

CRÍTICA Y DERECHO - 4

Teoría crítica constitucional 2

Ricardo Sanín Restrepo

Teoría crítica constitucional 2

Del existencialismo popular
a la verdad de la democracia

CRÍTICA Y DERECHO n.º 4

Teoría crítica constitucional 2

Del existencialismo popular
a la verdad de la democracia

Ricardo Sanín Restrepo

Quito - Ecuador



Sanín Restrepo, Ricardo

Teoría crítica constitucional 2: de existencialismo popular a la verdad de la democracia.
Ricardo Sanín Restrepo. 1ª ed. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición,
2011 (Crítica y derecho, 4).

136 p.; 15x21 cm + 1 CD-ROM

ISBN: 978-9942-07-281-8

Derechos de autor: 039450

1. Derecho constitucional – Ecuador. 2. Democracia. 3. Filosofía del derecho. 4. Filosofía política. I. Título. II. Serie.

CDD21: 342 CDU: 342 LC: KHA 2921.S2 2012 Cutter-Sanborn: SA195

Catalogación en la fuente: Biblioteca “Luis Verdesoto Salgado”. Corte Constitucional.

Corte Constitucional para el Período de Transición

Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC)

Red por el Constitucionalismo Democrático (RCD) Sede Ecuador

Patricio Pazmiño Freire
*Presidente de la Corte Constitucional
para el Período de Transición*

Juan Montaña Pinto
Director ejecutivo del CEDEC

Dunia Martínez Molina
Coordinadora de publicaciones del CEDEC

Ricardo Sanín Restrepo
Autor

Miguel Romero Flores
Corrector de estilo

Juan Francisco Salazar
Diagramación y diseño de portadas

Imprenta: VyM Gráficas
Quito, Ecuador, agosto 2012

Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (CEDEC)

Av. 12 de Octubre N16-114
y Pasaje Nicolás Jiménez, Edif. Nader, piso 3.
Tels.: (593-2) 2565-177 / 2565-170
www.corteconstitucional.gob.ec
publicaciones@cce.gob.ec

Todos los derechos reservados. Esta obra no expresa ni compromete el criterio de los jueces de la Corte Constitucional. Se autoriza su reproducción siempre que se cite la fuente.

Índice

Presentación	7
<i>Juan Montaña Pinto</i>	
Prólogo	11
<i>Ramiro Ávila Santamaría</i>	
Introducción	15
<i>Ricardo Sanín Restrepo</i>	

PRIMERA PARTE

POR QUÉ NO HABERMAS: DEL ENGAÑO LIBERAL A LA DEMOCRACIA RADICAL

1. En contravía del liberalismo	21
2. Teoría deliberativa y sus componentes	22
3. Esquema básico de la razón deliberativa:	23
4. Racionalidad y objetividad como eliminación de lo político	25
5. Igualdad formal y consenso como erradicación de la democracia	30
6. La razón dialógica y la opción ideológica del lenguaje.....	33
7. Solo puede haber diálogo después del cataclismo.....	36
8. El cataclismo	38
9. Pospolítica la madriguera del multiculturalismo	39
10. El abismo constituyente	41
11. Fenomenología de la cultura y formas simbólicas, antídoto a la misantropía liberal	44

SEGUNDA PARTE

LA DEMOCRACIA RADICAL O LA DEMOCRACIA COMO ÚNICA POLÍTICA

1. Introducción	55
2. Actualización de una vieja disputa: democracia sin común y totalitarismo jurídico	57
3. Hans Lindahl, el ser y el tiempo del pueblo.....	60
4. ¿Cuándo es el “ser” del pueblo?.....	62
5. Quién puede reclamar el lugar del pueblo?	64
6. ¿Es el pueblo inconmensurable para el derecho?	67
7. ¿Se puede pensar el constituyente en sus propios términos?	68
8. Constitucionalistas: los profetas de lo que pasó.....	69
9. La objetividad constitucional es ideológica: no hay sistemas cerrados	70
10. Constitución cuántica o la invención de la verdad.....	72
11. Momento de enunciación. Enuncio, ¿luego somos?.....	74
12. Fidelidad al “evento”: la democracia es verdad, el derecho es mero conocimiento	79
13. “Memento mori”: el poder constituyente es intransferible	81
14. De cómo la colonialidad crea la modernidad o el derecho constitucional en el vacío de su propia historia.....	84
15. El Estado-nación como ejemplo de la perpetuación de la colonialidad	92
16. Las partículas indivisibles del colonialismo y la colonialidad.....	97
17. La independencia en América Latina: del colonialismo a la colonialidad	98
18. Pachamama contra el padre sádico	102
19. El <i>damné</i> es el pueblo, Heidegger y Fanon.....	103
20. El pueblo como apertura, el derecho como <i>teodicea</i> o como toda verdad es contingente e ideológica	107
21. Contingencia y antagonismo como presupuesto del derecho constitucional.....	112
22. De la mutación popular al populismo. él pueblo se hace carne	113
23. La crisis constitucional	118
24. ¿Qué es el pueblo? La democracia es la única forma de lo político.....	122
25. Bibliografía	129

Presentación

Ricardo Sanín vuelve a Ecuador, a Quito, al Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (Cedec), y lo hace nuevamente montado en un libro; esta vez se trata de la segunda parte de su Teoría Crítica Constitucional, que él ha denominado *Del existencialismo popular a la verdad de la democracia*.

La invitación que nos hace Ricardo, es acompañarlo en una nueva batalla de su radical confrontación con el liberalismo; solo que en esta oportunidad no se limita a denunciar la hipocresía y la falsa moral del constitucionalismo y de la idea “socialdemócrata” del posible compromiso entre democracia y constitucionalismo, como lo había hecho en el primer volumen de su teoría crítica constitucional, sino que apela directamente y conmina al lector a tomar “las armas” del poder constituyente como único puente que nos llevara a la democracia y, por ende, a la liberación y a la descolonización mental y material en que vivimos.

Para Ricardo, igual que para Marx todas las promesas del liberalismo son un engaño, y a su juicio el camino del derecho y las instituciones, por radicales que sean, no nos conducirán a la utopía democrática que queremos la mayoría, sino al triunfo una vez más del mercado. Igual que Marx creía, Ricardo está persuadido de que todo lo sólido, en este caso el derecho y el constitucionalismo, se desvanece en el aire. Nos propone, en cambio, a través de páginas como siempre llenas de ingenio y bellamente escritas,

abandonar los falsos y cómodos paraísos del reformismo constitucional y tomar valientemente el pedregoso sendero de transformar la sociedad política por fuera y más allá del derecho, mediante de la acción directa de un pueblo permanentemente movilizado. La revolución permanente diría Trotsky si pudiéramos devolver el tiempo y visitarlo en Prinkipo o Coyoacán.

Sanín confronta con su texto, como el mismo dice en la introducción, a toda una generación de latinoamericanos que en los últimos 25 años hemos puesto nuestras esperanzas en el derecho y en los derechos. Lejos de insistir en la institucionalización como vía para la paz y la democracia, propone al conflicto, a la confrontación social y a la activación permanente del poder constituyente como herramientas privilegiadas de resolución de los graves conflictos que nos trae el capitalismo dependiente y la globalización neoliberal, que vivimos y seguimos sufriendo los latinoamericanos.

