritorializado y descentralizado²⁷⁸. En la organización de este poder global tienen un lugar central la globalización del capitalismo financiero, las tecnologías de la comunicación y las redes sociales de cooperación. Por

²⁷⁵ Ibid., p. 101.

²⁷⁶ Ibid, p. 100.

²⁷⁷ Cfr. BROWN, Wendy. Op.Cit., p. 9-11.

²⁷⁸ HARDT, Michel y NEGRI, Antonio. *Imperio*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.p. 5.

supuesto, ciertos Estados siguen gozando de una enorme influencia, sin embargo, ellos mismos están sometidos a estructuras económicas, políticas y sociales que los rebasan.

No obstante, en este fenómeno de globalización neoliberal en la que los estados nacionales pierden su rol protagónico, resulta preocupante, como diagnóstica Fernández Lira, el debilitamiento de las capacidades estatales para responder por ciertos bienes sociales. Los Estados se han convertido en instrumentos para asegurar bienes globales de las grandes corporaciones, olvidando bienes comunes como la educación, la salud, el trabajo, entre otros. Como sentencia Nancy Fraser, hasta reciente época el marco keynesiano-westfaliano permanecía como presupuesto incontestable para las reivindicaciones de todo tipo, culturales, sociales y económicas. Esto significaba que los Estados eran los principales destinatarios de las demandas sociales y, por tanto, sus principales responsables²⁷⁹. Actualmente, dicho marco está reduciendo sus capacidades para responder adecuadamente a las demandas ciudadanas dada la enorme injerencia de los poderes económicos. En efecto, bajo el marco Keynesiano se concebía que el Estado podía regular los mercados y conciliar sus intereses con el bienestar de los ciudadanos²⁸⁰. Una cierta tregua entre capitalismo y desarrollo democrático era inherente a dicho modelo. Ahora, en condiciones poskeynesianas, los mercados financieros escapan a la regularización de los Estados. Más aún, hay una creciente dependencia de los Estados, tanto del conocimiento como del dinero del sector privado²⁸¹. Como resultado, algunas de las funciones estatales son cedidas a corporaciones privadas con el supuesto interés de asegurar administraciones más eficientes y competentes. Mientras que lo estatal se muestra incapaz de asegurar el bienestar, sus intentos de recuperar sus funciones sociales son tildados frecuentemente de socialismo²⁸². Como resultado hay una creciente abdicación del Estado de todo intento de responder por el bienestar de sus ciudadanos.

Las corporaciones o grandes firmas transnacionales juegan un rol político, al menos, en dos niveles. Por un lado, los poderes económicos adquieren poder

²⁷⁹ FRASER, Nancy. Reinventar la justicia en un mundo globalizado. En: *New Left Review*, 2006, vol. 36, no 2, p. 34-53.

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ MOUFFE, Chantal. *Left Populism*. Verso, 2018.p.20.

²⁸² WOLIN, Sheldon. *Democracy Incorporated Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton University Press, 2008.p. 136.

político dirigiendo sus inversiones a países con las reglas más favorables. De otro, a través de su creciente autonomía sientan reglas de mercado que los Estados se ven forzados a adoptar²⁸³. En efecto, los países se ven abocados a competir por la inversión de las transnacionales; como consecuencia, son las corporaciones las que imponen las reglas para determinar qué tipo de políticas estatales serán recompensadas. A veces las grandes corporaciones buscan países con poblaciones altamente capacitadas y regulaciones estables; otras tantas, requieren Estados con reglas flexibles y laxas. En cualquier caso, todo depende de la maximización de sus dividendos.

El tipo de injerencia política de los actores económicos ha sido frecuentemente representada en la actividad del *Lobby*, pero como advierte Crouch, la imagen del *lobby* puede resultar hoy inadecuada para entender el rol político de las corporaciones. El *lobby*, como su palabra lo indica, se refiere a un pasillo o corredor externo al lugar central de decisión, desde donde algunos grupos de interés intentan tener injerencia en el poder político. El *lobby* supone que quienes están en el corredor están sometidos al poder político. Este no es el caso de las corporaciones y transnacionales²⁸⁴. La imagen de la autoridad estatal frente a una entidad subordinada no describe las relaciones entre los Estados y las corporaciones, porque éstas nunca están en una posición subordinada frente a los gobiernos. Al contrario, tienen una función de *sponsorers* del gobierno, financiando campañas, candidatos, bienes públicos que van desde la educación, las cárceles, los parques y los ejércitos²⁸⁵. Las corporaciones están en la posibilidad de elegir las leyes locales que quieren obedecer y cuales desatender. Mientras que las regulaciones a las que se someten surgen de sus propias dinámicas corporativas.

A juicio de Fernández Lira, frente a esta dictadura de los mercados una estrategia política que debilite los espacios institucionales democráticos constituye un peligro. A su modo de ver, el déficit de la izquierda populista está en entregar el Estado a las dinámicas neoliberales, porque confunde la lucha anticapitalista con la lucha contra el Estado. Bajo la herencia del marxismo, el populismo termina por acusar al Estado de la explotación capitalista. Las instituciones parlamentarias o las judiciales son vistas como instrumentos de

²⁸³ CROUCH, Colin. *The Strange Non-Death of liberalism*. Cambridge: Polity Press, 2011. p. 127.

²⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, p.132.

²⁸⁵ *Ibid.*

dominación de la burguesía. Bajo esta lógica reviste de un carácter necesariamente antiestatista a todas las formas de insurgencia. Paradójicamente, juzga Fernández Lira, bajo esa identificación capitalismo-Estado, las insurgencias de izquierda llegan a resultados similares a los del neoliberalismo, como es el desmantelamiento del Estado²⁸⁶.

En lugar de populismos a secas, Fernández Lira propone republicanizar el populismo²⁸⁷. Se trata de una alianza con los principios republicanos, como son el imperio de la ley y de las instituciones, la división de poderes, las libertades civiles y políticas; en palabras de Fernández, “Se podría resumir el lema “republicanizar el populismo”, en algo así como, “más Kant menos Laclau””²⁸⁸. El momento republicano es definitivo. Solo un patriotismo constitucional puede defendernos de la lógica del mercado que se encarga de obstaculizar la realización de bienes comunes y públicos. A consideración del filósofo español, la retórica de los significantes vacíos y el carácter *antiestablishment* del populismo se muestran ineficaces para defender cierta objetividad política, esto es, aquellas conquistas irrenunciables de derechos que garantizan la igualdad y libertad para el mayor número de personas. Los significantes vacíos pueden caer en un vaciamiento tal que permita a grupos fascistas o de extrema derecha consolidarse como la verdadera voz del pueblo. La única garantía que permitirá diferenciar populismos democráticos de aquellos antidemocráticos es adoptar la objetividad Republicana, “(...) la objetividad republicana es más bien lo único que puede convertir al populismo en un populismo de izquierdas”²⁸⁹, en tanto, la única posibilidad de defender el progreso moral que se consigna en las cartas de derechos, es un fuerte poder legislativo que domine los poderes salvajes de la economía²⁹⁰.

Pero esta no es toda la historia. El simple retorno al Estado no es suficiente, porque el neoliberalismo no solo erosiona las instituciones democráticas, sus efectos recaen en los imaginarios democráticos, en los valores y prácticas democráticas, en la constitución del poder popular²⁹¹. Además del cambio en las condiciones socio económicas, es necesario atender al creciente descrédito de

²⁸⁶ Cfr. FERNÁNDEZ. Op. Cit., p.140.

²⁸⁷ Cfr. Ibid., p.127.

²⁸⁸ Ibid., p. 127.

²⁸⁹ Ibid., p. 109.

²⁹⁰ Ibid., p. 233.

²⁹¹ MOUFFE, Chantal. For a left populism. Op.Cit., p. 17.

que adolecen hoy las instancias de representación y la desafección política que prolifera en la mayoría de los países democráticos. Esta erosión de la soberanía popular es caracterizada por Mouffe, entre otros autores, con el término de pos-democracia o pos-política²⁹². Con el término se alude a la progresiva desaparición de lo político y de lo público en virtud de un creciente desplazamiento hacia una racionalidad económica y a una trasmutación de lo político en gobernanza y administración que convierte la participación popular en algo obsoleto. En condiciones posdemocráticas las decisiones políticas ocurren en una esfera privada entre las élites, los expertos y los representantes del gobierno. Es un efecto, asevera Mouffe, de la creciente oligarquización de la política²⁹³. Se conserva la apariencia de democracia, pero a ella subyace un modelo de democracia administrada por élites en el que desaparece el terreno de discusión sobre diferentes proyectos de sociedad. Más bien pululan los llamados proyectos políticos de “centro” que son una componenda de intereses de las élites políticas y de los grupos económicos que no representan alternativas políticas sobre las que los ciudadanos pudieran discutir. En este escenario, los ciudadanos son vistos como clientes en una sociedad que celebra el libre consumo y la libertad de los mercados. Entre los efectos más perversos de este modelo de gestión de la política se encuentra la anulación del antagonismo político, pues se promueve una armonía aparente que ante cualquier señal de disenso responde con expresiones de odio y miedo.

La desaparición de lo político a nombre de una gestión de lo político trae aparejado un declive de la ética pública. Wolin describe este fenómeno en que lo político deviene sinónimo de administración bajo el término de democracia administrada o dirigida²⁹⁴. Entre las características de esta transformación, se encuentra lo que Wolin denomina una expansión de la cultura corporativa, “Hoy la cultura corporativa no está confinada a las corporaciones”²⁹⁵, sino que hay una expansión hacia la cultura democrática. Mientras una ética pública celebra el interés por lo común, el servicio civil y el desinterés como parte fundamental de ciertos roles y funciones sociales; hoy una ética corporativa promueve la competencia más que la cooperación; el interés y el lucro, más que la conciliación y la responsabilidad social. En esta ética corporativa los ciudadanos pierden su

²⁹² Ibid.

²⁹³ Ibid., p. 20.

²⁹⁴ Cfr. WOLIN, Sheldon. *Democracy Incorporated Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Op.Cit., p. 136.

²⁹⁵ Ibid., p. 137.

sensibilidad para identificar lo común y para asumir los ideales democráticos. En lugar de su posición como actores colectivos, los ciudadanos son pasivos electores en terrenos políticos confeccionados por expertos políticos que seleccionan los temas y los contendores de la escena política. La participación política ocurre, pero es controlada por grupos de interés mediante técnicas de persuasión. Las posibilidades de ejercer la autodeterminación ciudadana están minadas por una hegemonía neoliberal que se encarga de producir subjetividades que no cuestionan o desafían los valores propios del mercado, sino que, como advierte Stavrakakis, tienden a identificar los intereses democráticos con los intereses del mercado²⁹⁶.

En condiciones posdemocráticas se experimenta lo que Brown denomina una nueva analogía platónica, ya no entre el Estado y el alma, sino entre el Estado y los sujetos, con la empresa²⁹⁷. Así como Platón acuñó la homología entre el Estado y el alma, hoy la gran analogía de la vida política, social y personal es la empresa. Los sujetos y las relaciones se organizan de acuerdo con la racionalidad rectora de la “economización”. Los sujetos ocupan posiciones de productores, inversionistas, clientes o consumidores, sin importar la práctica o la relación en que se involucren. Por ejemplo, la educación se subordina a fines de lucro y los títulos académicos se someten a la misma dinámica de cotización en el mercado que cualquier otro producto. Incluso la vida amorosa, sentencia Brown, es entendida como una inversión que busca generar riqueza, pues en ella ocurre la conversión de cada necesidad humana en una empresa rentable. Valores como la igualdad, la libertad, la justicia y participación política circulan en el discurso, pero en el marco de proyectos de crecimiento económico, de posicionamiento y competitividad. El efecto de la economización intensificada es, anota Brown, la derrota del *homo politicus* a manos del *homo oeconomicus*²⁹⁸. ¿Cómo logra diseminarse la racionalidad económica en la conducta, en la subjetividad y en cada esfera de la vida humana? Brown llama a este triunfo del neoliberalismo un poder blando. Esta racionalidad económica, “(...) recurre al consenso y al convencimiento antes que a la violencia, las órdenes dictatoriales o incluso las plataformas políticas públicas. El neoliberalismo gobierna como un sentido común sofisticado, un principio de realidad que reconstituye instituciones

²⁹⁶ Cfr. STAVRAKAKIS, Yannis. La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría política. Op.Cit., p. 296.

²⁹⁷ Cfr. BROWN, Wendy. Op.Cit.p.12

²⁹⁸ Cfr. Ibid., p. 22.

y seres humanos en todos los lugares en que se establece, hace nidos y gana afirmación”²⁹⁹.

Es en virtud de este escenario que en esta investigación no se apuesta por la opción de republicanizar el populismo, pues resulta claro que la simple vuelta al Estado es insuficiente, al contrario, sin la construcción de contrahegemonías populares dispuestas a crear una voluntad común que retorne los poderes políticos al *demos*, no se producirán formas de institucionalidad diferentes. En efecto, como avisa Brown, con el triunfo de la hegemonía neoliberal nos queda claro que la democracia no es una tendencia natural o histórica³⁰⁰. Convencer a los sujetos de involucrarse y defender valores y prácticas democráticas en un ambiente claramente antidemocrático, se convierte en una tarea de primer orden para la supervivencia de la democracia. En esta tarea cobra un lugar central la construcción del pueblo, entendido como la constitución de una voluntad común a través de la construcción equivalencial de demandas. El carácter contrahegemónico de la tarea se explica si, como se afirmó, el neoliberalismo es entendido como una hegemonía que conquista las instituciones estatales, pero también el sentido común y la sensibilidad.

Ahora bien, no cualquier construcción de pueblo puede responder adecuadamente a los desafíos neoliberales y es por esta razón que en esta investigación se considera que el populismo a secas resulta insuficiente. Otra condición importante del neoliberalismo que obliga a replantear la relación entre poder popular constituyente y poder constituido es el auge de los populismos de derecha que surgen como reacción a las desigualdades que produce el neoliberalismo. Estos populismos de derecha surgen en contextos políticos que se consideraban hasta reciente fecha inmunes a la estrategia populista. Frente a este escenario se observa la necesidad de enmarcar el poder popular en instituciones democráticas y se considera que incluso la diferencia izquierda-derecha puede resultar suficiente para trazar la orientación democrática del populismo. El populismo frecuentemente ha sido un fenómeno asociado a democracias fallidas con partidos clientelistas, instituciones débiles y una cultura política deficiente. Sin embargo, el resurgimiento de partidos populistas en democracias desarrolladas, parece contradecir aquella tesis del carácter supuestamente premoderno o arcaico del populismo. La señal de alarma surge

²⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 23.

³⁰⁰ *Ibid.*

ante el creciente apoyo popular y el triunfo en las urnas de partidos políticos populistas que incorporan un discurso nacionalista, antiinmigración y antieuropeo. Casos paradigmáticos de esta situación son: en España, con el partido Vox; en Francia, con la Reagrupación Nacional; la Liga, en Italia; el partido Alternativa por Alemania, en Alemania; el partido Fidesz, en Hungría; el partido de la libertad, en Austria y el partido de los Finlandeses, en Finlandia; los Demócratas en Suecia y tantos otros. Para el caso latinoamericano cabe mencionar a Jair Bolsonaro, en Brasil³⁰¹. Estos partidos de derecha reclaman ser la verdadera voz del pueblo y han adquirido de forma inédita, credenciales democráticas, según afirma Mouffe³⁰².

¿Qué significa la distinción política derecha/izquierda? La división derecha/izquierda, advierte Bobbio, constituye desde hace dos siglos la forma preeminente en que se representa el antagonismo político³⁰³. Pese al derrumbe del fascismo y del comunismo, la diada derecha-izquierda no pierde centralidad en el lenguaje político, pues sigue ofreciendo unas coordenadas orientadoras del mapa político que las incorpora, tanto en el lenguaje común, como en la forma en que se posicionan y aparecen los partidos políticos. A juicio de Bobbio, el rasgo característico de la distinción se sustenta en cierta disputa en torno a la igualdad y la desigualdad. Mientras la derecha entiende las desigualdades como naturales, la izquierda sostendría que las desigualdades son causadas socialmente y, por ello, apuesta por estrategias de cohesión social, defensa de los derechos humanos y formas de bienestar público, “mientras existan hombres cuyo empeño político es movido por un profundo sentido de insatisfacción y sufrimiento frente las inequidades de las sociedades contemporáneas (...) se mantendrán vivos los ideales que han marcado desde hace más de un siglo todas las izquierdas de la historia”³⁰⁴. Por contraste, afirma el filósofo italiano, “La derecha está más dispuesta a aceptar lo que es natural, y aquella segunda naturaleza que es la costumbre, la tradición, la fuerza del pasado”³⁰⁵. El sentido igualitarista de la izquierda la compromete profundamente con el discurso de los derechos humanos, especialmente con los derechos sociales, “la razón de ser de

³⁰¹Extrema derecha: quiénes son los líderes que están detrás del auge del populismo y el nacionalismo en Europa. En: BBC NEWS (30, abril, 2019). Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-47989567>

³⁰² MOUFFE, Chantal. For a Left Populism. Op.Cit., p. 23.

³⁰³ Cfr. BOBBIO, Norberto. Left and right: The significance of a political distinction. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

³⁰⁴ Ibid., p.37.

³⁰⁵ Ibid., p.147.

los derechos sociales, como el derecho a la educación, el derecho al trabajo, el derecho a la salud, es una razón igualitaria³⁰⁶. En este orden de ideas, la izquierda, al integrar el discurso de los derechos humanos y su compromiso con una sociedad igualitaria, parece ostentar ropajes más democráticos que la derecha.

Lo que resulta desconcertante de la actual derecha populista es que surge como respuesta a la creciente sensación de vulnerabilidad y desigualdad de sectores sociales que han visto reducidas sus expectativas de bienestar, empleo, educación y vivienda. Como atestigua John Judis, “Las campañas y grupos populistas de derecha han sostenido visiones racistas o xenofóbicas, pero sus demandas apuntan a genuinos problemas”³⁰⁷. Por ejemplo, Marine Le Pen, la candidata del partido Reagrupación Nacional, en Francia, ha sido catalogada como la candidata de los obreros, de los trabajadores y los sindicatos. El fenómeno ha recibido en los medios de comunicación el particular nombre de izquierdo-lepenismo u obrero-lepenismo, para referirse a la inusual mutación del apoyo popular, que tradicionalmente había capitalizado la izquierda, al bando político de derecha. Como afirma Mouffe, esta conversión del apoyo de los sectores populares, al menos en Europa, es una expresión del desencanto de sectores marginalizados por los procesos de globalización neoliberal, pues los grandes perdedores de la flexibilidad y desregularización laboral son precisamente las clases trabajadoras que sufren la reducción de empleos y salarios, viéndose en muchos casos, obligados a la emigración. Como efecto de todo esto, se integra en los discursos populistas de derecha un marcado acento estatal de protección económica, orden, seguridad y cumplimiento riguroso de las leyes contra una élite económica y política que ha actuado en contra del pueblo y del Estado.

A diferencia de lo propuesto por Bobbio, para Mouffe, tanto la derecha como la izquierda, en cuanto actualmente articulan insatisfacciones frente a la creciente pauperización de diferentes sectores sociales, pueden asemejarse en sus demandas por una mejor distribución e igualdad social en contra de los grandes capitales y élites que concentran los recursos. Como efecto, la frontera entre populismos de derecha e izquierda se difumina. Las dos orillas políticas

³⁰⁶ Ibid., p.151.

³⁰⁷ JUDIS, John B. The Populist Explosion: How The Great Recession Transformed American And European Politics. 2016. p. 89.

compartirían un marcado acento anti-elitista, como certifican Rooduijn y Akkerman, “El mensaje es el mismo: las élites corruptas niegan los intereses del pueblo ordinario”³⁰⁸. La única diferencia estaría en que, mientras los populismos de izquierda son diádicos porque se oponen a las élites y a las burocracias; los populismos de derecha son tríadicos, en tanto se enfrentarían a las élites económicas, las políticas y a otros grupos³⁰⁹. Pero en esencia son expresiones políticas en contra de una creciente insatisfacción de cara a la desigualdad social causada por la concentración del poder en manos de unos pocos. Vivimos un momento populista, en palabras de Mouffe, “El momento populista es la expresión de una variedad de resistencias a las transformaciones políticas y económicas vistas durante los últimos años de hegemonía liberal”³¹⁰. Por supuesto, buena parte de la reflexión sobre populismo considera que la crisis y su representación son componentes intrínsecos al estilo político de los populismos, incluso se afirma que son estos los encargados de producir la crisis³¹¹. Pero, como afirmábamos anteriormente, esta caracterización del populismo puede desconocer que, tanto los populismos de derecha como los de izquierda, expresan genuinas demandas, mas no siempre bajo una orientación democrática igualitaria.

Frente a esta posible desaparición de la frontera política izquierda/derecha, Mouffe aboga por mostrar su vitalidad e importancia. Para Mouffe la clave está, más que en el carácter de las demandas, en la forma en que construyen sus adversarios políticos. Los populismos de derecha nos llevarían por caminos antidemocráticos, mientras que los de izquierda fortalecerían una democracia igualitaria, libre y pluralista. ¿Por qué? La derecha responsabiliza a los inmigrantes o a los extranjeros por la insatisfacción de sus demandas y no solo a las élites económicas y políticas de turno. Mientras que representa al pueblo en términos nacionalistas o étnicos. Por su parte, el populismo de izquierda, a juicio de Mouffe, tiene un marcado carácter anti-elitista contra la oligarquía política y económica. No obstante, esta posición antioligárquica, considera Mouffe, resulta insuficiente si no se logra articular entorno a valores democráticos, pues puede cristalizar en políticas que exacerben la angustia y la

³⁰⁸ Citado en, MARCH, Luke. Left and right populism compared: The British case. En: The British Journal of Politics and International Relations. Marzo, 2017, vol. 19, no 2, p. 285.

³⁰⁹ Ibid.

³¹⁰ MOUFFE, Chantal. For a Left Populism. Op.Cit., p. 17.

³¹¹ Cfr. MOFFITT, Benjamin. The global rise of populism: Performance, political style, and representation. Stanford University Press, 2016.

frustración del pueblo. En esta tarea resulta fundamental defender el discurso de los derechos humanos y las instituciones democráticas que garantizan esos derechos. Parte de la responsabilidad de un populismo de izquierda es comprender la dimensión afectiva de la política para que, en lugar de promover el miedo, ofrezca un vocabulario que oriente las insatisfacciones y demandas hacia objetivos igualitarios. Concluye Mouffe, la distinción izquierda/derecha en la experiencia populista se mostrará importante siempre que la izquierda se comprometa con los principios ético-políticos del régimen de democracia liberal que es la condición básica de toda lucha por la igualdad³¹².

En suma, la relación entre un poder constituyente contrahegemónico y el poder constituido parece reclamarse. Por una parte, las condiciones posdemocráticas han debilitado la conformación de una voluntad común y ello ha tenido por efecto una asimilación de la comunidad política a la lógica financiera. Esto muestra la necesidad de reactivar el litigio popular para instituir otro tipo de consenso social que no reduzca la vida política a la vida económica. De otra, fuerzas populares de derecha nos exigen acudir a una defensa de los derechos y de las instituciones para no sucumbir a demandas que pierdan su orientación democrática y lleven a negar a todos los seres humanos los mismos derechos. ¿Cómo puede lograrse esta mutua implicación? En el apartado siguiente se abordará la propuesta de un poder popular, republicano, plebeyo y contrahegemónico como una alternativa que, de una lado, a) enfatiza el carácter antagonista y contrahegemónico del poder constituyente, que, sin embargo, b) acude a los principios republicanos del imperio de la ley, la división de poderes, el autogobierno, c) pero estos principios apropiados *desde abajo*, desde las luchas plebeyas por la igual libertad, d) en función de la constitución de un ecosistema de contrahegemonías, esto es, de operaciones contrahegemónicas que tienen lugar en instituciones y en distinto tipo de organizaciones y a través de amplias prácticas discursivas.

4.3. Inscripción republicana de las contrahegemonías populares

En este apartado y el siguiente se explicará qué significa inscribir las contrahegemonías populares en el marco de un *republicanismo plebeyo*. Mientras para el populismo laclausiano la construcción de hegemonías populares

³¹² Cfr. MOUFFE, Chantal. For a Left Populism. Op.Cit., p. 47.

se construye entorno a la división élite/pueblo. Para un poder constituyente plebeyo y republicano resulta central acercar el pueblo a la activación de los principios republicanos de igual libertad. En ambos casos se reconoce el carácter litigioso y conflictivo de lo político; pero en el caso del republicanismo plebeyo, este contencioso recalca en una defensa de cierta objetividad y universalidad política que, como explicaremos más adelante, queda depositada en el principio de igual libertad que animó las Revoluciones Modernas. El republicanismo plebeyo muestra alternativas importantes para redefinir el poder popular: Por un lado, requiere cierto trabajo de reconfiguración de la soberanía popular o el *demos* de la democracia bajo el principio republicano de igual libertad; esto implica cierto trabajo de configuración hegemónica. Por otro, se requiere una transformación plebeya de la institucionalidad y el derecho para que el principio de igual libertad adquiera concreción no solo política, sino económica y social. En lo que sigue reconstruiré algunos rasgos de una política republicana, entre los que se destacan el imperio de la ley, el ideal del autogobierno y las virtudes cívicas. Gracias a los aportes del neorepublicanismo de Philli Petit, se destaca como núcleo central, el principio de *no-dominación*³¹³. A partir de esta descripción básica del republicanismo se mostrarán los aportes de una política plebeya. En esta mutua relación entre política republicana y política plebeya, se comprenden los alcances de la constitución de contrahegemonías populares que amplían los repertorios democráticos y pueden ser aliadas contra las hegemonías neoliberales; son aquellas que inscriben sus luchas en el campo ilimitado de reivindicación política que instaura la aspiración a la igual libertad de todos.

El republicanismo plebeyo expresa ideas implícitas que se encuentran en la tradición republicana. Algunas interpretaciones del republicanismo defienden que se trata de una experiencia intrínsecamente plebeya, como el caso del republicanismo romano con el suceso de los tribunos de la plebe. Pero otras interpretaciones demuestran que sus portavoces son preferentemente varones, propietarios, con cierto estatus social y político, como en caso del republicanismo aristotélico³¹⁴. Mientras algunas voces demuestran que el republicanismo es una experiencia excluyente, algunas otras, encuentran que es una experiencia política decididamente igualitaria. En esta disputa se juega un asunto fundamental sobre su capacidad para convertirse en una orientación política

³¹³ Cfr. PHILLI, Petit. Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós, 1999.

³¹⁴ Cfr. BERTOMEU. Republicanismo y propiedad. En: El viejo topo. 2005, no 205, p.84-89.

capaz de responder al antagonismo social. ¿Puede el republicanismo responder a las demandas y reivindicaciones sociales? O más bien, ¿Consiste en un ideal político que expresa los intereses de ciertas élites?

El republicanismo es una tradición de pensamiento político antigua y heterogénea que se remonta a pensadores como Aristóteles, Cicerón, Maquiavelo, al pensamiento político inglés y al pensamiento revolucionario francés y americano³¹⁵. En los últimos años ha sufrido una revalorización a cuenta de la discusión historiográfica sobre los orígenes ideológicos de la revolución norteamericana que en gran medida se atribuían al liberalismo Lockeano. Desde una lectura lockeana, la revolución norteamericana había sido interpretada como ajustada a valores típicamente liberales, como el individualismo, la propiedad, entre otros. Sin embargo, con el trabajo pionero de historiadores como JC. Pocock, aparece la gran influencia del republicanismo en su variante florentina e inglesa y con ello se matiza el excesivo peso concedido al liberalismo en los procesos revolucionarios³¹⁶. Con ello aparece en la teoría política actual la tradición política republicana con cartas de presentación propias frente a otras tradiciones de pensamiento político, como el liberalismo, el socialismo o el comunitarismo, por mencionar algunas. Ahora bien, más allá del debate historiográfico, el republicanismo ha adquirido remozado interés en cuanto ha puesto en el centro del pensamiento político temas como el autogobierno, la participación política y las virtudes cívicas, en un contexto de clara apatía política, baja participación democrática y ampliación de las relaciones económicas a otras esferas de las relaciones humanas.

En sentido amplio, la tradición republicana está ligada a la reflexión sobre la constitución de la República. En la discusión sobre la mejor forma de gobierno que encontramos en Heródoto, Platón, Aristóteles, en el pensamiento romano, entre otros, la República designa un régimen de gobierno. Sostiene Bobbio que “La más importante definición de República es la clásica atribuida a Cicerón quien escribió que *Res pública* significa “Aquello que pertenece al pueblo” y añadió que el pueblo no es solamente una masa de personas reunidas, sino una sociedad

³¹⁵ Cfr. DAGGER, Richard. Republicanism. In: KLOSKO, George (ed). The Oxford handbook of the history of political philosophy Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 700-711.

³¹⁶ Cfr. RIVERO, Ángel. Republicanismo y neo-republicanismo. En: Isegoría, 2005, no 33, p. 5-17. Cfr. GONZÁLEZ, Ana Marta. Republicanismo. Orígenes historiográficos y relevancia de un debate. En: Revista de Occidente. 2001, no. 247, pp. 121-145. Disponible en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/17004>

organizada fundada en la observancia de la justicia y el bien común”³¹⁷. La República es la cosa del pueblo y es opuesta a la Monarquía o la aristocracia, que respectivamente hacen referencia al poder de uno o al poder de pocos. En cambio, la República hace alusión el poder que proviene del pueblo y se ejerce en función del bien común. Se trata de una forma de gobernar atendida al interés general. Pese a la similitud que guarda esta definición con la de democracia, la tradición aristotélica sentó las bases de su diferencia y su oposición. Mientras la *politeia* o República ocurre, “Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al bien común”³¹⁸; la democracia es la forma corrupta de la República, que sucede cuando en el gobierno de muchos cada uno solo atiende a su propio interés. En general, la forma recta de gobierno, sin importar el régimen, se define por su tendencia al bien común; mientras que las versiones corruptas son resultado de gobernar según el interés particular o de las mayorías populares. Como remedio a la posible corrupción del gobierno republicano, Aristóteles propuso un gobierno mixto, en el que la combinación dos o más clases de gobierno evita las tendencias del gobernante a perseguir sus propios intereses. El balance del poder de uno, con el poder de pocos y el poder de muchos, es la vía más segura para evitar los extremos o excesos de las formas de gobierno. Gracias a esta contribución aristotélica, el republicanismo está ligado a la reflexión de un gobierno cuya finalidad es el bien común. Es entendido como un gobierno que se opone a la monarquía y adopta más bien la forma de un gobierno mixto bajo la ley; gobierno que además exalta la virtud de los ciudadanos como cualidad indispensable de la ciudad, pues advierte Aristóteles que una ciudad en donde unos envidian, codician o conspiran entre sí, inevitablemente tenderá a su corrupción. De allí que la virtud de la ciudad dependa de la virtud de los ciudadanos, “Una ciudad es buena cuando los ciudadanos que participan en su gobierno son buenos”³¹⁹. A su vez, la virtud de los ciudadanos depende de su participación en la *polis* que constituye el espacio para la realización de su vida y para alcanzar las perfecciones que les son propias como hombres libres. El republicanismo queda así ligado al ideal de la participación en la vida pública de los hombres libres.

En el desarrollo del republicanismo clásico también resulta definitiva la presencia de Marco Tulio Cicerón. Señala Richard Dagger que Cicerón contribuye al

³¹⁷ BOBBIO, Norberto, and MAURIZIO Viroli. The idea of the republic. Polity Press, 2003, p. 10.

³¹⁸ ARISTÓTELES. Política III, 1279a-11.

³¹⁹ Ibid 434.

republicanismo de dos formas definitivas³²⁰. Primero, por su aporte a la teoría del gobierno mixto y segundo por relacionar el republicanismo con el imperio de la ley. Es entorno al derecho que se mantiene la comunidad, “Para Cicerón, el acuerdo con las leyes parece ser en gran medida parte de la comunidad de intereses compartida por los ciudadanos”³²¹. Si se aspira a que los ciudadanos sean verdaderamente hombres libres y no dependan de la voluntad arbitraria de otros, el gobierno republicano debe ser un gobierno de las leyes y no de los hombres. En este contexto surgen dos ideas clave para el republicanismo: la centralidad de la ley y su relación con la libertad. Solo quienes sostienen relaciones jurídicas son hombres libres, “No hay pues *libertas* sin ley, y la *libertas* sólo se entiende para los romanos como sumisión voluntaria a la ley votada en común”³²². Derecho y libertad guardan una relación importante para el republicanismo, en tanto la ley es resultado de la soberanía popular. En esa medida, quien obedece la ley obedece a su propia voluntad. El componente popular de la legislación justifica el poder del emperador, la limitación de los intereses y las garantías frente a los excesos del poder público, pues todos los hombres están provistos de los mismos derechos y el poder del emperador está limitado. En el contexto romano el individuo es libre porque no está sometido o sujeto al dominio de otro, solo sometido al derecho que es resultado del proceso participativo del pueblo. Gracias a este legado romano, el republicanismo aparece principalmente como un ideal de libertad ligado al imperio de la ley, esto es, como autogobierno para decidir las leyes bajo las que deseamos vivir. Junto con este ideal de libertad aparecen virtudes cívicas indispensables para su realización, como atesorar el bien público, someterse a la ley, el cumplimiento de la palabra, la entrega a los fines comunes, entre otros³²³. Pero, además, frente a los valores a cultivar por los ciudadanos, los republicanos “contrapusieron otra larga lista de males sociales y vicios de conducta. Así, tendieron a denostar la ambición, la avaricia, el orgullo, el egoísmo, la prodigalidad, la ostentación, el refinamiento, el cinismo, la cobardía, la extravagancia y el lujo -lujo en el vestir, comer, tomar, o en el mismo modo de adornar el propio hogar”³²⁴.