Con ello evidentemente no solo que va mas allá del nuevo constitucionalismo ya europeo o latinoamericano, que algunos defendemos, sino que incluso supera con amplitud los postulados de quienes creen en la democracia deliberativa. Para Ricardo no se trata solo que las decisiones políticas fundamentales estén bajo el control popular, a través de la deliberación y el intercambio de razones, sino que en su concepción de la política, la democracia deja de ser un instrumento de algo para convertirse en un fin en sí mismo.

Sin desconocer que hay una diferencia radical entre democracia y principio mayoritario, cabe sin embargo recordar que la mayoría y la democracia no son en sí mismos emancipatorios; sino preguntémosle a la mayoría del pueblo soviético que en los años treinta permitió feliz y fue cómplice de la consolidación del totalitarismo estalinista; o sin ir tan lejos, confrontemos a las mayorías peruanas y colombianas, en la era de Fujimori o Uribe, si no estaban dispuestas a inmolarse democráticamente a cambio de un supuesto paraíso de orden y progreso.

Algunos, como yo que venimos del lado contrario del que viene Sanín, y que hemos transitado y seguimos caminando y luchando por la idea de que es necesaria más y mejor democracia, no estamos de acuerdo y valoramos en su justa medida la trascendencia del derecho y los derechos. Quienes venimos de la izquierda radical tenemos una experiencia que nos ha demostrado y nos demuestra que a pesar de lo que quisiéramos el pueblo y democracia no son posibles sin derecho y sobre todo sin derechos. La acción política del poder constituyente, por si sola y sin la compañía del derecho y los derechos termina siendo un peligroso llamado al fascismo social y al autoritarismo.

Cuando leamos a Ricardo, y es necesario leerlo, especialmente en Ecuador, donde la disputa por la democracia aún no está cerrada, debemos tener en cuenta que el conservadurismo también puede y de hecho lo hace, asumir la retórica de la democracia, para conseguir sus fines inicuos. Hay que estar alerta a los cantos de sirena.

Nada es definitivo en la vida ni está definitivamente dicho. El debate está abierto, y por ello en el Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (Cedec) nos emociona publicar este libro provocador y crítico, dentro de nuestra colección Crítica y Derecho.

Bienvenido otra vez Ricardo al Ecuador.

*Juan Montaña Pinto**

Director Ejecutivo del Centro de Estudios
y Difusión del Derecho Constitucional

* Abogado y especialista en derecho público, Universidad de Externado de Colombia; especialista en derecho constitucional y ciencia política, Centro de Estudios Constitucionales de Madrid; diplomado de estudios avanzados en derechos fundamentales, Universidad Autónoma de Madrid; máster en historia del derecho, Universidad Messina; doctor en derecho constitucional, Universidad de Alicante. Actualmente, director ejecutivo del Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (Cedec). Correo electrónico: *biofilopanclasta1971@gmail.com*

Prólogo

La Constitución ecuatoriana del año 2008 tiene un Preámbulo poco común en la historia del constitucionalismo ecuatoriano y latinoamericano: reconoce las raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, celebra a la Pacha Mama, invoca las diversas formas de espiritualidad, apela a la sabiduría de todas las culturas, afirma que somos herederos de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y decide construir una nueva forma de convivencia, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*. ¿Cómo entender todas estas invocaciones, que inspiran y abren la Constitución?

Todas y cada una de las palabras del Preámbulo han sido una especie de enigma para mí, desde la perspectiva jurídica. Simplemente, desde el derecho tradicional, no hay forma de encontrar explicaciones. He mirado con mucha atención todos y cada uno de los libros que han sido publicados en Ecuador después de la expedición de la Constitución. La gran mayoría se dedican a analizar la estructura del poder y criticar ciertas instituciones. Otros tantos, destacan superficialmente el perfeccionamiento del sistema de derechos y apuestan a su imposibilidad de cumplimiento. Otros identifican a la Constitución con el gobierno que la impulsó, y despiertan suspicacias políticas. Pero ningún libro jurídico menciona siquiera la razón por la que se reconoce el *sumak kawsay* y la Pacha Mama y lo que significa salir de un sistema colonial y emancipar.

Algunas explicaciones sobre las razones que motivaron la expedición de la Constitución de Montecristi las encontramos en libros escritos por personas que no son juristas, sino activistas, economistas, políticos, ecologistas, miembros de movimientos sociales, indígenas, feministas y más. Es decir, sus ensayos ni sus categorías son propias de los juristas. Los abogados y abogadas no hemos podido entender ni traducir las demandas de los movimientos sociales y de las víctimas del actual sistema político y económico.

En este panorama desolador para el mundo jurídico, tuve la maravillosa oportunidad de leer *Teoría Crítica Constitucional I* y el privilegio de estudiar este libro que es su continuación.

Por primera vez podía leer publicado en Ecuador un libro que puede ayudar a entender, en clave jurídica y crítica, instituciones que la Constitución ecuatoriana enuncia en su parte dogmática (y que lamentablemente descuida en su parte orgánica). La Constitución, si no se cuenta con una teoría crítica del derecho, como la que desarrolla y propone Ricardo Sanín, corre el serio riesgo de ser papel mojado o un instrumento jurídico más que legitime estructuras de poder.

Efectivamente, sociedades tan inequitativas y excluyentes como la ecuatoriana o como cualquiera de nuestra región, se desarrollaron y se consolidaron gracias al derecho, entre otros factores. No hay manera de ejercer poder alguno si no es con la colaboración de los juristas y con las formas del derecho. Los abogados y abogadas tenemos una deuda histórica con nuestros pueblos. Hemos sido serviles al poder, a pretexto de una supuesta neutralidad y de una veneración, casi religiosa, a las leyes vigentes. Tenemos la obligación de saber qué sistema jurídico impulsamos, a quién beneficiamos con nuestras interpretaciones y con nuestra doctrina, y a quién oprime, discrimina y excluye el derecho y su aplicación. Salir del formalismo jurídico y de los sistemas inquisitivos de solución de conflictos, requiere no solo conocer teorías críticas sino también tener un compromiso con las

personas que han sufrido la violencia y el dolor que genera nuestro actual sistema jurídico, político y económico.

De ahí la importancia del libro de Ricardo, que tiene que ser estudiado, entendido, difundido, compartido y expandido. Ricardo nos abre las puertas, como pocos, al pensamiento crítico jurídico para reflexionar lo que hacemos, lo que tenemos y hacia dónde tenemos que dirigirnos.

Ricardo Sanín tiene muchas virtudes que se reflejan en su libro. En primer lugar, Sanín es una persona profundamente comprometida con las personas y con los seres que están en condición de vulnerabilidad. Su teoría no sirve para los poderosos ni para quienes están satisfechos con la sociedad actual. En segundo lugar, Ricardo maneja con solvencia la literatura contemporánea crítica. Por sus páginas uno puede introducirse en los pensadores de izquierda más radicales del mundo contemporáneo, tales como Slavoj Žižek, Alain Badiou, Costas Douzinas, cuyos libros no son fáciles de encontrar en nuestras librerías, y que de alguna manera tenemos que agradecer que Ricardo los conozca bien, extraiga lo más exquisito de sus ideas y nos brinde su lectura latinoamericana. En tercer lugar, Ricardo se hace muchas, muchísimas preguntas, y muy difíciles de contestar, y que, como buen teórico que deconstruye conceptos que solemos tomar como autoevidentes, nos hace pensar, nos interpela, nos multiplica las preguntas, y nos da pistas para encontrar las respuestas. En cuarto lugar, Ricardo cuestiona las teorías atractivas que legitiman los sistemas políticos contemporáneos que reparten la pobreza y violencia por doquier.