³²⁰ DAGGER, Richard. Republicanism. Op. Cit., p. 706.

³²¹ Ibid.

³²² SANTOS, Andrés. Francisco. Derecho romano y axiología política republicana. En: BERTOMEU, María Julia, ANTONIO DOMENECH, Andrés de Francisco. Republicanismo y democracia. Argentina: Miño y Dávila, 2005. p. 221.

³²³ Ibid.,p. 223.

³²⁴ GARGARELLA Roberto. El republicanismo y la filosofía política contemporánea. En: BORÓN, Atilio (*comp.*), Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras. Buenos Aires: CLACSO, 2001. p. 25.

En esta dilatada lista de virtudes y vicios a evitar, el republicanismo clásico es un ideal altamente exigente para los ciudadanos, “La propuesta de los republicanos implicaba fuertes demandas sobre los ciudadanos, y fuertes riesgos para la vida común en el caso de que tales demandas no resultaran satisfechas”³²⁵. Por esto, algunos de sus rasgos parecen no ofrecer un marco adecuado para pensar la política actual. Al respecto, afirma Bobbio que el republicanismo es una utopía política que no ha tenido lugar nunca en la política y, en parte, ello explica por qué el republicanismo no ha gozado de la misma centralidad que otras formas políticas. A juicio de Bobbio, la política es sobre la lucha de poder y no sobre el bien común sostenido por ciudadanos virtuosos. Más bien, hay que reconocer que la mayoría de los ciudadanos son corruptos y no virtuosos, “Ningún Estado real está fundado en la virtud de sus ciudadanos”³²⁶. A esta crítica se suma la de que el republicanismo defiende una forma de patriotismo y unidad política insostenible en mundo plural como el nuestro.

A lo anterior se suma que en el republicanismo clásico no todos los ciudadanos hacen parte de la esfera de la libertad; quedan por fuera los niños, las mujeres, los esclavos, etc. Es un republicanismo que sostiene un ideal de autogobierno y participación en el que no todos toman parte. Al respecto afirma Julia Bertomeu que el republicanismo puede ser de dos tipos, un republicanismo oligárquico o no democrático y un republicanismo democrático. En el primero se afirma que es prerrequisito de la libertad política, la independencia y la autonomía social. Por tanto, quienes no gozan de autonomía social están excluidos de la participación política. De allí que en el republicanismo clásico las mujeres, los niños y los sirvientes queden por fuera del espacio político³²⁷.

¿En las luchas populares, podría el republicanismo convertirse en aliado? Bien sabemos que los ideales de autogobierno y de maximización del bien común, son repertorios y lenguajes a los que pueden recurrir, en aras de articular sus reclamaciones, las contrahegemonías populares. A esto se suma la robusta idea de libertad como no- dominación que, según propone Philip Petit, es el centro la tradición republicana, “(...) la larga tradición republicana está asociada de manera bastante consistente con una concepción particular de la libertad. Bajo

³²⁵ Ibid.

³²⁶ BOBBIO, Norberto, and MAURIZIO Viroli. The Idea of the Republic. Op. Cit., p 12.

³²⁷ Cfr. BERTOMEU. Republicanismo y propiedad. Op.Cit.

esta concepción una persona es libre solo en la medida en que nadie ocupe en su vida una posición de *dominus*: ni ningún déspota privado ni ninguna autoridad”³²⁸. Sucintamente descrito, Pettit considera que a diferencia de la tradición liberal que ha defendido la idea de libertad como no interferencia, el republicanismo propone el ideal de libertad como no- dominación. En ambos casos hay una clara preocupación por limitar o restringir la injerencia o el poder que unos ejercen sobre otros; restringir especialmente el poder del Estado³²⁹. Sin embargo, Pettit demuestra que el republicanismo es una concepción alternativa de libertad ¿En qué consiste la libertad como no-dominación?

Los rasgos básicos de esta idea de libertad pueden ser mejor entendidos en su contraste con el ideal liberal de la no interferencia. Para la tradición liberal, una persona es libre en tanto no encuentre interferencia o amenaza coercitiva en su actuar. Para el republicanismo, por su parte, lo opuesto a la libertad no es la interferencia, sino la dominación; esto es, encontrarse bajo la servidumbre o voluntad arbitraria de algún otro. El caso paradigmático que explica la dominación es la relación entre amo y esclavo. Aunque el amo no interfiera en las actividades diarias del esclavo y sea un amo bondadoso, el amo puede disponer de la fuerza de trabajo del esclavo cuando así lo disponga. El esclavo puede ser libre para dedicarse a sus tareas, pero vive bajo la servidumbre de otro³³⁰. Otro caso lo ofrecen las relaciones entre hombres y mujeres. Si las mujeres no tienen independencia para seguir un proyecto de vida o curso de acción porque dependen de un esposo, aunque este sea gentil y cariñoso, según el ideal republicano, no son libres. Finalmente, otro ejemplo podríamos encontrarlo en las relaciones laborales. El empleado puede aceptar voluntariamente un contrato y está en libertad de ejercer sus funciones; no obstante, vive bajo una relación de dependencia frente a su empleador en tanto este puede determinar arbitrariamente las condiciones laborales y la no continuidad del vínculo laboral. En estos casos la no-interferencia no impide que la persona viva a merced de la voluntad arbitraria de otro. Bajo el ideal republicano resulta claro que la ausencia de interferencia no impide que vivamos nuestra vida bajo dependencia, incertidumbre, angustia y vulnerabilidad, en tanto estemos bajo el dominio de algún otro poderoso que arbitrariamente elije

³²⁸ PETTIT, Philip. La idea republicana de libertad y la trascendencia constitucional. En: BERTOMEU, María Julia, DOMENECH, Antonio y DE FRANCISCO Andrés. Republicanismo y democracia. Op.Cit., p.43.

³²⁹ Cfr. Ibid., p. 46-5.

³³⁰ Cfr. Ibid., p. 44.

nuestros destinos. Aún sin sufrir interferencia, podemos ver restringida nuestras opciones de vida por la voluntad de otro.

En ausencia de interferencia podemos vernos incursos en relaciones dominadoras; a su vez, que podemos sostener relaciones no-dominadoras, pero vernos sometidos a interferencia, por ejemplo, del estado. En efecto, el estado y la ley operan interfiriendo y ejerciendo una fuerza coercitiva en sus ciudadanos. De allí que para los defensores del ideal de no-interferencia, en tanto la ley interfiere en la vida de los ciudadanos, puede ser considerada una indeseable limitante de la libertad. En el mejor de los casos, las leyes tendrían que aceptarse como un mal necesario en tanto son garantía de seguridad y una forma de prevenir mayores interferencias. En esta perspectiva, el papel del estado es más el de un guardián que evita interferencias y mantiene el orden³³¹. Por el contrario, para los defensores del ideal republicano, el estado y el derecho no son amenazas para la libertad, sino más bien su cauce indispensable. Justamente porque la no-interferencia no es el rasgo esencial de su concepción de libertad, sino, como quedó dicho, la no-dominación, surge la necesidad de una interferencia positiva que promueva condiciones encaminadas a disminuir o eludir relaciones de *interferencia arbitraria* que condenen a ciertas personas a una vida de dependencia.

En efecto, desde la perspectiva de Phillip Pettit, el republicanismo, además de ofrecer un lenguaje para expresar los agravios y las inseguridades, es un ideal político inherentemente institucional, esto es, exige su institucionalización para que las promesas de no-dominación puedan estar al alcance de todos los ciudadanos, "(...) la libertad como no-dominación no es el tipo de bien cuya persecución pueda dejarse en manos de las gentes para que lo persigan por sí mismas de manera descentralizada, todo indica que lo mejor es perseguirlo para cada uno mediante la acción política de todos: perseguirlo por vía estatal"³³². Las instituciones estatales deben disponer de dispositivos que eviten la manipulación arbitraria, pues como se dijo, las instituciones estatales deben interferir para evitar la subordinación o servidumbre, pero su interferencia no puede convertirse en voluntad *arbitraria*. ¿Cuáles sería estos dispositivos institucionales del ideal de no-dominación? Primero, un régimen constitucional en el que el imperio de la ley esté al servicio de la promoción de la igual libertad de todos. Segundo, la

³³¹Cfr. PETTIT, Philip. Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Op.cit., p. 136.

³³² Ibid, p. 353.

división de poderes para asegurar la dispersión del poder y evitar la concentración del mismo. Tercero, deberá introducir espacios de autogobierno democrático en donde tenga cabida la participación plural y de contra mayorías. Por último, “la Introducción sistemática de posibilidades de disputar los actos del estado por parte de la gente corriente”³³³.

El republicanismo debe ofrecer canales institucionales para la contestación y la disputa. Ello implica, tanto garantías para expresar las demandas de las coaliciones populares, como una adecuada audiencia a estas reclamaciones. Este énfasis en la cualidad contestaria del ideal republicano significa que el poder popular no solo está ligado a una relación de consentimiento con sus instituciones, sino también a prácticas de rendición de cuentas y de disputabilidad de las decisiones estatales “(...) el pueblo está legitimado para pedir cuentas al estado sobre el alcance y la calidad del uso que éste hace de esa confianza”³³⁴.

¿Qué aporta una inscripción republicana a la conformación de un poder constituyente contrahegemónico? De este marco republicano surgen repertorios y lenguajes democráticos, como los de autogobierno, bien común, solidaridad, entre otros; que se convierten en significantes valiosos para la articulación de contrahegemonías populares. Sin bien, como advierte Bobbio, exigir a los ciudadanos adoptar virtudes republicanas puede parecer un ideal altamente exigente, sí resulta valioso que esas virtudes republicanas conserven su lugar en el imaginario democrático de modo que presten un vocabulario adecuado para expresar demandas sociales.

De igual modo, del republicanismo como no-dominación, se destacan sus alcances en el diseño institucional. Como expone Pettit, el diseño institucional del republicanismo involucra distintas instituciones judiciales, parlamentarias, ejecutivas del poder estatal que deben estar al servicio de la promoción y realización de la no-dominación. De esta propuesta resaltamos especialmente la perspectiva de un republicanismo que institucionaliza espacios para la disputa, la contestación, la rendición de cuentas. Un poder constituyente contrahegemónico tendrá pues que aportar a la construcción de instituciones que hagan visible el agonismo, promuevan la contestación y la disputa. Por ejemplo,

³³³ Ibid.,p. 357.

³³⁴ libd.,p. 263

mecanismo institucionales, como la consulta previa o las jurisdicciones espaciales son aperturas institucionales que promueven el disenso y la conformación de contrahegemonías. Pero como advierte Westphal , probar el carácter agonista de una institución depende en gran medida de su relación con otras instituciones y con la cultura política³³⁵.

Por esta razón, junto a un diseño institucional con aperturas a la impugnación y la disputa, se tendrá que añadir un *ethos agonista*, como el propuesto por la democracia agonista defendida por Chantal Mouffe³³⁶. Consiste aquella en una propuesta con profundos compromisos con los valores republicanos de igual libertad. En su seno tiene lugar un vibrante desacuerdo entre personas que se reconocen mutuamente como adversarios, con derecho a defender sus posiciones e interpretaciones sobre significantes democráticos, como la libertad, la igualdad, la justicia, entre otros³³⁷. En una democracia agonista los adversarios comparten un horizonte democrático común y su reconocimiento del mismo estatus de personas iguales y libres para disentir y ampliar las formas de interpretar los valores democráticos. Un *ethos agonista* apunta a un “*consenso conflictivo*”³³⁸, vale decir, a la interpretación divergente de los mismos principios ético-políticos, entre ellos, los de igualdad y libertad.

En esta perspectiva resulta central contar con instituciones republicanas sensibles a la réplica, en las que ninguna decisión política quede libre del escrutinio popular. Los diseños institucionales que promuevan el encuentro entre adversarios son importantes de cara a la conformación de bloques hegemónicos dispuestos a disputar significantes democráticos a fin de expresar demandas sociales. Ahora bien, esta primera vía que inscribe las contrahegemonías en los ideales republicanos opta por republicanizar la acción del poder constituyente. Sin embargo, en lo que sigue, se optará por una vía, a nuestro juicio complementaria; esta es, inscribir los principios republicanos en una política plebeya. En efecto, mientras perspectivas republicanas, como la defendida por Petit, acuden a una imagen despolitizada de las instancias de contestación y disputa democrática, se mostrará a continuación cómo los principios republicanos

³³⁵ WESTPHAL, Manon. Overcoming the Institutional Deficit of Agonistic Democracy En: Res publica. Marzo, 2019, vol. 25. no 2, p. 187–210.

³³⁶ MOUFFE, Chantal. Agonistica. Op.Cit., p.24.

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ibid.

dependen en su interpretación y realización de las luchas plebeyas por la igualdad.

4.4 Inscripción plebeya de los ideales republicanos

En este apartado se defiende una inscripción plebeya de los principios republicanos. A diferencia del republicanismo propuesto por Pettit, una política plebeya no parte en exclusiva del ideal de libertad, sino de la intensificación de la igualdad. Una formulación adecuada para expresar la orientación de una política plebeya es la que Balibar denomina la proposición de la igual libertad; esto es, la identificación entre libertad e igualdad que surge como una idea radicalmente nueva en el marco de las ideas republicanas de la Revolución Francesa "(...) la proposición de la igual libertad es sin lugar a dudas una verdad irreversible, descubierta por y en la lucha revolucionaria"³³⁹. La *proposición política de igual libertad* es, en dictamen de Balibar, un enunciado político universal que abre un espacio político indeterminado de derecho a la política. En lo que sigue se mostrará como una política plebeya enfatiza la importancia de las luchas por la igual libertad, en orden a producir la emergencia y aparición de significantes democráticos. El aporte de la experiencia plebeya es fundamental para inscribir los ideales republicanos de igual libertad en la experiencia antagonista y contrahegemónica del poder popular.

Para Balibar, entre las novedades del momento revolucionario se encuentra la idea subversiva y radicalmente nueva de la identificación entre igualdad y libertad. ¿Qué explica esta identificación? y ¿Qué consecuencias se siguen de ella? Balibar encuentra que es una identificación construida alrededor de la *Declaración de Derechos del hombre y el ciudadano de 1789*. En este texto, considera Balibar, los requisitos de la libertad son a su vez los de la igualdad y los de la igualdad son a su vez los de la libertad. Esto viene a decir que, "Si la libertad no es igualdad, entonces o bien es sometimiento y dependencia de alguna potencia, lo que es absurdo. Por lo tanto, correlativamente, la igualdad debe ser pensada como la forma general de la negación radical de todo sometimiento y de todo dominio, es decir, como la liberación de la libertad misma respecto de una potencia exterior o interior que la recupere y la transforme en su contrario"³⁴⁰. En otras palabras, librarse de relaciones de dominación exige de

³³⁹ BALIBAR, Étienne. *La igual libertad*. Barcelona: Herder, 2017. p. 99

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 101.

igualdad formal y material. A su vez que gozar de igualdad significa vivir bajo opciones no-dominadas. Esta identificación, advierte Balibar, no se produce por una identificación esencial entre las ideas de la libertad y la igualdad, sino que procede de una identificación de extensión, esto es, ambas abarcan las mismas situaciones, pues no hay situaciones en las cuales esté presente o ausente la libertad, sin que a su vez lo esté la igualdad. En parte, señala Balibar, esta identificación se produce porque la Revolución pretende levantarse a la vez en contra del absolutismo como en contra los privilegios³⁴¹. Contra el poder absoluto de la monarquía y contra los privilegios de la aristocracia, “se levanta de manera idéntica contra la tiranía y contra la injusticia”³⁴².

Una vez aparece la proposición de igual libertad, se instaura de inmediato una apertura del campo político indefinida e indeterminada, lo que denomina Balibar, un indefinido campo de politización de reivindicaciones que hacen posible que la Revolución no esté terminada, incluso para nosotros. Efectivamente, con el enunciado de igual libertad aparece un punto de anclaje para toda una serie de reivindicaciones que continúan vigentes hasta hoy: el derecho de las mujeres, de los trabajadores, de las colonias, de los derechos ambientales, de los derechos de las generaciones futuras, etc. En tal sentido, con la proposición, arguye Balibar, no tiene inicio un particular derecho, sino el derecho universal a la política; esto es, el derecho a la *emancipación política*, a resistir y a librarse de toda opresión e injusticia. Todo esto, porque aparece la exigencia de inscribir toda actividad humana, institución o política en la perspectiva de la igual libertad. Por ello, más que resolver los conflictos y las múltiples reivindicaciones, el efecto de la proposición es crear un campo de antagonismos. La misma Revolución francesa es buen ejemplo de ello. Una vez declarado el susodicho principio, la Revolución se ve abocada a fracasar, pues sus redactores burgueses se confrontan con las fuerzas populares que de inmediato hicieron suya la proposición de igual libertad. Como glosa Castro-Gómez, “... la Revolución Francesa estipula que el pueblo tiene derecho a rebelarse contra la tiranía del Estado y que este derecho se encuentra amparado por la Constitución”³⁴³.