Más de una vez me he lamentado de no tener filósofos del derecho latinoamericanos, del tipo Carlos Santiago Nino. Los juristas nos hemos especializado en publicar libros que parecen manuales y que hacen gala de una exégesis legal que se queda en el texto y que ha tenido serias dificultades en mirar más allá de la norma vigente. Pero cuando leí a Ricardo volví a tener esa esperanza de que Latinoamérica sí piensa fuerte y profundo. Ricardo nos demuestra que

es un teórico de peso y que sustenta sus razones, que debate igual a igual con teóricos como Habermas.

No quiero caer en la tentación de hacer un mal resumen del libro ni tampoco en alabar al autor porque a uno le dan el honor de presentarlo. Quizá lo único que he pretendido con esta breve presentación es decir que este libro hay que leerlo, no solo porque tiene ideas nuevas, retadoras, emancipadoras, sino porque nos ayuda a comprender conceptos que están en nuestra Constitución y que ningún jurista ha podido desentrañar, tales como la colonialidad, la democracia radical, la presencia del pueblo en el quehacer político y en la construcción de un Estado transformador, el poder constituyente que debe trascender al dato histórico y que debe tener presencia en el poder constituido.

Quiero agradecer, como ecuatoriano y latinoamericano, a Ricardo Sanín por pensar, escribir, investigar y publicar en Ecuador, sin ningún interés que no sea el difundir ideas críticas, y compartir con nosotros su pensamiento y su espíritu inquieto e insatisfecho; también al Centro de Estudios y Difusión del Derecho Constitucional (Cedec) por publicar su obra y habernos dado la oportunidad de conocerlo. Esperamos que Ricardo siga desarrollando sus ideas, que podamos asimilarlas y podamos seguir cuestionándonos, para construir un derecho a la altura de quienes están siendo colonizados, resisten y luchan cotidianamente por su liberación, porque si el derecho no sirve a los más necesitados y a los que la pasan mal en este sistema capitalista, no sirve para nada.

Ramiro Ávila Santamaría*

* Doctor en jurisprudencia, Pontificia Universidad Católica del Ecuador; máster en derecho (Human Rights Fellow), Columbia University en New York. Profesor de derecho constitucional y derechos humanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y en la Pontificia Universidad Católica del Ecuador. Correo electrónico: *ravila67@gmail.com*.

Introducción

La pregunta es sencilla ¿puede realmente una Constitución inmersa en un intenso proyecto de globalización capitalista transformar una sociedad política nacional y lograr una auténtica democracia? Claramente la cuestión está dirigida a una generación que ha depositado toda su confianza en el derecho como herramienta primordial para lograr una auténtica justicia social, y que de hecho, tiene entre sus manos logros significativos para seguir confiando en él. Sin embargo, ¿son estos triunfos duraderos? ¿Puede una Constitución alterar las gigantescas balanzas de poder mundial y los intereses que las determinan? ¿Cuál es la relación entre un capitalismo de casino, mundializado, desregulado, depredador y las luchas locales por la equidad social? Por ejemplo, y ya esta pregunta es agónica: ¿Puede la Constitución pararse de frente ante el Consenso de Washington? ¿Ante un sistema jurídico de escala planetaria como el determinado desde la OMC y el Consejo de Seguridad de la ONU? Parece un fósforo prendido en una tormenta eléctrica. La sonrisa de un niño a punto de calcinarse en medio de las bombas inteligentes. Bombas de Wall Street, bombas atómicas, bombas de la colonialidad.

La globalización nos pone de frente con un problema incluso más agudo, la inclusión o funcionamiento ya no de órdenes nacionales perfectamente diferenciables con soberanías rígidas, sino de órdenes a diversas escalas con diferentes fronteras legales, culturales y políticas, signados por elasticidades jurídicas transnacionales,

donde la creación de los sujetos acontece en diversos nichos de subjetividad política, como las bolsas de valores, la privatización incesante de lo público, y la mundialización de intervenciones y guerras económicas y militares sin estatutos jurídicos, donde el derecho constitucional, al menos en su faceta de producción de subjetividades jurídicas y de justicia social, parece un fantasma sacado de otra época, de otra realidad que no logra asimilar estos nuevos órdenes, sino más bien se convierte en su socio silencioso ideal.

Estamos lidiando con dos discursos divergentes, de un lado un esfuerzo titánico y sincero para concretar las promesas envueltas en una Constitución nacional, por lograr mediante una combinación de estrategias de litigio y de activismo judicial los principios de igualdad y justicia social que encierra la Constitución y su promesa democrática, todo dentro de un sistema definido de procesos, normas, y conjuros legales, pero este esfuerzo se estrella de frente con el mundo como campo minado, donde estos discursos ya fueron arrumados por unas prácticas contundentes y despiadadas, por un sistema financiero inconmensurable que define lo jurídico como su apéndice preformativo, donde las grandes corporaciones deshacen el derecho nacional e internacional desbordados hacia la implantación total y sin concesiones de la libertad de mercado que implica una división del mundo entre una capa delgada, hedonista y superficial, al modo de las distopías de Huxley o Queaneu, los “alpha” resguardados en paraísos sellados, inmunes e indiferentes; adherida a ella una clase media parasitaria del deseo, la ilusión reconvertida que produce riqueza como masa atónita, que vota, que paga hipotecas, que discurre públicamente sin pensar; y al final del corredor de la humanidad los “no seres”, una capa gruesa en el fondo, privada de todo, encerrada en un inmenso “sweatshop”, los desmembrados, los desterrados de la tierra, los sin nombre, la mayoría del mundo, los nómadas de la eternidad, el lugar innombrable y monstruoso de cuya miseria depende el triunfo del capitalismo.

En otras palabras: ¿Qué oportunidades tiene una Constitución, clásicamente liberal, con retazos de promesas de un mejor mundo, ante un universo de estas proporciones? ¿Puede la aplicación sedimentada y singular de derechos sociales ser un antídoto a una lógica hegemónica donde, incluyendo los países, todo se compra, todo se vende? Un mundo, donde por ejemplo, el gobierno chino (la más grande corporación global) compra la mayoría del África cultivable y desplaza y condena a la hambruna a millones de campesinos para explotar sus riquezas biológicas, un mundo donde Palestina, el más grande campo de concentración en la historia de la humanidad posee deuda externa y donde Europa se devora a sí misma como muestra del fracaso miserable y contundente del proyecto liberal. En fin, ¿cuántas tutelas, derechos de amparo, acciones públicas se necesitan para frenar el capitalismo? ¿Qué más oscurantismo que creer que la palabra (de la Constitución) es el mensaje? Que más narcisismo y desvarío infantil que creer que nueve personas interpretando un texto sagrado local van a cambiar una realidad poseída por un sistema que se edifica en la codicia. Por supuesto el mensaje es que la lucha por la justicia social debe continuar, la pregunta es por la capacidad que posee un discurso constitucional nacional para concretarlo.