Las tensiones y antagonismos que produce la proposición del igual libertad, son producto de su universalidad excesiva y su indeterminación. Frente a la igual

³⁴¹ Cfr. Ibid., p.97.

³⁴² Ibid., p.97.

³⁴³ GÓMEZ-CASTRO, Santiago. El tonto y los canallas. Op.Cit., p.187.

libertad cabe preguntarnos ¿qué libertad? ¿iguales en qué? En lugar de constituir su defecto, la *indeterminación* de la proposición, muestra, según Balibar, que su significación universal depende enteramente de su inscripción en las luchas sociales. En otras palabras, el enunciado, somos libres e iguales, está en tensión permanente porque, a contrapelo de su universalismo, su significado y su efecto dependen de las particulares luchas por la igualdad y la libertad; de aquellas luchas históricas contra todo sometimiento y dominio, “(...) Propondré la siguiente hipótesis: determinar la igual-libertad o inscribirla en la práctica, a costa de luchas que se dirigen en una forma concreta a las negaciones históricas de las que esta proposición misma representa su negación teórica, es efectuar su verdad”³⁴⁴ . La proposición de igual libertad, surgida de la práctica revolucionaria, depende para efectuar su universalidad de las particulares luchas de aquellos a quienes históricamente se les ha negado el derecho a la política, ya que estas luchas y reivindicaciones encarnan la verdad universal de la igual libertad. Es muestra de su universalidad el hecho de que, en una lucha particular, pueden reivindicarse sus quejas y reclamos acudiendo al enunciado de la igual-libertad.

Es en virtud de esta interdependencia entre la universalidad del enunciado de la igual libertad y su práctica en luchas concretas que se muestra la importancia de la experiencia plebeya. ¿Quiénes son los plebeyos? La identidad de los plebeyos es parte del problema que debe resolverse para entender su significación política. Si la identidad remite a una identidad sustancial encarnada en una clase, en un sector social específico, pongamos, los más pobres o los proletarios, la experiencia plebeya en nada se distinguiría de los discursos de emancipación que han confiado a un sujeto histórico privilegiado la superación de las relaciones de dominación. Pero, como se ha venido afirmando en esta investigación, especialmente desde la propuesta de Laclau, confiar a un sujeto colectivo o individual la tarea de emancipar a la humanidad, conlleva una clausura del espacio político en que, una vez se conquisten las pretensiones del sujeto que encarna la universalidad de las demandas, se supondrían cumplidas todas las expectativas sociales. En lugar de esta identidad sustancial, una política plebeya se refiere más a un evento en el que se suspende y se exhibe la contingencia de cualquier orden social, “La plebe es el nombre de una experiencia, de aquella de lograr la dignidad humana a través de la agencia política. La plebe designa no

³⁴⁴ BALIBAR, Étienne. Op.Cit.,p. 103.

una categoría social no una identidad, sino un evento político fundamental: el pasaje de un estatus subpolítico a uno de pleno derecho”³⁴⁵.

Quizás sea Maquiavelo uno de los primeros pensadores que comprendió la significación política de la experiencia plebeya, “el primer filósofo en darle el crédito al pueblo por la ley, la libertad y la grandeza”³⁴⁶. A propósito del evento de la secesión de la plebe en el monte Aventino, Maquiavelo reflexiona sobre los efectos de la confrontación entre la plebe y los patricios romanos. A diferencia de los historiadores que encontraron en tales conflictos la causa de la destrucción romana por producir desunión y degeneración moral, Maquiavelo encuentra que la grandeza Romana se debió a la confrontación entre dos disposiciones que causan una división social entre quienes dominan y los dominados y el anhelo de estos últimos a la libertad³⁴⁷. En la confrontación entre estos dos bloques básicos de la sociedad, se expresa tanto el descontento como una afirmación radical de la igualdad entre plebeyos y patricios, en tanto la aspiración plebeya es a la no-dominación y no la repetición de las jerarquías opresoras. Para Maquiavelo, la experiencia plebeya del Aventino demuestra que las buenas leyes son resultado de la desunión y el conflicto. En los *Discursos*, Maquiavelo afirma: 1) Por la confrontación entre la plebe y los poderosos surgen las buenas leyes. 2) La plebe es la guardiana de la libertad. Sobre el particular, apostilla Maquiavelo,

Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo condenan lo que fue primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron, y sin considerar que en toda república hay dos humores, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen en favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos partidos, y fácilmente se verá que así sucedió en Roma³⁴⁸.

A juicio del florentino, hacer visible la división de la comunidad entre el senado y la plebe permitió al pueblo expresarse y manifestar sus insatisfacciones y sus anhelos de no-dominación. La manifestación pública de los anhelos de la plebe, antes que considerarse pernicioso para la República, se convierte en el medio

³⁴⁵ BREAUUGH, Martin. The plebeian experience: a discontinuous history of political freedom. New York: Columbia University Press, 2013. p.15.

³⁴⁶ Ibid., p. 50.

³⁴⁷ MAQUIAVELO, Nicolás. Discursos sobre la primera década de Tito Livio IV. En: MONGE, Juan Manuel Forte. El Príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castrani; Discursos sobre la situación de Florencia. Editorial Gredos.

³⁴⁸ Ibid., Capítulo IV.

para afianzar y ampliar la libertad. Considera Maquiavelo que, en lugar de privar a la plebe de autoridad, su autoridad resulta indispensable para hacer visible el desacuerdo que es el motor para mejorar las leyes de la libertad. De allí se desprende la segunda tarea que Maquiavelo confiere a la Plebe, la plebe y no la nobleza es la mejor guardiana de la libertad. Al respecto, afirma,

Acudiendo a las razones, y para tratar primero de lo que a los romanos concierne, diré que la guardia de toda cosa debe darse a quien menos deseo tenga de usurparla, y si se considera la índole de nobles y plebeyos, se verá en aquéllos gran deseo de dominación; en éstos, de no ser dominados, y, por tanto, mayor voluntad de vivir libres, porque en ellos cabe menos que en los grandes la esperanza de usurpar la libertad. Entregada, pues, su guardia al pueblo, es razonable suponer que cuide de mantenerla, porque, no pudiendo atentar contra ella en provecho propio, impedirá los atentados de los nobles ³⁴⁹.

En el mantenimiento y perdurabilidad de la libertad, los nobles no son los llamados a ejercer esta función, en tanto su deseo será siempre preservar sus privilegios y ampliar su prestigio. En especial, se convierten en un peligro para la libertad si consideramos que sus privilegios son resultado de la dominación que ejercen en otros. En cambio, la plebe no está motivada por su ansia de dominar, sino más bien, está impulsada por el anhelo de librarse de la dominación; su ambición siempre será ampliar los márgenes de libertad no dominada.

En nuestros días, *Rancière*, igual que en los suyos Maquiavelo, se pregunta ¿qué podemos aprender de la experiencia plebeya romana? ¿Acaso la revuelta de la plebe asegura un progreso en la historia? ¿O más bien, como ocurrió en el Aventino, la plebe termina por ocupar nuevamente su lugar en las relaciones de dominación? ¿Cuál es el alcance de la experiencia plebeya? Para *Rancière*, el relato de la secesión plebeya tiene dos momentos clave: primero, narra cómo los plebeyos, seres privados de logos y de nombre, se convierten en seres de palabra; segundo, y más importante, nos relata el momento en que la plebe instaura un litigio por su igualdad. En relación con el primer aspecto, *Rancière*, siguiendo la lectura de Simon Ballanche del episodio romano, destaca que el levantamiento representa el momento en que los plebeyos acceden a la palabra. Con ello dejan de ser considerados seres naturales, puro ruido animal que

³⁴⁹ *Ibíd.*, Capítulo V.

expresa agrado o sufrimiento, para instituirse como seres parlantes³⁵⁰. Esto sucede en el momento en que los patricios se ven obligados a enviar a Menenio Agripa a persuadir a los plebeyos a regresar al orden. El discurso de Menenio Agripa se centra en la fábula del estómago y los miembros del cuerpo, en la que se compara la sedición de la plebe con la conspiración de los miembros del cuerpo contra el estómago por considerar que aquél solo tiene como función consumir los recursos del cuerpo. En el relato, los patricios están representados por el estómago y la plebe por los miembros del cuerpo. Menenio intenta demostrar que, entre el estómago y los miembros del cuerpo, el beneficio del estómago es a su vez un bien para los miembros del cuerpo que reciben su energía gracias a los trabajos del estómago³⁵¹. Si bien, el discurso está destinado a reafirmar el orden de subordinación al que están sometidos los plebeyos, su importancia radica, más que en su contenido, en el acto mismo de proferir un discurso dirigido a la plebe. En el momento en que los patricios dirigen la palabra a la plebe están obligados a actuar bajo la presuposición de la igualdad entre los patricios y la plebe. Están obligados a aceptar que las dos partes gozan de los privilegios del logos y de la palabra. Para Ballanche, según afirma Rancière, el conflicto entre la plebe y los patricios puede ser entendido como un conflicto por la palabra.

Ahora bien, para Rancière, el relato no solo cuenta cómo la plebe logra usurpar los privilegios del logos, sino que introduce un litigio y con ello se apropia de la actividad política que no versa únicamente sobre el uso de la palabra y el logos, sino principalmente sobre el litigio o disputa en torno a la forma en que se organizan los cuerpos, los modos de ser, de hacer, de lo decible y lo visible. En otras palabras, la institución del litigio es la parte central del relato de la revuelta plebeya. Por litigio, Rancière no está aludiendo a un conflicto o controversia particular, sino a una peculiar actividad de reconfiguración del espacio de lo sensible. Sin pretender reconstruir en detalle y con la amplitud que merecería la propuesta del filósofo francés, Rancière distingue entre dos actividades: la actividad policial y la actividad política³⁵². Con el primer nombre se refiere a las actividades destinadas a reafirmar un orden policial, esto es:

³⁵⁰ Cfr. RANCIÈRE, Jacques, and Horacio Pons. El desacuerdo: política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996. P. 37-38.

³⁵¹ Cfr. *Ibid.*, p. 37.

³⁵² RANCIÈRE, Jaques. *Op. Cit.*, p. 41-45.

(..) Un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido³⁵³.

El orden policial es el encargado de asignar a unos u otros del lado de quienes cuentan y del de quienes no cuentan en la comunidad política; define quienes tienen parte y quienes están ausentes. Se encarga de la distribución de los cuerpos, sus funciones, sus tareas, lo que les es posible decir, hacer y ser. La política, al contrario de la policía, es una actividad destinada a perturbar el reparto o la distribución de los cuerpos del orden policial.

La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde el ruido solo tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido³⁵⁴.

La política es perturbación y conflicto del orden policial. Con la política quienes no contaban en la comunidad política se hacen contar y aparecer como partes, ya no ausentes, sino con pleno derecho. Con el litigio se hace presente un escenario en común en que comparecen las partes heterogéneas, ahora como partes iguales. Es en virtud de este común espacio que ahora comparten las partes que se hace injustificada la asimetría entre quienes dominan y los dominados. Hacer visible la contradicción que entraña la dominación entre partes que son iguales, es a su vez poner de manifiesto la contingencia y fragilidad de la dominación. De acuerdo con lo anterior, la importancia de la secesión plebeya romana está justamente en que la plebe instituye un litigio. El litigio no es por tal o cual asunto particular, sino por hacer parte, por ser contados entre los miembros de la comunidad política. Con el levantamiento, la plebe se hace contar como parte con logos, con palabra, con nombre, con discurso propio. Con ello, se instala en la escena política con los mismos poderes que los patricios.

En la actividad política la lógica de la igualdad es fundamental, “La política no tiene objetos o cuestiones que le sean propios. Su único principio, la igualdad, no

³⁵³ Ibid.,p. 44.

³⁵⁴ Ibid.,p. 45.

le es propio y en sí mismo no tiene nada de político. Todo lo que aquella hace es darle una actualidad en la forma de casos, inscribir, en la forma de litigio, la verificación de la igualdad en el corazón del orden policial³⁵⁵. La política es la puesta en acto de la igualdad a través de un litigio. En efecto, la lógica policial obedece a una lógica de la desigualdad, que hace a unos contar y a otros pasar por no-contados en la comunidad política; mientras que la lógica de la política es la de igualdad y de lo común. El encuentro de estas lógicas reviste la forma de litigio, porque hace visible y manifiesta las contradicciones que existen entre aquellos declarados con privilegios de raza, clase, religión o sexualidad, frente aquellos excluidos y no-contados. Hacer explícitas y visibles las contradicciones es una forma de combatir los modos de dominación y servidumbre que les prestan su revestimiento de normalidad.

La igualdad como principio de la actividad política, certifica Rancière, y en esto es unánime con Balibar, no es un dato, una esencia o una meta política, “(...) no es más que una presuposición que debe discernirse en las prácticas que la ponen en acción”³⁵⁶. La igualdad es un presupuesto en que se deben inscribir todas las acciones humanas. Es un presupuesto indeterminado e indefinidamente abierto que depende de los litigios instaurados entorno a una determinada distribución o reparto de las partes y de los sin parte de la comunidad, la igualdad, como acota Castro-Gómez, “(...) es el resorte a partir del cual se llevan a cabo todas las luchas democráticas”³⁵⁷. En el caso del levantamiento romano, la igualdad no se instaura por una verificación racional o por una consecuencia necesaria que se siga de los atributos de las partes; eso sí, requiere del litigio instaurado por la plebe que obliga a los patricios a considerar a los otros heterogéneos plebeyos, como sus iguales. De idéntica manera, en casos como las luchas de las mujeres por su igualdad, la igualdad no deriva de sus características o propiedades, es efecto del litigio instaurado por las mujeres para hacer parte de la comunidad. Por supuesto, como en el caso del levantamiento de la plebe, las mujeres tienen en el orden policial unos atributos, unas cualidades o funciones puestas como normales o naturales. Son justamente estas cualidades las que disputa el litigio para transfigurarlas y producir diferentes formas de identificación de las partes en el conflicto.

³⁵⁵ Ibid., p. 47.

³⁵⁶ Ibid., p. 49.

³⁵⁷ CASTRO-GÓMEZ. El tonto y los canallas. Op.Cit., p. 191.

En síntesis, el corazón de la experiencia plebeya es la institución del litigio entre las partes que cuentan y las partes ausentes o sin cuentas en la comunidad política. Como se dijo, previo al litigio las partes que comparecen, tanto aquellos que tienen parte como aquellos ausentes, no están definidas. La experiencia plebeya no obedece a la lógica de la victimización en donde se atribuye una serie de características claras y definidas a quienes están en el puesto de víctimas y a quienes se consideran victimarios. Las partes en conflicto solo aparecen en y por el conflicto. El resultado del litigio no es eliminar de tajo el orden policial, hasta el punto de que solo podríamos considerar exitosa una lucha plebeya, en la medida en que desaparezca una distribución o reparto de los cuerpos. En este aspecto, Rancière y Laclau son concordes, la división del orden social es insuperable y condición de la política. Más bien, el resultado de la experiencia plebeya es producir nuevas inscripciones de igualdad.

Retomando nuestra pregunta inicial, ¿qué añade la experiencia plebeya al republicanismo? Si aceptamos que entre los principios republicanos despunta el de igual libertad, será necesario, como afirma Balibar, aceptar que su significado es indeterminado y depende enteramente de las luchas sociales. Nos vemos forzados entonces a preguntar, ¿qué tipo de litigio o conflicto tiene la tarea de inscribir en la práctica, la igual libertad? El litigio en que se cuestiona la desigualdad, el litigio plebeyo por el que se ponen en relación la lógica de la igualdad y la lógica de la desigualdad para mostrar las contradicciones de la dominación entre iguales. El litigio por configurar otro espacio común en el que quienes pasan por no-contados, por invisibles, por inaudibles, que son puro ruido, pueden tener un lugar, una voz, un discurso, otras formas de identificación y representación más igualitaria. Si el efecto de verdad y de universalidad del principio de igual libertad depende del litigio, tendrá que ser un litigio que confronte las desigualdades, como es el caso del litigio plebeyo.

¿Cómo redefine la política plebeya el poder constituyente? Lo redefine como el valor de la construcción de contrahegemonías populares que en su construcción equivalencial de demandas apuntan a disputar las desigualdades. Sin esta orientación republicana y plebeya, como se advirtió, puede perder el poder constituyente popular su orientación democrática. Pero a su vez, sin su orientación plebeya el poder constituyente queda huérfano de potencia política y se convierte en un puro arcaísmo consignado en las constituciones, pues la política plebeya muestra que el derecho y las instituciones producidas *desde debajo*, desde la autoridad de quienes están ausentes y no cuentan para la

comunidad política, abre el campo político a la emergencia de transformaciones políticas que ponen en jaque las hegemonías dominantes.