Este libro asume todas esas preguntas como fundamentales para cualquier filosofía política, especialmente en sus derivaciones constitucionales, y confía en que la única posibilidad de una globalización que se oponga a la miseria del capitalismo y la depredación liberal yace en el despliegue de una auténtica democracia desde el sur en lucha contra la colonialidad. Así, el propósito central del texto es tomarse la democracia seriamente, y al hacerlo elabora sus tesis a partir de siete puntos que creo imprescindibles para responder a la pregunta por la democracia, ellos son: 1) la necesidad de restaurar el conflicto como el orden del “ser” de lo político, de allí su énfasis en deconstruir modelos jurídicos que finalmente confían en una promesa fraudulenta de consenso y totalitarismo legal; 2) pensar la democracia no desde el Estado de derecho, los derechos

humanos y el poder constituido que son caminos dogmáticos que llevan a un callejón sin salida y a la neutralización de la democracia, sino pensar la democracia desde el abismo del poder constituyente, la contingencia y la incompletitud de todo sistema; 3) pretende asumir la imposibilidad de síntesis entre poder constituyente y poder constituido que deriva en: 4) entender plenamente la paradoja alojada en todo sistema normativo que afirma su propia identidad mediante una serie de exclusiones y de conformación de sentidos que crean un “adentro” en permanente dependencia con un “afuera” que lo constituye, veremos que solo allí podemos encontrar el poder constituyente; 5) apunta a demostrar que no es posible hacer filosofía política o constitucional sin tener en cuenta las relaciones simbióticas entre modernidad y colonialidad que determinan que nuestra realidad particular sea un objeto de estudio que nuestro derecho constitucional tradicional no solo no ha tenido en cuenta, sino que rechaza como maniobra ideológica programada desde el liberalismo, que es otro nombre para la oclusión de la democracia; 6) que la única política que asume el conflicto y el antagonismo como su fundamento es la democracia; 7) que la democracia es precisamente la anulación de las condiciones para gobernar y; 8) que la democracia es la única y auténtica forma de lo político, pues ofrece el poder como medio para rescindir el poder mismo.

Primera parte

Por qué no Habermas: del engaño
liberal a la democracia radical

Por qué no Habermas: del engaño liberal a la democracia radical

1. En contravía del liberalismo

Creo que la respuesta a todos los interrogantes planteados en la introducción se encuentra en una dirección teórica minoritaria en nuestro ambiente jurídico doméstico, que radica esencialmente en tomarse la democracia en serio, en su aspecto constitutivo y más radical, es decir, la democracia como lugar abierto al conflicto cuyo esquema ético primordial sea el pueblo como protagonista de lo político. Por eso, y sin entrar en gran detalle sobre las diversas facetas teóricas que hoy definen la democracia, es importante destacar que el funcionamiento de nuestra jurisprudencia y doctrina está imbuido casi por completo en una visión teórica hegemónica hoy en el mundo, me refiero a la democracia como deliberación, específicamente la vertiente de vena habermasiana. Nuestra elite jurídica “vanguardista” ha optado por un amasijo entre la teoría dialógica o de deliberación y diversos reflejos de teorías constitucionales convencionales, donde prevalece la sombra del “Norte” como centro de producción jurídica, junto con trozos amorfos del llamado neoconstitucionalismo. Esta mezcla a la que me refiero, a pesar de recibir nombres filosos y atractivos, no logra romper la membrana gruesa del liberalismo, más bien son su eco más prolongado e insidioso. Creo urgente en esta primera parte del libro someter a una profunda crítica el modelo teórico imperante de la democracia que es la democracia

como un proceso deliberativo dentro de una comunidad dialógica que concreta un consenso racional, o en pocas palabras, la teoría dialógica de Jürgen Habermas.¹ Con toda sinceridad, creo que la teoría dialógica es tan desencajada y absurda para nuestra realidad política colonial y marginal, que de no ser por que goza de un inmenso prestigio global, no merecería tenerse en cuenta, pero es precisamente ese prestigio global y su intensa aplicación en nuestras prácticas políticas y legales lo que nos debería alarmar y servir como primer rastro de sospecha sobre su sustrato ideológico particular, que el mismo Habermas anuncia con increíble arrogancia cuando afirma que el primer mundo (Occidente) debería servir como meridiano del presente, como medida de todos los demás mundos que deberían someter sus avances y desarrollos a la regla del primer mundo.² Luego de desenmascarar la teoría deliberativa, intentaré, brevemente, poner sobre la mesa una visión alterna sobre la democracia.

2. Teoría deliberativa y sus componentes

Habermas, a diferencia de Rawls, a quien acusa de ser demasiado liberal,³ anuncia que su esfuerzo fundamental se concentra en conciliar los dos extremos en tensión de las democracias liberales, de un lado la versión predominante de la democracia en nuestra época: el liberalismo, que podemos definir a grandes rasgos a partir de un eje axiomático que articula Estado constitucional de derecho y su subsecuente definición judicial, defensa de los derechos humanos, división de las ramas del poder público, y libertad individual proyectada a la propiedad privada y a la libertad de mercado, con lo que Constant llamaba la democracia de los antiguos, es decir, la democracia como igualdad y soberanía popular. Puesto en una cápsula, se trata de conciliar los extremos en conflicto: libertad e igualdad, de un lado, y derechos humanos y soberanía popular del

1 Véase Jürgen Habermas, 1995 y 1996a.

2 Véase Jürgen Habermas, 1995.

3 *Ibid.*, p. 112.

otro, donde Habermas identifica el obstáculo más peligroso que se debe superar para poder finalmente concretar una auténtica democracia liberal.⁴ Ahora, la pregunta que debe guiar nuestra pesquisa es por la viabilidad misma del término “democracia liberal”, donde creo que se esconde el auténtico juego de sombras habermasiano.

3. Esquema básico de la razón deliberativa

Para autores como Amartya Sen es evidente que existe una línea histórica directa en Occidente, un afán permanente, casi desesperado que identifica con lo que llama “teorías institucionales trascendentes”, constante en el tiempo que se puede rastrear desde Hobbes, pasando por Locke y Kant, hasta llegar a su renacer en autores como Rawls, Nozick, Dworkin y Habermas, es decir que es netamente moderna.⁵ Lo que identifica este institucionalismo trascendente es la necesidad de reducir la divergencia, la multiplicidad del mundo a partir de su colapso a la unidad edificando instituciones justas. Se trata de la ciencia para curar el mundo, para aplacar la naturaleza, la primera y más temible naturaleza, la humana. Una ciencia del derecho para contener la geografía desmesurada de las pasiones humanas y someter al uno, al Estado, la inmensa multiplicidad de mundos nuevos, que como el nuestro americano asoma su lado oscuro, “salvajismo”, como permanente amenaza de destrucción de la nueva arquitectura geométrica europea. Se trata al final de enjugar la diversidad para poder amaestrarla como campos subordinados de la razón, se trata de reducir la abundancia, el desorden, la multiplicidad a la armonía y la unidad, pero tras esta armonía se esconde la exclusión como consecuencia de un proyecto ideológico de homogeneización cultural y política. Un gigante con garras de acero que aniquila la diferencia.

El primer paso del institucionalismo trascendente consiste en identificar un modelo de justicia perfecto, claramente ese modelo

4 Véase Jürgen Habermas, 1996, p. 24.

5 Véase Sen, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge MS, The Belknap Press, Harvard University Press, 2009, pp. i-viii.

de justicia es otro nombre del liberalismo, que identifica la naturaleza de lo justo con lo racional en términos científicos, a partir del modelo nacen, como de un útero virginal, las instituciones que conducen lógicamente a la obtención de los valores matrices que aplican en todo tiempo y lugar, independientemente de la sociedad a la que conciernen. Así que lo social no es la causa o lugar de origen de lo jurídico, sino más bien su efecto, su consecuencia primaria, la sociedad que nace de la perfección del arreglo institucional es entonces una sociedad perfecta.⁶ El contractualismo, en sus diversas versiones se funda en una aspiración común: ser la respuesta al caos que reinaría en una sociedad libre, el resultado ha sido el desarrollo incesante de teorías de la justicia que se centran en la identificación trascendental de instituciones ideales.