4.5 Ecosistema de contrahegemonías

En este último acápite se enfatizará en el carácter contrahegemónico de un poder constituyente plebeyo y republicano. ¿Por qué producir contrahegemonías es tarea de un poder constituyente plebeyo y republicano? Como se mencionó al inicio de estas páginas, en nuestros días, la hegemonía neoliberal asfixia los intentos de soberanía popular y vuelve obsoletos aquellos significantes asociados a su ejercicio, como participación ciudadana, igualdad, disensos y disputa de proyectos políticos, solidaridad, confianza; entre otros. Frente a estos impedimentos es fundamental construir contrahegemonías al sentido común que se ha encargado de instaurar el neoliberalismo. Un poder constituyente plebeyo y republicano debe producir un nuevo sentido común. Esta construcción de contrahegemonías tendrá que conformar lo que Srnick y Williams denominan un *Ecosistema de Contrahegemonías*³⁵⁸.

El término ecosistema de contrahegemonías o política ecológica es acuñado por Srnick y Williams para ofrecer una crítica a la que llaman una política popular (*Folk politics*)³⁵⁹. A juicio de los mencionados autores, la política popular ha caído en el uso ritualista de ciertos repertorios sociales, como las movilizaciones, las acciones directas, las ocupaciones, las protestas callejeras, consisten en breves momentos de aparición del poder constituyente que, como afirman los autores, en el mejor de los casos toman nota del descontento, pero en general dejan una sensación de ser expresiones pasajeras y con pocos efectos para alcanzar una transformación política. Pese a que una política popular pudiera medir sus logros en su capacidad de transformar a los participantes en estas acciones y de crear espacios de contrapoder, parece que tienden a desaparecer, afirman Srnicek y Williams, una vez que los vínculos afectivos que unen a sus participantes se agotan³⁶⁰.

³⁵⁸ SRNICEK Nick and WILLIAMS. Alex. *Inventing the Future Postcapitalism and a World Without Work*. London: Verso, 2015. p. 169.

³⁵⁹ Ibid.

³⁶⁰ Ibid., p. 7

Por supuesto, las manifestaciones y movilizaciones tienen un sitio importante. Ellas se encargan de crear espacios de contrapoder al margen de los centros o jerarquías de poder y de formar en los participantes una cierta conciencia democrática. Pero no pueden monopolizar o agotar la estrategia de articulación de demandas. En especial, porque algunas se realizan desde una predilección por las acciones directas, por partir de la exacerbación de los sentimientos y por enfatizar en las experiencias de sufrimiento locales, sin buscar una relación equivalencial con otras experiencias. Las movilizaciones sociales no pueden ser la única forma de organización y de actuación de la política popular.

En lugar de una política popular centrada en las acciones directas, en la exaltación de lo local y en el entusiasmo emocional que producen las acciones colectivas, Srnick y Williams señalan que no hay una forma privilegiada de organización, sino más bien que todo movimiento exitoso ha sido resultado de una amplia ecología de organizaciones y de estrategias, “Una ecología de organizaciones significa un pluralismo de fuerzas, capaces de retroalimentar positivamente sus fortalezas comparativas”³⁶¹.

En el ecosistema de contrahegemonías, “Los proyectos contrahegemónicos operan a través de diversos campos- desde el estado, la sociedad civil, hasta la infraestructura material. Esto significa que surge una batería entera de acciones que se hacen necesarias, como tratar de difundir la influencia en los medios, intentar ganar el poder del estado, controlando sectores clave de la economía y diseñando importantes infraestructuras”³⁶². Srnick y Williams consideran que las contrahegemonías no solo se refieren a ideas circulando en la sociedad, sino a acciones, a infraestructuras y a la creación de instituciones. Los mencionados autores proponen construir contrahegemonías para una sociedad poscapitalista. Con tal propósito mencionan algunas áreas de construcción contrahegemónica, entre ellas, la de pluralizar la economía y acercarla a una alfabetización popular; igualmente reclaman la circulación de nuevas narrativas sobre el futuro, y redirigir los propósitos de las tecnologías³⁶³.

³⁶¹ Ibid., p. 163.

³⁶² Ibid., p. 134.

³⁶³ Ibid., p. 135-146.

En esta ecología de organizaciones, las contrahegemonías populares, entendidas como luchas por la igualdad, tendrán que construir puntos equivalenciales a varios niveles. Además de los propuestos por Srnick y Williams, podríamos mencionar estrategias que apuntan a la producción de nuevas subjetividades en las que intervienen de manera importante la educación, los medios de comunicación y las nuevas narrativas. A diferencia de otras propuestas políticas, incluso el mismo republicanismo de Pettit que versa principalmente sobre la transformación de las instituciones, un republicanismo plebeyo, sin desmedro de sus efectos institucionales, atiende a la producción de sujetos. La política trata sobre sujetos y no solo sobre instituciones³⁶⁴. En el campo de producción de subjetividades, una política plebeya implica desplazamientos y distorsiones de las identidades dominadas y dominadoras que son definidas en el orden policial como naturales; “Toda subjetivación es una desidentificación, el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, la apertura de un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte³⁶⁵.”

Un proceso de subjetivación es un proceso de cuestionamiento de la evidencia y naturalidad con la que se revisten las formas de identificación responsables de representar la división entre las partes sociales. Inventar nuevos nombres y nuevas formas de representar a las partes sociales, recomponer los modos de hacer y decir es poner en acto la igualdad. Por ejemplo, las formas de representación en el caso de las mujeres como madres, como esposas, como objetos sexuales, son formas de control y dominación. Producir otro proceso de subjetivación pasa por redefinir estas formas de representar a las mujeres. Un caso ilustrativo de este proceso de subjetivación lo podemos encontrar en la lucha de las mujeres afroamericanas en Estados Unidos, tal como lo explica la reconocida antropóloga Patricia Hills Collins. Este caso es especialmente interesante porque las mujeres afroamericanas padecen la intersección de varias injusticias, raciales, de género, y de clase. Cuando estas mujeres cuentan y son visibles en cuanto mujeres, tienden a ser invisibles en tanto son mujeres negras en un contexto de marcada discriminación racial, como el de Estados Unidos, que consistentemente hace invisible a una parte de la sociedad por su raza. Esta

³⁶⁴ RANCIERE, Jacques. Op.Cit., p. 52.

³⁶⁵ Ibid., p. 53.

compleja situación las expone a una difícil tarea de resistencia que para ellas pasa en gran medida por la tarea de autodefinirse,

Aprender a hablar en una “singular y auténtica voz, las mujeres deben salir fuera de los marcos y sistemas autorizados para crear y proveer su propio marco”. A diferencia de las imágenes de control desarrolladas para la clase media blanca de mujeres, las imágenes de control aplicadas a las mujeres negras son tan uniformemente negativas que estas requieren resistencia. Para las mujeres afroamericanas negras construir un conocimiento de sí mismas es parte de la lucha por reemplazar las imágenes de control. El conocimiento es personalmente importante, usualmente considerado esencial para la sobrevivencia de las mujeres negras³⁶⁶.

En el ámbito de las alternativas institucionales y en el campo del derecho, las contrahegemonías plebeyas apuntan a la constitución de espacios institucionales destinados a activar el litigio popular y la apropiación concreta del universalismo de los principios de igual libertad, como repertorio para expresar los agravios e impugnar las desigualdades incrustadas en el derecho y en otras instituciones sociales, como las económicas. Una política plebeya podría significar, como sostiene Castro-Gómez, el paso de la universalidad abstracta de los principios republicanos a la universalidad concreta de las luchas particulares³⁶⁷. Esto va desde espacios para las protestas, manifestaciones o movilizaciones sociales no discursivas y no deliberativas, hasta la construcción de contra públicos subalternos que se apropian del derecho y de las instituciones para alumbrar espacios de participación *desde abajo*. En el primero de los casos podemos citar las protestas legislativas que se organizan fuera de los parlamentos, en las plazas y en otros lugares emblemáticos. En el segundo caso, podríamos traer a cuento los presupuestos colaborativos, economías solidarias, los territorios de paz, el constitucionalismo popular, la descentralización en la construcción de políticas públicas, entre otros.

En el campo de los usos contrahegemónicos del derecho, los estudios de la subalternidad legal cosmopolita propuesta por Boaventura de Sousa Santos, entre otros, muestran la productividad de la política contrahegemónica, “La legalidad cosmopolita subalterna sigue el camino de las luchas

³⁶⁶ COLLINS, Patricia Hill. Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment. New York: Routledge, 2002. p. 100.

³⁶⁷ CASTRO-GÓMEZ. El tonto y los canallas. Op.Cit., p. 200.

contrahegemónicas teorizadas por primera vez por Gramsci”³⁶⁸. En este enfoque se considera que la contestación popular produce alternativas institucionales y jurídicas creadas y aplicadas por sectores subalternos. La legalidad subalterna se aproxima al derecho desde dos perspectivas: desde una, muestra la alianza entre élites hegemónicas que reproducen sus formas de opresión a través de estrategias jurídicas; desde la otra, reconoce en el derecho un factor de resistencia y transformación que es utilizado por las contrahegemonías populares. En este último aspecto, muestran que, “La acción de los movimientos sociales no debería malentenderse como un llamamiento al rechazo del orden jurídico”³⁶⁹. Al contrario, se concibe el campo del derecho como un campo de lucha hegemónica que los actores subalternos están dispuestos a disputar. En este aspecto, en los estudios de legalidad subalterna interesa la confrontación entre actores hegemónicos y contrahegemónicos por la interpretación y producción de un derecho alternativo, esto en contraposición a una imagen del derecho como una tarea de expertos y técnicos del derecho.

Las experiencias registradas desde este enfoque pueden parecer escasas y efímeras. Son iniciativas que no deben ser medidas por su perdurabilidad, sino por su capacidad para replantear las relaciones entre política y derecho. Dinámicas de resistencia que no solo tienen por propósito dismantelar hegemonías dominantes, sino introducir nuevas herramientas jurídicas, “para hacer progresar las luchas políticas contrahegemónicas”³⁷⁰. En este escenario, el Estado puede convertirse en blanco de críticas, pero también en un importante aliado de combate, especialmente, frente a la globalización neoliberal que tiene impacto en escalas locales y globales. En respuesta a esta progresiva conciencia de los diferentes niveles de la hegemonía neoliberal, la democracia participativa hoy involucra la construcción de redes cosmopolitas. En este aspecto, afirma Santos, podemos notar un cambio en el modo de participación de la sociedad civil. Hacia la década de los ochenta y noventa, la movilización civil estaba enfocada a la supresión de regímenes autoritarios y a la progresiva democratización. Posteriormente, surgen movimientos sociales atareados en resolver algunas de las consecuencias perjudiciales sociales y medioambientales del capitalismo. En cambio, hoy aparecen más movimientos sociales dispuestos

³⁶⁸ SANTOS, Boaventura de Sousa, and César A. Rodríguez Garavito. *El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita*. México: Anthropos, 2007.

³⁶⁹ BALAKRISHNAN, Rajagopal. *El Derecho Internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo*. Bogotá: ILSA, 2005. p. 47.

³⁷⁰ SANTOS Boaventura de Sousa. *Op.Cit.* p.10.

a criticar los regímenes políticos y económicos causantes de la injusticia, a su vez que ponen en marcha modos alternativos de economía, de política y del derecho.

Como advierte Boaventura de Santos, indagar estas experiencias implica preguntarse sobre los modos en que el derecho, que generalmente es una herramienta hegemónica, puede favorecer procesos contrahegemónicos³⁷¹. Cuatro aspectos, resalta Boaventura en esta relación entre derecho y contrahegemonías. El primero, entender que los movimientos sociales que acuden al derecho no acuden prioritariamente a estrategias jurídicas, sino políticas. El segundo, atender al uso combinado del derecho estatal, del derecho internacional y de otras normas, como códigos de conducta, acuerdos, convenios, entre otros. El tercero, la combinación entre el conocimiento experto legal y la experiencia de los actores sociales involucrados. El cuarto, observar la estrategia combinada entre las acciones jurídicas institucionales y las acciones políticas directas.

En el campo del derecho internacional, Rajapal propone lo que denomina un *derecho internacional desde abajo*³⁷². En este campo observa que se tiende a identificar a los Estados como los principales protagonistas, obviando el importante rol de los movimientos sociales y su activismo. Se tiende a considerar al Derecho como producto de un consenso racional universal que es benevolentemente ratificado por los Estados.

El Derecho internacional moderno no reconoce normalmente que los movimientos de masas y las luchas locales sean generadores del cambio legal. En lugar de eso, continúa explicando el cambio legal internacional mediante una de estas dos teorías, ambas elitistas: el voluntarismo (el cambio legal ocurre porque los Estados lo aceptan) y el funcionalismo (los cambios legales resultan de la tendencia del derecho a reflejar la realidad social o a responder a las necesidades sociales). En ninguna de las dos explicaciones hay indicio de la posibilidad de que normas legales pudieran forjarse a partir de la praxis de los movimientos sociales o de cómo ocurriría. En su lugar, ambas teorías atribuyen la función de agente del cambio legal a un grupo pequeño de creadores de políticas públicas³⁷³.

³⁷¹ Ibid., p. 38.

³⁷² Rajagopal. Op.Cit.p.182.

³⁷³ Ibid., p. 34.

Por ello, considera que la historia del derecho internacional debe ser reescrita desde los grupos subalternos, para comprender en qué medida el derecho avanza en relación con las luchas sociales. Un buen ejemplo que propone Rajagopal de lo anterior es el discurso sobre el desarrollo sostenible y los derechos medioambientales, que ingresó al lenguaje del derecho como resultado de las movilizaciones y del activismo social. Los movimientos populares y sus resistencias son definitivas para la ampliación y creación de derecho. Si observamos esta relación, podemos dejar de considerar la resistencia de masas como una aberración que exige represión y “(...) atenuar parte del prejuicio existente en el derecho internacional- contra la resistencia popular”.

Otra forma de construir contrahegemonías es la propuesta por Nancy Fraser con los contra públicos subalternos, que se refieren a, «arenas discursivas paralelas en las que los miembros de grupos sociales subordinados elaboran y difunden contra discursos, con el fin de formular su propia interpretación de sus identidades y necesidades»³⁷⁴. Generalmente la esfera pública ha sido entendida de forma unívoca y ha estado restringida al capital educativo, cultural y económico de los participantes. Además, se ha entendido como un espacio de opinión, pero no de decisión, pues las decisiones vinculantes tienen lugar en los parlamentos o foros legislativos. Una única esfera pública omnicompreensiva con la formación de un único público que tiene un uso restrictivo de la deliberación, a juicio de Fraser, no ofrece un foro adecuado para los grupos subalternos. Frente a este panorama, Fraser muestra la productividad de los contra públicos subalternos. Por los mismos entiende la constitución de múltiples esferas públicas enfrentadas y paralelas a las públicas oficiales. Los contra públicos son las formas en que los grupos subalternos encuentran otros códigos lingüísticos y corporales de comunicación para interpretar sus identidades, articular sus demandas y responder a las mismas, frente a un público dominante empeñado en obstaculizarlos.

Las funciones de los contra públicos subalternos son amplias; por mencionar solo algunas, ofrecen la oportunidad para el agrupamiento, para la construcción de identificaciones, para las acciones contestatarias y para formas de emancipación y empoderamiento. Los grupos subalternos no solo son espacios de opinión, sino

³⁷⁴ Cfr. FRASER, Nancy. Repensar la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. En: Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización. Op.Cit.,p139-177.

también espacios de decisión, contrapuestos a una política *desde arriba* que considera que las decisiones vinculantes son elaboradas en la esfera política institucional por expertos y especialistas políticos³⁷⁵. En efecto, una política *desde arriba* traza una clara separación entre el Estado y la sociedad civil; esta última ocupa un lugar periférico y de circulación de opinión. Fraser denomina a este tipo de función del público con el nombre público débil. En cambio, los espacios parlamentarios, a juicio de Fraser, aparecen en una *política desde arriba* como públicos fuertes en los que circula la opinión pública y además se toman decisiones vinculantes³⁷⁶. Con esta separación se pretende defender la autonomía de la sociedad civil, pero, advierte Fraser, a riesgo de ser incapaces de concebir formas de autogestión y coordinación entre públicos³⁷⁷. En cambio, en la perspectiva de los contra públicos subalternos se defiende una imbricación entre el Estado y la sociedad civil. Para ello se parte de una concepción de la política *desde abajo*. En esta perspectiva los contra públicos subalternos son espacios de decisión y coordinación colectiva y no solo de opinión que incluso dan lugar a ejercicios de democracia directa.