La similitud entre teorías diversas como las de Rawls y Habermas es la imperiosa necesidad de la existencia de un procedimiento que anule el conflicto entre diferentes puntos de vista, que aplaque hasta hacer desaparecer la violencia propia de la conflictividad de la diferencia, un procedimiento neutral con respecto a cualquier tipología de valores, un método para alcanzar decisiones públicas que conduce necesariamente a un consenso que, al ser alcanzado de manera racional, se ve blindado entonces por una moralidad totalizante, inexorable e indiscutible. A esto se refiere Habermas cuando afirma la necesidad de moralizar la política ahuyentando el fantasma de la “razón instrumental”.⁷

Como tributario de dicha tradición, Habermas ha construido su teoría de la deliberación. El núcleo duro de la teoría se dirige a establecer un consenso racional basado en principios universales, así, a través de una deliberación racional se puede alcanzar una decisión unánime que refleje plenamente el interés de todos.⁸ El reclamo del modelo deliberativo sobre la necesidad de recuperar el aspecto moral de la democracia depende plenamente de la

6 *Ibid.*, pp. 14-20.

7 Mouffe, Chantal. *The democratic paradox*. Verso, London, 2000.

8 Véase Jürgen Habermas, 1998.

utilización a rajatabla del procedimiento, de esta forma, un consenso es clasificado como moral cuando obedece plenamente a las pautas del proceso, su objetivo entonces es establecer un vínculo que amarre los principios liberales a la democracia encontrando un consenso que satisfaga tanto la racionalidad, entendida exclusivamente como los valores liberales, y la legitimidad democrática, entendida como soberanía popular.⁹

Lo importante para el funcionamiento correcto del proceso es que los participantes abandonen sus intereses particulares para que su discurso pueda coincidir con el “ser” racional universal,¹⁰ objetividad que funciona como índice inseparable de la formación de un consenso racional. Ahora bien, el consenso tiene que ser dado entre personas racionales o en sus términos, razonables.¹¹

El modelo deliberativo, como estructura, intenta cerrar la brecha entre racionalidad y legitimidad cuando define reglas generales de acción y arreglos institucionales cuya validez depende íntegramente de que las consecuencias que se deriven de su aplicación sean aceptadas por todos los partícipes del diálogo. Los requisitos del diálogo son apertura, transparencia, igualdad, no coerción y unanimidad. La finalidad, además del consenso, es concretar nuestro ser racional dentro del discurso, es decir que la epifanía del discurso es finalmente que hallemos al final del túnel nuestro ser racional, sin fisuras y en perfecta unanimidad con los otros seres de la misma especie racional.

4. Racionalidad y objetividad como eliminación de lo político

Hoy vivimos un mundo narrado desde el epicentro del capitalismo liberal que consiste en la desaparición de líneas ideológicas, un mundo pospolítico cuya agonía depende de la puesta en marcha

9 *Ibid.*

10 Véase Jürgen Habermas, 1996b.

11 Véase Jürgen Habermas, 1995 y 1998.

de soluciones técnicas prefabricadas en el cerebro de un liberalismo autónomo y liberado de odiosas particularidades y disensos políticos.

El primero y mayúsculo defecto de la teoría dialógica es que destierra el conflicto como elemento constitutivo de la política.¹² Pero es que el derecho como despolitización del conflicto es la operación constante en occidente, desde la escolástica, pasando por la colonización, la ilustración, hasta llegar al multiculturalismo pos-moderno, su función ha sido sujetar el conflicto a intensas zonas de codificación, para luego comprimirlo, primero, en la modernidad liberal a subsunciones determinadas en lo jurídico como única medida de la realidad y hoy, en la posmodernidad liberal, reducirlo a un problema de simple tolerancia cultural, algo “dado” insuperable, donde la diferencia y asimetría no son tratados como problemas de inequidad, injusticia u opresión,¹³ sino como normalizaciones controladas por superesquemas como el modelo deliberativo habermasiano.

La eliminación del antagonismo y del conflicto no es un efecto colateral de la teoría dialógica, por el contrario es su aspiración máxima. Para la teoría deliberativa una sociedad bien ordenada es aquella donde la política como conflicto ha sido eliminada, las disonancias entre individuos concernientes a concepciones religiosas drásticas por ejemplo, tendrán que ser relegadas al ámbito privado, cuando no íntimo, para no perturbar el “discurso ideal”.¹⁴ Los conflictos acerca de la ordenación social o económica que surjan serán resueltos pacíficamente a partir de la aplicación del marco trascendente de la discusión pública que se da invocando los principios discursivos que todos aceptamos, lográndose así una comunidad ideal comunicacional¹⁵ y, créanlo o no, no estamos

12 Véase Chantal Mouffe, *op. cit.*

13 Véase Slavoj Žižek, 2001 y 2009.

14 Véase Jürgen Habermas, 1998.

15 Véase Chantal Mouffe, 2000, p. 82.

hablando de 1984 de Orwell o del Canciller Sutler, sino de la teoría democrática prevalente en el mundo. Pues bien, lo irónico es que si yo disiento del consenso o del procedimiento, la respuesta de la democracia es que mi error está ubicado en el nivel lógico, significa que soy irracional y debo ser reconducido por los cauces de la razón, lo cual en términos políticos agonistas implica que verdades como la opresión, la discriminación o el racismo son tenidos en cuenta solo si se pueden articular como unidades racionales por dentro de una normatividad preestablecida y por consiguiente apolítica. Como veremos más adelante, el conflicto y el antagonismo son los presupuestos *sine quibus non* para la existencia de la política y la única política que asume el conflicto y el antagonismo como su fundamento es la democracia.

Retirada la capa pérfida de la eliminación del conflicto, la teoría dialógica presupone un orden sistemático o un adentro donde todos estamos incluidos, lo cual no significa otra cosa que la anulación del pluralismo en su nombre, o una versión flácida de pluralismo sin antagonismo, donde debemos renunciar a las diferencias para que subsista el diálogo libre e imparcial, donde transparente implica la aniquilación misma del antagonismo, pero es un borramiento falso, que funciona en el nivel empírico pero no en el simbólico (del lenguaje de la normatividad). Se trata de una monumental ficción donde el mundo predialógico, el mundo real, que está plagado de abismos relacionales y sociales, de tradiciones en contrapunto bélico, de gigantescas asimetrías económicas y zonas de exclusión racial, que sin embargo, y para poder entrar en la mansión del diálogo, ese mundo debe abandonar en el umbral su insatisfacción y su malestar, sus luchas y derrotas, todo para alcanzar un diálogo desideologizado y sin antagonismos, con esto lo que resulta es un desplazamiento fraudulento de lo político a una zona de no-ser, de la no-acción, donde la concurrencia de razón y situación ideal del discurso se encargan de suprimir lo político como la zona de máxima intensidad del discurso. Habermas toma un sujeto ya definido y formado, un individuo cosechado por fuera de la sociedad como un autómatas que domina el lenguaje antes que el

lenguaje sea siquiera social, parte del punto simulado según el cual el sujeto ya está fabricado para la acción política, ya viene predefinido, en otras palabras el momento político es un trasfondo que ya fue y dejó de existir.¹⁶