Ejemplos de públicos subalternos los encontramos en la conformación de los movimientos indígenas en América Latina que, como afirma Marcia Stephenson, desde la década de los 80 se han reactivado entorno a la constitución plurinacional de los estados, la autonomía, el autogobierno, la descentralización, el plurilingüismo, la etnoeducación, el establecimiento de territorios indígenas³⁷⁸. Todo ello ha desembocado en Constituciones plurinacionales, como es el caso de Bolivia. También son ejemplo de contra públicos subalternos los contra discursos de la economía solidaria, participativa y sostenible.

En suma, las contrahegemonías suceden en distintos niveles y operan de distintas formas, algunas recurriendo a formas del derecho o instituciones estatales, mientras que otras acuden a la producción de narrativas y símbolos que irrumpen en los medios, en el mundo del espectáculo, la política y las tecnologías. En clave laclausiana, en un contexto antidemocrático como el

³⁷⁵ Ibid.

³⁷⁶ Cfr. FRASER, Nancy. Repensar la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente. Op.Cit., p. 171.

³⁷⁷ Ibid., p.170

³⁷⁸ Cfr., STEPHENSON, Marcia C. Forging an indigenous counterpublic sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia. En: Latin American Research Review. 2002, vol. 37. No. 2 , p: 99-118.

neoliberal, que erosiona las fuerzas políticas y sumerge a los países en deudas para asfixiar cualquier intento de politización; reactivar la autoconstitución de un poder constituyente republicano y plebeyo tendrá que girar en torno a remontar el aislamiento de los proyectos contrahegemónicos para dar paso a un relación equivalencial de demandas anticapitalistas, anti racista, antimperialistas, ambientalistas y paritarias entre géneros, que permita ensanchar los significantes democráticos de igual libertad.

4.6. A modo de conclusión.

En un mundo de hegemonía neoliberal, en donde se desvanecen los valores democráticos y los individuos son reducidos a productores y consumidores económicos; en donde los sujetos pierden sensibilidad a los problemas comunes que requieren respuestas políticas y no económicas; en un mundo de hegemonía neoliberal en donde la soberanía o poder colectivo resulta obsoleto, se requiere reactivar las formas de construir pueblo. La supervivencia de la democracia depende de formar una voluntad política común. Pero ¿qué formas de construcción de pueblo pueden profundizar y no socavar la democracia? Una de estas alternativas consiste en inscribir las contrahegemonías populares, es decir, esas relaciones equivalenciales de demandas, en los principios republicanos y en la experiencia plebeya de las luchas por la igual libertad. De esta alternativa surge un poder constituyente que acude al principio de igual libertad como vocabulario disponible para articular las demandas y para lograr esos puntos se vuelvan equivalencias que alientan y construyen contrahegemonías que producen un balance de poder distinto tanto en la esfera social como en las instituciones. Un poder constituyente con estas características es concebido como una fuerza contrahegemónica que opera en distintos niveles y tipos de organizaciones. Las contrahegemonías del poder constituyente, en su resistencia al neoliberalismo, tendrán que conducir a conformar ecosistemas de contrahegemonías que en clave laclausiana logren cadenas ampliadas de equivalencias para conformar contrahegemonías que ensanchen los significantes democráticos y los vuelvan disponibles a un número cada vez mayor de reivindicaciones.

CONCLUSIONES GENERALES

El propósito de esta tesis consistía en responder a la pregunta, ¿qué o quién es el poder constituyente y cuál es su relación con el poder constituido en un contexto democrático postmetafísico? En el primer capítulo se constató que el concepto de poder constituyente, en el contexto del pensamiento político del siglo XVI y XVIII, muestra una conexión importante con la idea de que es el pueblo la fuente de autoridad del orden político y su manifestación ocurre a través de las leyes, pues es entendido como una voz legislativa. A diferencia de otras nociones bajo las que ha sido entendido el pueblo, en la noción de poder constituyente se destacan tres aspectos: primero, el carácter colectivo y productivo del pueblo; segundo, su distinción y prioridad frente al poder constituido; tercero, su doble inscripción, como poder revolucionario y como poder institucional ligado al derecho.

En el primer rasgo, la noción del poder constituyente revela que es en la asamblea, no en los individuos, en la que se depositan los poderes para fundar el gobierno. El pueblo es asamblea que se manifiesta en el acto de obrar juntos concertadamente y por cuya autoridad se crea el poder político democrático. De esta manera, el concepto alude a que el pueblo manifiesta sus poderes constituyentes no solo en el momento de la fundación de las instituciones, sino en el momento mismo de su propia constitución como asamblea. Del anotado primer rasgo del poder constituyente, se concluye su carácter colectivo y productivo para generar el poder político, pues el pueblo no sufre ya pasivamente el dominio, sino que ahora tiene la facultad para autogobernarse y autodeterminarse. En cambio, el poder constituido es entendido como un poder delegado y confiado por la autoridad popular. Esta cualidad del pueblo guarda relación con el segundo aspecto relevante que surge de la noción del poder constituyente y es la distinción entre el poder constituyente y el poder constituido. Tal distinción alude a que el gobierno y sus instituciones son vistos como resultado de la acción colectiva de la asamblea, mientras que el pueblo ocupa el lugar originario y fundacional de lo político.

La tercera característica del poder constituyente es su doble aspecto, esto es, como poder insurgente, subversivo o revolucionario y como poder institucional manifiesto en el orden legislativo. En tanto poder subversivo, el pueblo

constituyente crea de la nada un orden constitucional, especialmente a través de las fuerzas de la revolución. Este poder para crear, como afirma Sieyès y también destaca Schmitt, lo conserva el pueblo a perpetuidad, pues con él puede modificar, disolver o anular a voluntad el orden constitucional político vigente. En su segunda dimensión, aparece como una voz legislativa que se institucionaliza en el gobierno y en la representación. Esta tensión revela las paradojas del poder constituyente como poder que excede al poder constituido y, al mismo tiempo, como poder que es interno al poder constituido y queda sujeto a sus regulaciones, ya que el poder constituyente del pueblo solo puede ser conservado y ejercido a través de su representación en los cuerpos legislativos. En esta doble cualidad del poder constituyente se advierte una paradójica tensión entre el pueblo y la democracia. Pese a que la democracia es el poder del pueblo, en la noción de poder constituyente queda constancia de que el pueblo puede actuar sin previa autorización. Actúa, no conforme a leyes previas, a la tradición o a la voluntad divina, sino a su decisión. Hay, por tanto, una externalidad del pueblo en relación con sus instituciones, porque el pueblo es un sujeto político que existe fuera de las mismas. Externalidad conflictiva y capaz de desestabilizar las instituciones de las que también depende el gobierno democrático. La otra cara de esta tensión se expresa en la fuerte conexión que tiene el pueblo con el derecho, pues como se tuvo oportunidad de exponer en el primer capítulo, el pueblo es una voz legislativa. Esto implica que sus mandatos asumen la forma de la ley, en especial de la Constitución. Esta relación con la ley, a su turno, se ve enfrentada al carácter decisorio del pueblo, carácter que se hace manifiesto cuando, en momentos revolucionarios, obra frente a la ley en rebeldía y desobediencia. El impulso decisorio y voluntarioso del poder constituyente, puesto también de manifiesto por C. Schmitt, hace que dicho poder se torne indomable. Como consecuencia, según avisa Balibar, el poder constituyente se reviste de una combinación irresoluble de conflicto y de institución que, en esta investigación hemos reiterado como necesaria, antes que como obstáculo para la democracia.

En virtud de esta naturaleza paradójica y ambigua del poder constituyente, la tendencia a absorber el poder del pueblo en el poder constituido a través de los mecanismos de la democracia representativa se convirtió en una forma de privarlo de su carácter revolucionario y rebelde. Al despojarlo de su lugar político, el poder constituyente parece remitir más a una fábula del pasado fundacional de las repúblicas, como advierte H. Kelsen, que solo explica cómo se genera el poder, pero en últimas resulta superfluo para un orden legal, jurídico y político que establece sus propias instancias y mecanismos de poder. En la democracia

representativa el lugar político del poder constituyente queda relegado al momento de elección y refrendación de las decisiones del gobierno. En el mejor de los casos, el pueblo podrá actuar en momentos excepcionales para retomar sus funciones constituyentes, pero en la política ordinaria la apelación a la presencia del pueblo como poder constituyente, parece más una estrategia de manipulación y demagogia. En los momentos ordinarios será mejor hablar del ciudadano, pero no de la asamblea, aquel sujeto político colectivo.

Pero ¿Qué se pone en riesgo con este olvido del poder constituyente? Como se mencionó en el primer capítulo, la democracia depende de la autoridad de la asamblea, de la voluntad común y no de la suma agregativa de los ciudadanos convertidos en mayorías numéricas. Contra esta visión meramente agregativa e individualista de la democracia, más propia de la perspectiva liberal, han surgido propuestas que exigen su profundización o radicalización y señalan que dicha radicalización depende crucialmente de una mayor participación democrática de las diferentes voces sociales y de la conformación de una voluntad política común. De resultas, se viene a reclamar nuevamente la presencia de la asamblea, del poder constituyente, de aquella instancia de la que depende la legitimidad democrática. En los capítulos dos y tres de esta investigación se abordaron dos posibles propuestas que se enmarcan en este giro de radicalización: la democracia deliberativa de Jürgen Habermas y la democracia radical y el populismo de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. A la luz de las mentadas propuestas, se respondió a las preguntas: en contextos postmetafísicos y posfundacionales, ¿quién es el poder constituyente? y ¿cómo es entendida su relación con el poder constituido?

Ahora bien, ¿por qué situar la reflexión en un terreno postmetafísico y posfundacional? Si bien estas propuestas sobre la democracia reclaman una mayor presencia del poder constituyente, como se tuvo oportunidad de mostrar, ya no acuden a la imagen de un macro sujeto colectivo homogéneo unido por lazos étnicos, nacionales o de clase. Estas propuestas son concordes en que no hay fundamentos dados que aseguren resultados democráticos, antes bien, que la democracia debe construirse o, en palabras de Lefort, que la democracia debe inventarse a sí misma, capeando, eso sí, los riesgos y las incertidumbres que ello implica, como puede ser el indeseable retroceso en algunos logros o conquistas sociales. Justamente por la incertidumbre e indeterminación que rodean al proyecto democrático, es frecuente que aparezcan tendencias que, a contrapelo

de esta cualidad de la democracia, intentan sustantivar la autoridad democrática en algún tipo de lazo no político, como pueden ser los de raza o religión. El reavivamiento político de las religiones y de los nacionalismos que ganan fuerza en las urnas de países modernos y seculares, son indicador claro de que el giro postmetafísico de la democracia no está consumado, sino que constituye una tarea política. En este aspecto, tanto la democracia deliberativa como la democracia radical y el populismo señalan formas en las que se pueden sostener las pretensiones postmetafísicas de la democracia moderna, entre ellas la de adoptar un sentido performativo y expresivo del poder constituyente.

Pese a que hay una apuesta común, las mencionadas teorías, por supuesto, exhiben marcadas diferencias. Los presupuestos de los que parten, en especial la teoría social a la que acuden mostró que tiene implicaciones importantes para comprender lo político y la conformación del poder constituyente. En efecto, mientras la democracia deliberativa acude a una teoría de la interacción social que se alimenta de las fuentes de integración y entendimiento de la comunicación lingüística, la perspectiva de la democracia radical entiende la organización social como producida por prácticas discursivas. Las consecuencias que se siguen de estos presupuestos son, en el caso de la democracia deliberativa, entender la sociedad política como una forma de autoorganización y autoentendimiento que se regula apelando a normas. Esto, gracias a los recursos de la infraestructura comunicativa o presupuestos pragmáticos de la comunicación en los que se encuentran medios de coordinación y entendimiento social que son inferidos intuitivamente por los participantes en las interacciones comunicativas y que se sostienen por las convicciones y consensos que nutren nuestro mundo compartido de la vida. La democracia deliberativa, a partir de estas condiciones lingüísticas, propone principios procedimentales, como el Principio D y el Principio democrático, que aseguran formas o procedimientos para una participación sin coacciones en las que sea posible que ganen los argumentos. A su turno, la democracia radical entiende la sociedad como producida discursivamente. Quiere esto decir que las relaciones y las identidades se constituyen con un determinado significado que depende del modo en que son articuladas en un campo discursivo. Los significados son relacionales, contingentes y contextuales. El discurso no es caótico, se estructura por relaciones diferenciales y equivalenciales. Bajo esta perspectiva, lo político produce discursivamente la sociedad, esto es, intenta dominar el campo de la discursividad fijando conflictivamente determinados sentidos e identidades. ¿Por qué el terreno político instituye lo social al socaire del conflicto? Porque esas

cadenas de sentido por las que se producen sujetos y modos de relacionarse no están plenamente fijadas, sino que son antagonizadas por algo otro que impide o bloquea su plena fijación y clausura. El antagonismo no es entre dos entidades plenamente constituidas que se oponen, sino que, al contrario, el antagonismo es constitutivo de las identidades.

Con miras a entender el poder constituyente, ¿qué consecuencias se derivaron de estas posturas? Para el caso de la democracia deliberativa, el poder constituyente sigue siendo considerado fuente de legitimidad democrática, esto es, influye y regula el poder político. Ello, no porque su voluntad sea siempre buena, como suponía un republicanismo clásico, sino porque, a través de procesos de comunicación informal y de deliberación pública, puede constituir una opinión pública y formar una voluntad política común que incluya las voces sociales, especialmente la de aquellos más afectados por las decisiones políticas, para, de este modo, producir decisiones políticas vinculantes. En aras de influir en el poder constituido y, en últimas, en sí mismo, el poder constituyente, ahora entendido como poder comunicativo, requiere constituirse como comunidad jurídica. ¿Por qué? Porque las redes de comunicación del poder constituyente no logran solventar las altas exigencias de integración y coordinación social que requieren sociedades complejas y plurales, como las nuestras, que además están profundamente marcadas por ejercicios fácticos de poder y por dinero. Sin el auxilio de fuentes de integración social sacras, el único medio al que puede acudir una sociedad política que, no solo se mueve por el éxito de intereses privados, el poder o el lucro, sino que se concibe a sí misma como sociedad política de seres iguales y libres para autodeterminarse, es adoptar la forma de una sociedad política jurídica, esto implica acordar vivir con arreglo a normas jurídicas. En esta propuesta, el derecho ya no se entiende solo como un instrumento de coacción y sanción. Por supuesto, podemos acordar vivir bajo las mismas reglas como sociedad política, simplemente por el temor a las sanciones. No obstante, para Habermas el derecho es un elemento integrador, no solo por su potencial coactivo y sancionador, sino porque la validez jurídica tiene una pretensión de legitimidad que guarda relación con la práctica de autodeterminación democrática. En efecto, la validez de las normas jurídicas deja abierta la posibilidad de que la observancia de la norma dependa de diferentes motivos, entre ellos, de cuan aceptable resulte para sus destinatarios. Pero, además, el derecho positivo moderno, que es un derecho “puesto”, cuya validez queda sometida al escrutinio y la crítica, tendrá que resultar razonable y justificable para asegurar su estabilidad, de lo contrario, se convierte en poder

arbitrario. Desde esta óptica, el derecho, no solo requiere personas jurídicas destinatarias de las normas, sino personas participantes en el proceso de su producción que aportan razones de aceptabilidad de las normas. El derecho moderno permite que los ciudadanos se entiendan a sí mismos como autores y no solo receptores de normas. Por tanto, hay una relación de doble vía en la que el derecho guarda conexión con los procesos democráticos de autodeterminación. A su vez, la autodeterminación de personas que se reconocen libres e iguales se realiza en concordancia con normas de las que cada uno puede entenderse como auto legislador, ya que participa en su producción.

El resultado será que el poder constituyente concebido como poder comunicativo logra autoconstituirse como sociedad política de iguales y libres a través de la práctica de autolegislación democrática. La autolegislación no es solo asunto de expertos legisladores, sino que se alimenta de las fuentes de comunicación informal de la opinión pública y de la deliberación política de los ciudadanos. De este modo, la voluntad del poder constituyente logra institucionalizarse y traducirse en decisiones vinculantes. La expresión más clara de la práctica de autolegislación ciudadana es la Constitución. El texto constitucional no es un conjunto de principios estáticos. Expresa, más bien, un modo de autoentendimiento y autodeterminación de una comunidad jurídica que, a través de ese texto, expresa su memoria y su proyecto de sociedad que cada generación tendrá que entrar a asumir, contestar o cambiar. La Constitución reivindica una continua actividad del poder constituyente de ciudadanos que se realiza como poder comunicativo.

¿Por qué la democracia deliberativa implica una concepción performativa del poder constituyente? El poder constituyente, como es descrito por la democracia deliberativa, tiene un carácter autorreferencial. Es decir, no está dado previamente, sino que su constitución depende enteramente de la práctica comunicativa y deliberativa de ciudadanos que se autodeterminan a sí mismos acudiendo a una convivencia bajo normas. De allí que la Constitución, como expresión de la comunidad jurídica, sea un proyecto inacabado de aprendizaje que involucra a las generaciones presentes y futuras.

En el caso de la democracia radical, especialmente en el populismo, se mostró que el poder constituyente es entendido bajo el significante *pueblo*. El pueblo como *significante* o *nombre* implica que la conformación de la sociedad política depende crucialmente de la construcción discursiva del pueblo que surge por la fuerza constitutiva del *acto de nominación*, de aquel momento en que la comunidad expresa “nosotros somos el pueblo”. Esto entraña que, antes de constituirse como comunidad jurídica, para el populismo laclausiano es central el momento de constitución de identidades o sujetos políticos que surgen por efecto de la producción discursiva de identificaciones. En esta, los significantes y en particular los nombres, tienen un lugar central de cara a condensar y expresar una forma de autocomprensión imposible, pero necesaria; imposible porque todo sistema de significación está amenazado por su límite. Como toda identidad, el nombre del pueblo implica un límite, una exclusión. A su vez, el carácter relacional de los significantes impide su fijación y clausura, dado que su propia construcción es antagónica pues depende de relaciones diferenciales con otros significantes que impiden su total estabilización y que generan que el significante se convierta en ámbito de lucha o pugna por su sentido. ¿De qué tipo son estas luchas por el sentido? Para Mouffe y Laclau se trata de luchas por la hegemonía, en las que una parte pasa a ser el significante de la plenitud ausente de lo social. Para que un significante particular asuma el lugar de la totalidad, se requiere que ese significante se vacíe de sus significados particulares y se desplace para relacionar o articular otros significantes. Este proceso es la operación hegemónica de la relación equivalencial. En el caso del *significante pueblo* la operación hegemónica de producir relaciones equivalenciales surge a través de la articulación de demandas que en sus contenidos pueden ser muy distintas, pero que logran expresar esa ausencia o falla, por lo demás común a todas las demandas. El significante pueblo expresa la insatisfacción, las fallas de una determinada forma de constituir la sociedad y, por tanto, ofrece posibilidades de subversión del orden social que es así cuestionado.

En la apuesta de Laclau, el nombre o significante *pueblo* tiene un efecto performativo y expresivo que explica la prioridad que tiene en esta propuesta el proceso de constitución de identidades para la conformación del poder constituyente. En efecto, al igual que en la democracia deliberativa, no hay realidades políticas constituidas previamente, pero hay un mayor énfasis en el lugar central de la producción discursiva de identificaciones políticas. En estas identificaciones tienen una fuerza constitutiva los significantes, según se dijo. Pero ¿qué explica que algunos significantes condensen y articulen un modo de

autocomprensión de los sujetos? Los significantes no tienen características inherentes que expliquen su éxito para articular o expresar un modo de constituirse, más bien se debe a que tienen una clara dimensión afectiva, por la que quedan investidos por un lazo libidinal -el goce que se alcanza en tanto esos significantes son modos de expresar un yo, imposible pero necesario para estabilizar la identidad. Estos momentos de condensación y ligazón afectiva son centrales para explicar las identificaciones políticas que organizan la vida social.

Para la democracia deliberativa el poder constituyente es un flujo de comunicación entre ciudadanos vinculados por un débil ethos constitucional, portadores de intereses y valores, pero que en últimas adoptan una identidad política neutral en la práctica de la deliberación. En esta propuesta hay una omisión de la dimensión simbólica y afectiva de lo político. Por su parte, en la propuesta de Chantal Mouffe y Laclau se destaca que la producción de identificaciones tiene relevancia para entender la constitución de un nosotros político, ¿por qué razón? Porque lo político está relacionado con la producción de identificaciones que expresan un modo de organización del campo simbólico de lo social, el cual asigna unas posiciones y unos roles; por ejemplo, el pueblo de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, de 1789, surge en torno a identificaciones ligadas a la masculinidad y a la raza que impiden que otras voces puedan articular su identidad bajo los significantes del ciudadano, en este caso, las mujeres. El poder constituyente puede articularse bajo significantes de raza, religión, género, nación, etnia; etc. El problema de la política no es tratar de eliminar toda identificación y generar un poder constituyente neutral. Esto no es posible, en tanto toda constitución de los sujetos se construye en relaciones diferenciales con otros. Más bien, en esta ligazón entre identificación y política se demuestra que producir aperturas políticas implica un trabajo de dislocación o un desplazamiento de identificaciones que generan adhesión profunda en quienes articulan su identidad en torno a ellas. A la luz de esta relación entre lo político y las identificaciones, se muestra el importante lugar que tiene el antagonismo en tanto hace visible los límites y la contingencia de toda identidad.

Abordadas estas dos perspectivas de la democracia, ¿qué sucede con un concepto como el de poder constituyente, a cuyos orígenes está la idea de dotar a la fundación democrática de pilares últimos, más si las dos perspectivas estudiadas atestiguan un giro postmetafísico que derrumba las certezas de los fundamentos últimos? En especial, ¿qué retos plantea la perspectiva

posfundacional de la democracia radical? Las consecuencias que se siguen de estas perspectivas son: de un lado, aceptar que la democracia es falible y contingente, pues depende de la práctica dinámica del poder constituyente. Esto, a su vez, indica que el poder constituyente ya no queda reservado para momentos excepcionales o de alta intensidad política, sino que tiene que hacerse visible y participe en la construcción permanente de la democracia. Lo dicho implica, como afirma Habermas, entender la democracia como un proyecto. De otro lado, es claro que, en la democracia deliberativa, las pretensiones normativas del poder constituyente se sostienen en la infraestructura comunicativa que impone ella misma unos límites a la práctica democrática de los ciudadanos. Para el populismo, en cambio, el pueblo es el nombre de una ausencia de fundamento. Esto conlleva que hay múltiples maneras de construir pueblo bajo significantes que pueden, o bien, constituir hegemonías democráticas, o bien, desembocar en hegemonías excluyentes y antidemocráticas. En cualquier caso, describe una lucha abierta por su sentido, un campo de disputabilidad, aunque sin garantías de resultados democráticos. En esta investigación se considera que este es el escenario de nuestras democracias actuales. En ellas reaparecen formas de constituir pueblo bajo significantes que, como los de nación o significantes sacros, son formidablemente efectivos para movilizar los afectos y para instaurar consenso entre ciudadanos. Ante este escenario, se muestra la urgencia de construir pueblo, pero pueblo democrático. Semejante tarea involucra un trabajo de construcción hegemónica, en otras palabras, un trabajo por instaurar otro sentido común, en el que pueden estar involucradas las estrategias de formación de la opinión y de la deliberación, pero no de manera exclusiva. En la presente investigación se propone la inscripción republicana de las hegemonías populares, pues se considera que es esencial producir pueblo, siempre bajo significantes democráticos.

Ahora bien, ¿Cómo quedaron establecidas las relaciones entre poder constituyente y poder constituido en las dos perspectivas abordadas? Desde la arista de la democracia deliberativa hay una clara relación de complementariedad en tanto el poder constituyente es entendido como práctica de autodeterminación y autolegislación institucionalizada en el poder constituido. Desde el costado del populismo laclausiano, en cambio, entre el poder constituyente y el poder constituido hay ruptura, toda vez que el populismo se produce desde la relación equivalencial de demandas contra un poder institucional incapaz de responderlas. En otras palabras, el populismo surge de una falla del orden social

que requiere ser subvertido y para ello produce la división del campo social que puede expresarse bajo los significantes élite/pueblo, los de arriba/ los de abajo, por indicar algunos.

La tensión entre el poder constituyente y el poder constituido se encontró productiva en esta investigación. En esta tensión se revela que el pueblo no puede ser plenamente institucionalizado, sino que tiene un carácter excesivo importante para crear puntos de antagonismo y de conformación de hegemonías que produzcan un balance de poder distinto, tanto al interior de la autoconstitución del pueblo como en las instituciones del poder constituido.

En la construcción de contrahegemonías populares, esta investigación encuentra las posibilidades para disputar un sentido del nosotros que, como toda identificación, es contingente y limitada. Ninguna constitución del pueblo será lo suficientemente incluyente, al contrario, está indefectiblemente marcada por la exclusión. En virtud de este carácter, se pueden crear puntos de antagonismo que desplacen las formas en que se construye el nosotros político para que con ello surjan nuevos actores políticos, otras formas de relacionarse y distintas distribuciones del poder. Un ejemplo lo podemos encontrar en las recientes movilizaciones ambientalistas que cuestionan una autoconstitución de la sociedad política que tradicionalmente ha excluido a los otros seres vivos no humanos.

Sin embargo, pese a las ganancias de una comprensión antagonista y popular del poder constituyente, la investigación exploró en el cuarto capítulo, la necesidad de interpretar las contrahegemonías populares a la luz de las condiciones posdemocráticas de nuestras sociedades neoliberales, pues bajo dicho contexto aparecen desafíos que muestran las limitaciones de la posición populista. Entre estos desafíos la economización intensificada de los sujetos y las relaciones, la creciente dependencia de los Estados del conocimiento como del dinero del sector privado, la sustitución de lo política por la gestión de la política, la proliferación de populismos de derecha. En este complejo escenario neoliberal, escuetamente diagnosticado en esta investigación, se muestra la necesidad de constituir una voluntad política común, construir pueblo en sus relaciones con las instituciones democráticas. Hay distintas alternativas teóricas que aterrizan la relación del populismo con la herencia de las instituciones

democráticas, entre ellas, republicanizar el populismo, el populismo republicano o los populismos de izquierda. Frente a estas opciones, en esta investigación se optó por un republicanismo plebeyo.

¿En qué se distancia esta inscripción republicana y plebeya de otras formas de republicanismos, como el propuesto por el mismo Habermas? Para verlo, se destacan tres diferencias: la primera, corre por cuenta de la centralidad del momento contrahegemónico, producida por la relación equivalencial de demandas. En esta perspectiva no se trata de personas privadas que experimentan reclamaciones aisladas. Mas bien, las demandas se construyen y nombran el antagonismo en su relación equivalencial. Esto implica construir puntos nodales de articulación, en últimas, operaciones hegemónicas de constitución del nosotros. Segundo, en línea con el republicanismo, un republicanismo plebeyo no renuncia al ideal del autogobierno y la aspiración a institucionalizar la voluntad popular. La diferencia estaría, más bien, en que un republicanismo plebeyo asume que estas instituciones no son espacios neutrales, sino que deben hacer visibles el antagonismo y la contestación. La tercera atiende a que los significantes republicanos de igual libertad son entendidos no desde un universalismo formal que los afirma como principios incontrovertidos, sino desde su concreción en las luchas plebeyas de quienes sufren la ausencia de igual libertad. El republicanismo, entendido en su relación con las luchas plebeyas, muestra que son las luchas sociales de aquellos que han sido excluidos de la comunidad política, esto es, las luchas por la igualdad, las que tienen el potencial para ampliar o desplazar los significantes de igualdad, libertad, justicia y autogobierno.

Desde la atalaya de un republicanismo plebeyo ¿qué sucede con el poder constituyente? La herencia republicana de igual libertad y de autogobierno se muestra como un horizonte valioso para articular demandas y eslabonar un nosotros democrático. Pero justamente porque estos significantes no siempre están disponibles para que cualquier demanda se exprese bajo sus términos, es que resulta necesario un poder constituyente contrahegemónico que se apropie de estos significantes desde la experiencia plebeya de aquellos que son excluidos de la comunidad política de iguales y libres. Las contrahegemonías populares tendrán que operar en una ecología de hegemonías, esto es, en distintos niveles; tanto en los niveles institucionales, como en los de la conformación de identificaciones, afectos y sensibilidades.

Para finalizar, es importante mencionar algunas otras perspectivas no abordadas en esta investigación y que plantean alternativas sobre las posibilidades políticas del poder constituyente. Para traer a cuento solo algunas de ellas: la perspectiva transmoderna, preconizada por Santiago Castro-Gómez, en la que un poder constituyente contrahegemónico, intercultural y plurinacional, articula los significantes de igual libertad que la modernidad colonial ha denegado a ciertos sujetos³⁷⁹. Otro punto interesante de discusión lo ofrece el enfoque de Judith Butler que, desde una performatividad no lingüística sino corporal, muestra que los cuerpos reunidos en calles, manifestaciones y ocupaciones ejercen de una manera plural y encarnada su poder constituyente ³⁸⁰. A estas indagaciones se suma la perspectiva pos-hegemonica de autores como Jon Beasley-Murray, que insisten más en las formas no discursivas de la dominación, pues consideran que el poder opera directamente en el cuerpo y la resistencia de un poder constituyente que enfrente estas dominaciones, no resultará de la conformación de consensos, sino más del cambio de hábitos y afectos de la multitud³⁸¹.

En este amplísimo abanico de indagaciones sobre los poderes constituyentes del pueblo que sucintamente se exploraron en esta investigación, primero a través de un rápido repaso del repertorio político del siglo XVII/XVIII: segundo, desde dos perspectivas teóricas actuales, como la democracia deliberativa y el populismo, queda constancia de que la democracia, entendida como el poder del pueblo, alude a un actuar conjunto que siempre está recreándose y que se presenta como un exceso que tanto amenaza con desestabilizar el orden social, como ofrece oportunidades de refundarlo. Este actuar colectivo, que no implica homogeneidad o acuerdo, sino antagonismo y heterogeneidad, es requerido con urgencia en un contexto neoliberal como el nuestro que ha sustituido todas las coordenadas políticas por significantes económicos a cuya luz se entiende todo sujeto y toda relación. Ante este escenario, apremia restituir los poderes del pueblo, pero a través de repertorios y vocabularios heredados de las luchas plebeyas por la igual libertad.

³⁷⁹Véase. CASTRO-GÓMEZ. El tonto y los canallas. Op.Cit., p 208.

³⁸⁰ Véase. BUTLER, Judith. Notes toward a performative theory of assembly. harvard university Press, 2015.

³⁸¹ Véase. BEASLEY-MURRAY. Posthegemony. Political Theory and Latin America. London: University of Minnesota Press, 2010. Véase. KIOUPKIOLIS, Alexandros; KATSAMBEKIS, Giorgos. Radical democracy and collective movements today: The biopolitics of the multitude versus the hegemony of the people. Routledge, 2016.

BIBLIOGRAFÍA

ABOY CARLÉS Gerardo. Las dos caras de Jano: acerca de la compleja relación entre populismo e instituciones políticas. En: Pensamiento plural. Julio-diciembre, 2010, no. 7, p.21-40.

ARDITI, Benjamin. El populismo como periferia interna de la democracia. En: PANIZZA, Francisco (ed.). El populismo como espejo de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009. p. 97-132.

ARDIT, Benjamin (edt). El reverso de la diferencia. Identidad y política. Caracas: Nueva sociedad, 2000. 223 p.

ARENDT, Hanna. Sobre la violencia. Madrid: Alianza editorial, 2005. p.144

ARENDT, Hanna. ¿Qué es la política? Barcelona: Paidós, 2018.

ARISTÓTELES. Política. Madrid: Gredos, 1998. 479 p.

BALAKRISHNAN, Rajagopal. El Derecho Internacional desde abajo. El desarrollo, los movimientos sociales y la resistencia del Tercer Mundo. Bogotá: ILSA, 2005.

BALIBAR, Étienne. La igualdad. Barcelo: Herder, 2017. 495 p.

BEASLEY-MURRAY. Posthegemony. Political Theory and Latin America. London: University of Minnessota Press, 2010. 353 p.

BERTOMEU, María Julia. Republicanismo y propiedad. En: El viejo topo. 2005, no 205, p. 84-89.

BOBBIO, Norberto y BOVERO, Michelangelo. Sociedad y estado en la Filosofía política Moderna. México: Fondo de cultura económica, 1986. 272 p.

BOBBIO, Norberto, and MAURIZIO Viroli. *The Idea of the Republic*. Cambridge: Polity Press, 2003. 101 p.

BOBBIO, Norberto. *Left and right: The Significance of a Political Distinction*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. 102 p.

BODIN, Jean. *Los seis libros de la República*. Madrid: Tecnos, 1997. 259 p.

BREAUGH, Martin. *The Plebeian Experience: a Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press, 2013. 344 p.

BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo*. Malpaso Ediciones SL, 2017. 193 p.

BUTLER, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press, 2015. 248 p.

BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. *Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura económica, 2003. 307 p.

CADAHÍA, Luciana. *Intermitencias: materiales para un populismo republicano*. En: VILLACAÑAS, José Luis y SANJUÁN RUIZ, César (eds). *Populismo versus Republicanismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018, p. 51-63.

CASTRO, Rodrigo. *Poshegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2015. 296 p.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *El tonto y los canallas: Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Javeriana, 2019. 236 p.

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. New York: Routledge, 2002. 347 p.

CORONEL, Valeria y CADAHÍA, Luciana. Populismo republicano: más allá de Estado versus pueblo. En: Nueva Sociedad. Enero-febrero, 2018, no. 273, p. 72-82.