Siguiendo a autores como Derrida (1994) y Laclau & Mouffe (1985), es preciso saber que toda objetividad social es ya producto de un acto previo de poder que funciona como una línea excluyente, que define un adentro y un afuera donde toda identidad es contingente a esa decisión primera. La objetividad o lo objetivo solamente puede provenir de un acto de poder que es definido en el lenguaje, ese acto de poder es la decisión sobre lo indecible, esa decisión es por tanto 100 por ciento política, un acto de valoración que no tiene más marco trascendente que la violencia en su más pura forma y de allí que podamos contestar sin hesitación alguna que hay una usurpación del poder constituyente y, por tanto, un borramiento de la democracia, cuando la teoría dialógica afirma que la objetividad social es neutra, que es consecuencia lógica del cumplimiento de un proceso racional que conduce a un consenso. Si la democracia en su sustrato más radical es el poder del pueblo para decidir sobre el poder mismo de decidir, hay en la teoría dialógica una substracción evidente de este poder, pues no solo lo despolitiza, sino que lo traslada a otro momento cuya configuración no es democrática. El momento de decisión sobre qué cuenta como discurso ideal y qué cuenta como principios que deben conducir dicho discurso es una decisión política como jamás verán alguna, pues no solo define los principios, sino que determina desde una exterioridad política y supuestamente objetiva quién cuenta como parte del pueblo, donde el pueblo depende de la racionalidad de sus miembros y su inclusión desde afuera y no de su decisión primera que es la marca misma de la democracia.

Pues bien, para Habermas el consenso tiene que ser dado entre personas racionales o razonables, pero dentro de su propia

16 *Ibid.*, p. 82.

configuración lógica, solo cuenta como persona razonable quien se adhiera desde el inicio a los fundamentos del liberalismo,¹⁷ lo cual hace que la teoría sufra de una patología especial de circularidad y esto la haga extremadamente excluyente. La diferencia entre razonable y no razonable es entonces una línea de demarcación excluyente y, por tanto, íntima al ejercicio del poder político y no un simple requerimiento empírico. En términos netamente lógicos el consenso alcanzado es correcto sí y solo sí se aceptan las premisas reducidas del liberalismo como idea regulativa, como esquema que controla internamente la diversidad de posibilidades atadas a un desenlace. Se trata entonces de formalismo en su sentido más lato, que se despliega en algo como esto: el consenso, para que sea moralmente válido debe seguir un proceso que está informado por unos principios como idea regulativa, el consenso solo se puede alcanzar mediante la intervención de dialogantes razonables, pero solo cuenta como razonable quien se adhiera desde el principio a la validez de la idea regulativa del proceso, pero la idea regulativa del proceso es simplemente la cara enmascarada del liberalismo, pues si no se suscriben sus valores, el proceso y el consenso carecen de sentido, pues serían irrazonables.

En conclusión, la irracionalidad para Habermas significa todo lo que es diferente, reduce a una sola forma simbólica todas las constelaciones de creatividad e imaginación política y cultural que no sean liberales.¹⁸ Su objetivo es establecer un vínculo que amarre los principios liberales a la democracia encontrando un consenso que satisfaga, tanto la racionalidad entendida como los valores liberales y la legitimidad democrática entendida como soberanía popular,¹⁹ pero termina subyugando la soberanía popular a la racionalidad como su simple apéndice, o mejor, termina estableciendo que el requisito fundamental de la soberanía popular es la racionalidad. Cuando identifica una cosa con la otra, además de ser un

17 Véase Jürgen Habermas, 1998.

18 Véase Hans Lindhal, 2010, p. 8.

19 Véase Chantal Mouffe, 2000, p. 87.

gesto lógico imposible, degrada la soberanía popular hasta hacerla inexistente.

5. Igualdad formal y consenso como erradicación de la democracia

La otra tensión radical que trata de superar Habermas es la disonancia entre una forma particular de libertad, la libertad del liberalismo condensada en la propiedad privada de la tradición kantiana de los derechos naturales como pertenecientes a un sujeto autónomo que se fabrica fuera de lo social, con la igualdad como aspiración de la democracia radical y basada en la soberanía popular.

De nuevo los elementos que para Habermas garantizan la igualdad son tanto los principios que debe concretar la situación ideal del diálogo como sus condiciones (transparencia, imparcialidad, etc.). Pongámoslo de una manera familiar. La Constitución colombiana de 1991 concreta el valor de la igualdad como valor y principio en una fórmula clásica “todos somos iguales”. La condición constitucional no altera de manera alguna las inequidades que históricamente han persistido y que definen nuestra realidad social, así la igualdad aplica para el terrateniente y el desposeído, el magnate trasnacional y el desplazado, en idénticas condiciones, como una condición de arranque, como igualdad de oportunidades, dentro de oportunidades inalteradas históricamente, lo cual es inequitativo, y sus sub productos como la misma igualdad de oportunidades carece de sentido pues la Constitución no ha deshecho la desigualdad histórica que permanece y puede antes bien intensificarse con la cláusula. Por lo tanto, el hecho de la igualdad racional o de razonabilidad no elimina las asimetrías sociales y económicas, que antes bien son suprimidas como condición de la idealidad del discurso. Claro, se puede contestar desde el constitucionalismo tradicional que esa igualdad es una aspiración y que junto con el ejercicio de otras cláusulas constitucionales fijan un derrotero para Estado y sociedad, eso es claro y es un argumento válido, para otras

discusiones. Sin embargo, tensiones internas, como por ejemplo entre el derecho a la igualdad y la fuerza de tracción de instituciones libertarias expandidas por todo el cuerpo de la Constitución (libertad privada, mercado libre etc.) jamás podrán ser resueltas presuponiendo la simetría y erradicando el conflicto, sino todo lo contrario, asumiendo la realidad de las asimetrías, los usos del derecho que pretenden ahondarlas o contenerlas y asumiendo que el conflicto es la partícula elemental de lo político.

Precisamente lo que pretende hacer la teoría dialógica es anular ficticiamente las asimetrías y el conflicto, trazando un punto cartesiano cero donde lo histórico se desvanece y es absorbido por presunciones de igualdad y simetría entre los dialogantes como condiciones que realmente no existen, en un mundo donde el conflicto no ha sido erradicado, si no antes bien se intensifica exponencialmente. Lo que logra este giro dialógico es que problemas densamente políticos como la desigualdad y las asimetrías sociales se aborden por fuera de su contenido político, como meras formas del discurso, donde por arte de magia, la desigualdad ha desaparecido, con esto se extienden y se profundizan los problemas de desigualdad, pues no pueden ser integrados al discurso como problemas de opresión, injusticia y exclusión sino como teoremas dentro de un estadio falaz de igualdad discursiva. Como veremos, el efecto que tiene la negación dialógica es que cuando problemas como la desigualdad social broten con toda su carga explosiva lo hagan por fuera de lo normativo, como violencia insensata, como *lo real* (indescriptible, imposible de simbolizar) incontenible, como actos de terror que no pueden ser involucrados al diálogo y, por tanto, solo se pueden contestar con terror, esta negación fundamental de la teoría dialógica no solo frustra la posibilidad de oposición a la opresión y a la desigualdad, sino que, peor, la traslada a un ámbito no normativo donde estalla como las formas modernas del terror.

El problema de la teoría dialógica es precisamente que da por sentado la imparcialidad como comienzo del momento político²⁰

20 Véase Jürgen Habermas, p. 146.

cuando precisamente el acto de aspirar a la imparcialidad y el consenso es donde se evidencia el antagonismo y por ende la creación y el proyecto de lo político, esencialmente en una democracia. Así las preguntas son de esta índole: ¿cómo llegamos a la formación de personas razonables?, ¿cómo redundando esto en los índices de imparcialidad?, pues para que la imparcialidad sea reconocida es requisito que se de entre seres razonables, son seres razonables únicamente los que se sometan a los criterios de racionalidad del discurso y abracen los ideales liberales, lo cual, como ya vimos, convierte el proceso en algo circular y sellado en su centro, donde es considerado razonable quien comparta las consecuencias o el desenlace de la práctica discursiva como necesaria y se adapte a sus contenidos, o se someta a su conclusión, quien no lo haga queda excluido moralmente pero por razones empíricas. Lo que Habermas defiende como pluralismo y apertura en su teoría está confinado exclusivamente a que no haya fronteras a los límites de los contenidos sobre los cuales se puede deliberar, el único límite está establecido por los constreñimientos de lo que significa una situación ideal del discurso que automáticamente eliminará las posiciones que no se inscriban dentro del acuerdo moral de los participantes.²¹ La imparcialidad cuando meramente se supone, es un elemento regulador, es decir no es discutible y por tanto se convierte en un elemento metadiscursivo con lo cual se inhibe su sustrato político, es una base por fuera de discusión y al no ser creada políticamente no admite ninguna intervención posterior sobre bases de validez o legitimidad.²² La democracia radical comienza un paso bastante anterior, la preocupación no es cómo deliberan sujetos libres e iguales en una situación ideal (apolítica) de diálogo, sino cómo se puede llegar a discutir sobre la libertad y la igualdad en realidades antagónicas y desiguales. Otra vez, lo que se evidencia es que el racionalismo se brinca una etapa fundamental, la de la formación de sujetos políticos, que tiene que ser mediante su propia acción política, e invierte la política para frustrarla.²³

21 Véase Chantal Mouffe, 2000, p. 97.

22 Véase Chantal Mouffe, 2000, p. 87.

23 Véase Hans Lindahl, 2010.

El primer requisito de un verdadero diálogo debe ser presuponer la asimetría y la parcialidad, si no, la historia particular de los dialogantes es ecualizada de una manera artificiosa, y es aquí donde podemos concluir que la gran preocupación subyacente de Habermas es forzar fraudulentamente la decisión de unos pocos, de una élite, a nombre de la colectividad, del común, se trata así de una usurpación del espacio colectivo, se trata entonces de la negación misma de la democracia. Lo que veremos develarse en este libro, es que la teoría de Habermas no es en absoluto novedosa, no obedece a un mea culpa occidental que surja de los escombros del holocausto de la Segunda Guerra Mundial, todo lo contrario ha sido la constante del poder en el colonialismo y la colonialidad, han sido dispositivos encallados en la misma tradición los que han permitido siglos de dominación a partir del prurito de la superioridad occidental basada en la racionalidad y decantación de sus instituciones jurídicas y políticas, que rezan credos muy similares, “o abrazas el dogma de la libertad y de la subjetividad occidental o sucumbes en tu diferencia que es pecado, un error irredimible pues no es occidental, o eres un buen salvaje o eres el enemigo”.

6. La razón dialógica y la opción ideológica del lenguaje

Otra faceta de incompletitud de la teoría dialógica la explora la filósofa belga Chantal Mouffe, en su obra *La paradoja democrática*, demuestra la fragilidad de los postulados analíticos de neutralidad del proceso en Habermas. Mouffe afirma que no es posible derivar postulados morales neutros de una filosofía del lenguaje, no existe nada en la naturaleza del lenguaje que permita establecer, ante cualquier auditorio, en cualquier tiempo, la superioridad de la democracia liberal.²⁴

Siguiendo al Wittgenstein de las investigaciones filosóficas, Mouffe acierta al demostrar que para que exista un acuerdo en las opiniones, primero debe haber un acuerdo en el lenguaje a utilizarse, y que en el fondo, todo acuerdo de opiniones es un acuerdo

24 Véase Chantal Mouffe, 2000, pp. 72-87.

sobre las formas de vida que subyacen a dichas opiniones, es decir un contrato ideológico.²⁵ Wittgenstein afirma que suscribir un acuerdo alrededor de un término, libertad por ejemplo, no es suficiente, se requiere un acuerdo sobre la forma en que se usa dicho término, de manera que la aceptación de una forma particular de discurso jamás es neutra o apolítica, siempre involucra un juicio de valor, el procedimiento nunca está exento de una carga ideológica que simplemente no puede erradicarse de su construcción pues es constitutiva del mismo. Lo que se descubre en la base de la tipología de diálogo propuesto por Habermas, es que termina disfrazando lo sustancial y lo hace pasar como procedimiento, nos pone de frente un procedimiento, a primera vista inofensivo, recubierto por un manto neutro de imparcialidad, cuando lo que realmente palpita en las bases de su apuesta política es una opción ideológica cruda y particular como cualquiera otra, pero oculto tras el trono de la neutralidad. En otros términos, incluso alargando el argumento a la filosofía de las ciencias, todo procedimiento es una opción ideológica. Como lo demostraron Bohr y Heisenberg en el “experimento de Copenhague”²⁶ todo conjunto de disposiciones hipotéticas que se desarrollan en un experimento, ya vienen dotadas de antemano por los prejuicios y los apetitos ideológicos del investigador.

Ahora, para que el dispositivo dialógico funcione correctamente es necesario que las visiones éticas divergentes sean relegadas a la vida privada, pues la moralidad se encuentra estrictamente cerrada por la neutralidad del procedimiento que garantiza un consenso universal, así, los verdaderos problemas políticos son anulados y con ellos el pluralismo sufre la misma suerte, ¿cómo puede haber pluralismo cuando las opciones éticas están confinadas a lo privado, por fuera del discurso público? Sin embargo, no creo que el problema sea, como lo ve Mouffe, como un esfuerzo esmerado por parte de Habermas para cerrar la brecha entre igualdad y libertad

25 *Ibid.*, p. 79.

26 Véase Paul Feyerabend, 1992.

que fracasa finalmente, el problema es que Habermas privilegia o rescata una forma antidemocrática, pues pertenece solo a las élites racionales —que equivale a occidentales, blancas y liberales—. Ya hemos visto que racionalidad en términos habermasianos no es otra cosa que una suscripción ciega al proyecto liberal. Con lo cual la esfera de lo discutible se cierra sobre sus mismos postulados. Se demuestra el gran vacío de la teoría cuando uno quiere discutir sobre su viabilidad, pues el esquema del diálogo solo admitiría que se discuta sobre la viabilidad de su teoría dentro de su propio esquema discursivo, es decir que es lógicamente reticente a la crítica, y si se quiere sacar de su cascarón de validez se convierte automáticamente en un postulado inconmensurable a sus propias dimensiones teóricas. Así mientras que posiciones religiosas, políticas, estéticas o constitucionales deben ser discutidas racionalmente, la razón solo admite discusión dentro de su misma cáscara, dentro de la razón misma. De manera que su eslogan: “todo es discutible” realmente oculta un: “todo es discutible mientras no discutamos sobre los principios liberales que informan y saturan el discurso racional” y así todo cuestionamiento del poder, que es el oxígeno de la democracia, la primera actitud del ser demócrata, se convierte en un ejercicio privado y desconectado del lenguaje y sus posibilidades transformadoras.