CORTÉS RODAS, Francisco. Pasado y presente de la filosofía política. Ensayos sobre democracia y justicia. Medellín: Universidad de Antioquia, 2014. 222 p.

CRICHELY, Simon y MARCHART, Oliver (comps). Laclau:

Aproximaciones críticas a su obra. México: Fondo de cultura económica, 2008. 444 p.

CRONIN, Ciaran. On the Possibility of a Democratic Constitutional Founding: Habermas and Michelman in Dialogue. En: Ratio Juris. September 2006, vol.19, no.3, p. 343-369.

CROUCH, Colin. The Strange Non-Death of liberalism. Cambridge: Polity Press, 2011. 213 p.

DAGGER, Richard. Republicanism. In: KLOSKO, George (ed). The Oxford handbook of the history of political philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 700-711.

DUSO, Giuseppe. Revolución y constitución del poder. En: DUSO, Giuseppe (ed). El poder. México: Siglo XXI, 2005. 404 p.

ERREJÓN, Íñigo; MOUFFE, Chantal. Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia, 2015. 72 p.

Extrema derecha: quiénes son los líderes que están detrás del auge del populismo y el nacionalismo en Europa. En: BBC NEWS (30, abril, 2019). Disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-47989567>

FERNÁNDEZ LIRA, Carlos. En defensa del populismo. Madrid: Catarata, 2016. 240 p.

FERRARA Alessandro. Of Boats and Principles: Reflections on Habermas's "Constitutional Democracy". En: Political Theory. December, 2001, vol. 29, no. 6, p. 782-791

FOUCAULT, Michel. Arqueología del saber. Buenos Aires: Siglo del hombre editores, 1970.

FRASER Nancy. ¿Qué es crítico en la teoría crítica? El caso de Habermas y el género. En: Dilemas de la justicia en el siglo XXI. Género y globalización. Universidad de las Islas Baleares, 2011. p. 53-96.

_____, _____. Reinventar la justicia en un mundo globalizado. En: New Left Review. 2006, vol. 36, no 2, p. 34-53.

_____, _____. Repensar el ámbito público una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En: Debate Feminista. Marzo, 1993, vol. 7, p.23-58.

GALLEGOS, Franklin Ramírez y STOESSEL, Soledad. El incómodo lugar de las instituciones en la "populismología" latinoamericana. En: Estudios Políticos. Enero, 2018, no. 52, p. 106-127.

GARCÍA AGUSTÍN, Oscar y BRIZIARELLI, Marco. Podemos and the new cycle. Left wing populism and antiestablishment politics. Cham: Palgrave MacMillan. 294 p.

GARGARELLA Roberto. El republicanismo y la filosofía política contemporánea. En: BORÓN, Atilio (comp.), Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras. Buenos Aires: CLACSO, 2001. 140 p.

GASHÉ, Rodolphe. ¿Qué tan vacío puede estar el vacío? Acerca del lugar de lo universal. En: CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver (comps). Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 33-55.

GOMEZ MULLER, Alfredo. Llenar las calles, llenar los cabildos, llenar de cabildos. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones. 2019. p.91-101.

GONZÁLEZ, Ana Marta. Republicanismo. Orígenes historiográficos y relevancia de un debate. *Revista de Occidente*. Diciembre, 2001, no. 247, p. 121-145. Disponible en: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/17004>

GRAMSCI, Antonio; SACRISTAN, Manuel. Antonio Gramsci. Antología. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 1978. p. 486.

GREEN, Jeffrey Edward. *The eyes of the people: democracy in an age of spectatorship*. Oxford: Oxford University Press on Demand, 2010. 275 p.

GUILLE, Gustavo Patricio. Laclau: Una política del antagonismo. En: *Res Publica: revista de historia de las ideas políticas*. Agosto, 2019, vol. 22, no.2, p. 495-510.

GUTMANN, Amy and THOMPSON, Dennis. *Why Deliberative Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2004. 232 p.

HABERMAS, Jürgen and REHIG William. Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles? Paradox constitutional. En: *Political Theory*. December, 2001, vol. 29, no. 6, p. 766–781.

HABERMAS, Jürgen. *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 1991. 240 p.

_____, _____. *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998. 687 p.

_____, _____. On Law and Disagreement. Some Comments on "Interpretative Pluralism". En: *Ratio Juris*. Junio, 2003, vol. 16, no. 2, p. 187-194.

_____, _____. Popular Sovereignty as Procedure. En: BOHMAN, James, and REHG, William (eds). *Deliberative Democracy*. Cambridge, Massachusetts, 1997. 441p.

_____, _____. Teoría de la acción comunicativa. Madrid: Trotta, 2010. 983 p.

_____, _____. Three Models of Democracy. En. Constellations. December, vol 1, no. 1, p. 1-10

HARD, Michael and NEGRI, Antonio. Assembly. Oxford: Oxford University Press, 2017. 330p.

_____, _____. Imperio. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 136 p.

HAWKINS, Kirk A., et al. (ed.). The Ideational Approach to Populism: Concept, Theory, and Analysis. London: Routledge, 2018. 438 p.

HOBBS, Thomas. De Cive. Madrid: Alianza, 2000. 333 p.

_____, _____. Leviatan o la materia, forma y poder de una República civil. Madrid: Tecnos, 2013. 273 p.

HONIG, Bonnie. Dead Rights, Live Future. A Reply to Habermas Constitutional Democracy. En: Political Theory. December, 2001, vol. 29, no. 6, p. 792-805.

HOWARTH, David. Hegemonía, subjetividad política y democracia radical. En: CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver (comps). Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018. p.317-343.

JUDIS, John B. The Populist Explosion: How the Great Recession Transformed American And European Politics. New York: Columbia Global Reports 2016. 182 p.

KALYVAS, Andreas. Constituent Power. En: BERNSTEIN, J.M; OPHIR, Adi y STOLER, Laura. (eds). Political Concepts: A Critical Lexicon. Fordham University Press, 2018. p. 87-118

_____, _____. Democracy and the Politics of the Extraordinary. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 326 p.

_____, _____. Soberanía popular, democracia y el poder constituyente. En: Política y gobierno. Enero-junio, 2005, vol. 12, no 1, p. 91-124.

_____, _____. The Basic Norm and Democracy in Hans Kelsen Legal and Philosophy Theory. En: Philosophy & Social Criticism. Julio, 2006, vol. 32, no. 5, p 573–599.

KANT, Immanuel. Principios metafísicos del derecho. Librería de Victoriano Suárez, 1873, p. 43.

KELSEN, Hans. Teoría pura del derecho. México: Porrúa, 2003. 206 p

KIOUPKIOLIS, Alexandros; KATSAMBEKIS, Giorgos. Radical Democracy and Collective Movements Today: The biopolitics of the Multitude Versus the Hegemony of the People. Routledge, 2016.

LACLAU, Ernesto y MOUFFE, Chantal. Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia. México: Fondo de cultura económica, 2006. 246 p.

LACLAU, Ernesto. Antagonismo, subjetividad y política. En: Debates y Combates, Año 2, No.3; p. 3-37.

_____, _____ Catacresis y metáfora en la construcción de la identidad colectiva. En: Phrónesis – Revista de filosofía y cultura democrática. 2003, No. 9.

_____, _____: Discourse. En: Pos-marxism, Populism and Critique. London: Routledge, 2015. 294 p.

_____, _____. Emancipación y diferencia. Buenos Aires: Ariel, 1996. 214 p.

_____, _____. Estructura, historia y lo político. En: BUTLER, Judith; LACLAU, Ernesto; ZIZEK, Slavoj. Contingencia, hegemonía, universalidad: diálogos contemporáneos en la izquierda. México: Fondo de Cultura económica, 2003, p. 189.

_____, _____. Hegemony and the Future of Democracy: Ernesto Laclau's. En: WORSHAM, Lynn and OLSON Gary A , (edts). Race, Rhetoric, and the Postcolonial. New York: State University of New York Press, 1999. 259 p.

_____, _____. La Razón populista Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016. 310 p

_____, _____. Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento (entrevistado por Ricardo Camargo). En: Revista de ciencia política, 2009, Vol.29, No. 3, pp. 815 – 828.

_____, _____. Nuevas reflexiones sobre la Revolución de nuestro tiempo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2000. 272 p.

_____, _____. Populismo ¿qué nos dice el nombre? En: PANIZZA Francisco (Comp). El populismo como espejo de la democracia. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2009. p. 65.

_____, _____. Sujeto de la política, política del sujeto. En: ARDIT, Benjamin El reverso de la diferencia. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018, p.125-145.

_____, _____. ¿Puede la immanencia explicar las luchas sociales? En: Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política. Buenos Aires, 2008. p.125-140.

_____, _____. The Impossibility of Society. En: ANGERMULLER, Johannes; MAINGUENEAU Dominique and WODAK, Ruth (eds). The Discourse Studies Reader: Main currents in theory and analysis. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 2014. p. 122-127.

LEFORT, Claude. Incertidumbre democrática. Barcelona, Anthropos Editorial, 2004

LOCKE, John. Segundo tratado sobre el gobierno civil. Madrid: Tecnos, 2010. 296 p.

LOSKO, George (ed). The Oxford Handbook of the History of Political Philosophy Oxford: Oxford University Press, 2011.

LOUGHLIN, Martin. The Concept of Constituent Power. En: European Journal of Political Theory. Mayo, 2014, vol.13, no. 2, p. 218-237.

MÁIZ, Ramón. Los dos cuerpos del soberano: el problema de la soberanía nacional y la soberanía popular en la Revolución Francesa. Fundamentos. Cuadernos monográficos de Teoría del Estado. 1998, no 1, p. 167-202.

MAQUIAVELO, Nicolás. Discursos sobre la primera década de Tito Livio IV. En: MONGE, Juan Manuel Forte. El Príncipe; El arte de la guerra; Discursos sobre la primera década de Tito Livio; Vida de Castruccio Castrani; Discursos sobre la situación de Florencia. Editorial Gredos.

MARCH, Luke. Left and Right Populism Compared: The British case. En: The British Journal of Politics and International Relations. March 2017, vol. 19, no 2, p. 282-303.

MARCHANT. Oliver. El pensamiento político posfundacional. México: Fondo de cultura económica, 2009. 257 p.

_____, _____. In the Name of the People Populist Reason and the Subject of the Political. En: Diacritics. Autumn, 2005, vol. 35, no. 3, p. 2-19.

Marine Le Pen refuerza su discurso antiinmigración en campaña electoral. Véase: La Nación , Abril, 2017. Recuperado de: <https://www.nacion.com/el-mundo/terrorismo/marine-le-pen-refuerza-su-discurso-antiinmigracion-en-campana-electoral/YBY63TX3CNALJIJEG2YTC5HG6E/story/>

MARTILLA, Tomas. Post-Foundational Discourse Analysis. From Political Difference to Empirical Research. London:Palgrave Macmillan, 2016. 238 p.

MATÍAS SIRCZUK. La invención democrática. Una lectura de Lefort. En: Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política. July-December, 2014, vol. 3, no. 5, p. 7-23.

MEJÍA, Oscar. La Teoría del Derecho y la Democracia en Jürgen Habermas: En torno a Faktizität und Geltung. En: Ideas y Valores. 1997, vol. 46, no. 103, p. 43.

MICHELMAN, Frank. How Can the People Ever Make the Laws? En: BOHMAN, James; REHG, William (ed.). Deliberative democracy: Essays on reason and politics. Cambridge: MIT press, 1997.p145-173.

MOFFITT, Benjamin. The Global Rise of Populism: Performance, political style, and representation. Stanford University Press, 2016.

MOUFFE, Chantal. Agonistic Thinking the World Politically. London: Verso, 2013. 147 p.

_____, _____. Left Populism. Londres: Verso, 2018. (Kindle Version).

_____, _____. The Democratic Paradox. London: Verson, 2000. 141 p.

MUDDE, Cas. Are Populists Friends or Foes of Constitutionalism? Oxford:The Foundation for Law, Justice and Society, 2013. 11p.

MUDDE, Cas; ROVIRA, Cristóbal. Populism: A very short introduction. Oxford University Press, 2017. 136 p.

NEGRI, Antonio. El poder constituyente ensayo sobre las alternativas de la modernidad. Barcelona: Libertarias / Prodhufi, 2015. 420 p.

NORVAI, Alleta. Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 238 p.

OSTIGUY, Pierre. A Socio-Cultural Approach. The Oxford handbook of populism Oxford: Oxford University Press, 2017 (Kindle Version).

PANIZZA, Francisco (ed.). El populismo como espejo de la democracia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

PÉREZ GARZÓN, Juan Sisinio. Historia del feminismo. Madrid: La Catarata, 2011. 255 p.

PETTIT, Philip. La idea republicana de libertad y la trascendencia constitucional. En: BERTOMEU, María Julia; DOMENECH, Antonio y DE FRANCISCO, Andrés. Republicanismo y democracia. Madrid: Miño y Dávila, 2005.

_____, _____. Republicanismo. Una teoría sobre la libertad y el gobierno. Barcelona: Paidós, 1999. 375 p.

RAMÍREZ, Carlos A. ¿Posfundacionalismo o consumación de la metafísica?: La teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau. En: Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía. Abril, 2013, vol. 62, no 151, p. 9-41.

RANCIÈRE, Jacques, and Horacio Pons. El desacuerdo: política y filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996. 173 p.

RILEY, Patrick. Will and Political Legitimacy: A critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel. Cambridge: Harvard University Press, 2000. 294 p.

RIVERO, Ángel. Republicanismo y neo-republicanismo. En: Isegoría. 2005, No 33, p. 5-17.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. El contrato social. Madrid: Espasa-Calpe, 1993. 190 p.

SANTOS, Andrés Francisco. Derecho romano y axiología política republicana. En: BERTOMEU, María Julia; DOMENECH, Antonio, DE FRANCISCO, Andrés. Republicanismo y democracia. Madrid: Miño y Dávila, 2005. p. 207-229

SANTOS, Boaventura de Sousa, and RODRÍGUEZ GARAVITO, César A. El derecho y la globalización desde abajo: hacia una legalidad cosmopolita. México: Anthropos, 2007. 345 p.

SCHAVELZON, Salvador. El nacimiento del Estado plurinacional de Bolivia. Bolivian CLACSO, 2012

SCHMITT, Carl. El concepto de lo político. Madrid: Alianza, 1991. 153 p.

_____, _____. Teología política. Madrid: Trotta, 2009. p. 13.

_____, _____. Teoría de la Constitución. Madrid: Alianza, 1996. 496 p.

SIEYES, Emmanuel. ¿Qué es el Tercer Estado? Madrid: Alianza, 2016. 177 p.

SRNICEK Nick and WILLIAMS. Alex. Inventing the Future Postcapitalism and a World Without Work. London: Verso, 2015. 241 p.

STAHELI, Urs. Figuras rivales del límite. Dispersión, transgresión, antagonismo e indiferencia. En: CRITCHLEY, Simon y MARCHART, Oliver (eds). Laclau. Aproximaciones críticas a su obra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2018, p. 281-298.

STAVRAKAKIS, Yannis. Lacan y lo político. Buenos Aires: Prometeo-UNLP. 213 p.

_____, _____. La izquierda lacaniana. Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007. 365 p.

STEPHENSON, Marcia C. Forging an Indigenous Counterpublic Sphere: The Taller de Historia Oral Andina in Bolivia. En: Latin American Research Review. 2002, vol, 37, no 2, p: 99-118.

TAYLOR, Charles. Modern social Imaginaries. En: A secular Age. Harvard University Press, 2007

TORFING, Jacob. Discourse Theory: Achievements, Arguments, and Challenges. En: HOWARTH, David and TORFING, Jacob . Discourse Theory in European Politics. New York: Palgrave Macmillan, 2005. p. 1-30.

TORFING, Jacob. New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Žižek. Massachusetts: Blackwell, 1999. 356 p.

VILIA, Carlos (ed). La democratización fundamental: el populismo en América Latina. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.

VILLACAÑAS, José Luis y SANJUÁN RUIZ, César (Eds). Populismo vs Republicanismo. Madrid: Biblioteca Nueva, 2018. 583 p.

VILLACAÑAS, José Luis. Populismo. Madrid: La Huerta Grande Editorial, 2015. (Edición Kindle)

WESTPHAL, Manon. Overcoming the Institutional Deficit of Agonistic Democracy En: Res publica. Marzo, 2019, vol. 25, no 2, p. 187–210

WEYLAND, Kurt. Populism: A Political- Strategic Approach. In: ROVIRA KALTWASSER, Cristóbal, et al., eds. The Oxford handbook of populism. Oxford: Oxford University Press, 2017 (Kindle Version)

WOLIN, Sheldon. Democracy Incorporated Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism. Princeton University Press, 2008. 339 p.

ŽIŽEK, Slavoj. Más allá del análisis discurso. En: ARDIT, Benjamin (edt). El reverso de la diferencia. Identidad y política. Caracas: Nueva sociedad, 2000. p.169-181.