En términos propios de Alain Badiou, un emblema es lo intocable de un sistema simbólico, aquello que está por fuera de contención, donde se esconde la verdad del sistema,²⁷ el significante maestro diría Lacan, un espacio vacío que ordena y predetermina todos los casos particulares que se dispersan dentro del sistema y que sirve como su índice y esquema de validez, la razón deliberativa, suspende la democracia a favor de la razón como ese emblema o significante vacío, si removemos el emblema descubrimos que el sistema está sostenido por un significante vacío, por un particular que imposita el lugar de un universal imposible y, por tanto, fraudulento.

27 Véase Alain Badiou, 2011, pp. 6-16.

7. Solo puede haber diálogo después del cataclismo

Como dijimos, el derecho significa la domesticación de la violencia, la inserción del conflicto político en códigos rígidos, lo cual, de la mano de la transformación de la política y la ideología en meros problemas de tolerancia jurídica, mutila cualquier posibilidad de emancipación hacia la concreción democrática.

La fachada democrática actual implica que toda Constitución no es solo violencia que se ejerce contra el orden anterior, sino violencia que se ejerce bajo el orden y la unidad en contra de los que no quieren ser incluidos, es decir, debemos partir del reconocimiento que toda instauración de un régimen jurídico implica no solo exclusiones sistemáticas, sino inclusiones forzadas.²⁸ ¿Qué pasa entonces cuando un grupo no es excluido, sino cuando es forzado a pertenecer a un arreglo constitucional o cuando es representado en una manera que el mismo grupo considera errada y negatoria de su singularidad?²⁹

El multiculturalismo y pluralismo como reingeniería del liberalismo llevan su lastre totalitario, pues implican la reducción de verdaderos conflictos políticos a simples problemas de adecuación textual, a meros problemas de admisión asimilativa de la diferencia, se trata del trabamamiento o clausura de la democracia que bloquea las oportunidades de contestación, de la imposición directa de límites de lo que es jurídicamente negociable. Se determina desde adentro quién y qué se incluye dentro del diálogo. El proceso solo puede derivar en consenso; no permite salir de los protocolos del derecho y se anula de tajo la posibilidad de intentar un diálogo estratégico o de resistencia.³⁰ En una simulación simbólica, el antagonismo es renegado a calificaciones estrictas en las que se desarticulan y aplazan las demandas populares y se retiene la

28 Véase Hans Lindahl, 2010, p. 5.

29 Véase *Ibid.*, p. 7.

30 Véase Emilios Christodoulidis, 2007.

posibilidad de que las partes débiles o invisibles usen un lenguaje que no sea el de la parte fuerte de la institucionalidad. El punto de fuga es este: las normas procedimentales de las democracias liberales, tal como son articuladas por el multiculturalismo y el pluralismo en teorías como la deliberativa, suponen actos previos de inclusión y exclusión que resisten cualquier tipo de legitimación dentro del marco constitucional que ellas mismas crean, de manera que el principio de reciprocidad ya está definido de antemano y distribuido herméticamente entre unos participantes determinados y un procedimiento inamovible, por tanto, indiscutible.

La culminación de esta ética del discurso es arribar a un consenso entre dialogantes libres. Pero es que la idea de un consenso cerrado que define la Constitución crea la fantasía de una sociedad sin rupturas y lineal, en la que los problemas son tratados simplemente como adecuación a ese pretendido consenso, como “normalización” y reducción semántica a las fórmulas del acuerdo. La idea de una Constitución como sistema cerrado y autoatributivo es la mitología fundamental del liberalismo. El consenso siempre es consenso dentro de una forma de comunicación particular, siempre entre sujetos que existen precisamente en la medida en que pueden pronunciarse y asumen las dimensiones y consecuencias del diálogo. Como sostiene Gayatri Spivak,³¹ el consenso es la cancelación de la democracia mediante la estructuración de las cualificaciones de quién y cómo puede intervenir en el discurso. En otras palabras se admite la discusión sí y solo sí se presuponen reglas discursivas impuestas unilateralmente.

El multiculturalismo y pluralismo liberal intentan a toda costa integrar la diferencia radical como anomalía, como una innovación controlada, donde ya existe una predefinición desde el sistema de lo que cuenta como información relevante; lo jurídico determina cuáles son las circunstancias que permiten la aparición de la

31 Véase Gayatri Spivak, 1998, p. 24.

sorpresa, de lo que cuenta como nuevo y lo que no.³² El derecho, reactiva intensamente los territorios conocidos, establece los patrones que pueden ser alterados, determina de manera selectiva las oportunidades de cambio. Los contextos sociales, culturales, se determinan desde el derecho; el derecho no es contextual: el contexto es creado jurídicamente.

El arreglo institucional homogéneo que denuncia el argentino Ernesto Laclau prevé dos tipos de escenarios. En el económico, la política es una cuestión de negociaciones y compromisos entre iguales,³³ la disputa está definida por la igualdad de las partes y los procesos son estrictamente inventariados por el tipo de discurso que se reconoce como válido. El segundo tipo de escenario es aquel que se da entre grupos e individuos reconocidos ya por el sistema como entidades “racionales”.³⁴ Este modelo deliberativo se funda en una ética argumentativa de igualdad de las partes y transparencia del discurso; su búsqueda es el consenso total a partir de etiquetas comunes. El problema está tendido invisiblemente a lo largo de esta racionalidad, donde la igualdad y la transparencia son axiomas por fuera de toda posibilidad discursiva; es decir, el lugar del diálogo ya está definido de manera monológica y previamente prefigurada. Cada grupo tiene su lugar e instancia peculiar definida por el orden. El concepto de conflicto está regulado por fuera de cualquier contención argumentativa; se trata de un conflicto interno escenografiado por reglas que presuponen la carencia del conflicto mismo.

8. El cataclismo

Precisamente la apuesta de Jacques Ranciere³⁵ es que el conflicto aparece cuando el antagonismo se cierne entre grupos desiguales,

32 Véase Emilios Christodoulidis, 2007.

33 *Ibid.*

34 Véase Ernesto Laclau, 2005.

35 Véase Jacques Ranciere, 2001.

entre un supuesto adentro confinado racionalmente y un afuera desterrado, habitado solamente por los excluidos. De suerte que, únicamente cuando se produzca una colisión absoluta entre estos dos mundos y cada uno quede expuesto en su integridad puede hablarse de diálogo, pero además, solo allí se puede acudir a la materialidad de lo político como cruce indiscriminado de líneas conflictuales entre estos dos mundos, es decir que para que aparezca un auténtico sujeto político, el biotipo del encerramiento consensual y racional debe quedar obliterado. Solo en el encuentro traumático entre el mundo del ciudadano con derechos, supuestamente libre y racional con el desterrado y marginal podemos someter a valoración la validez del consenso que creó estas criaturas emancipadas y racionales, con su contracara excluida. Aquí la igualdad deja de ser presupuesto y se convierte en el límite mismo del discurso. No se trata entonces de un juego del lenguaje, sino de su apertura y reapropiación por el sujeto externo e irracional; se trata de picar esa genética abismal y monstruosa y eliminar el límite que postra el discurso externo.

9. Pospolítica la madriguera del multiculturalismo

Slavoj Zizek llama al proyecto asimilativo liberal, pospolítica, aquí se encuentra la fórmula por excelencia de denegación de lo político, la pospolítica posmoderna ya no se limita a reprimir lo político tratando de contenerlo y de apaciguar “los retornos de lo reprimido” de unificar artificialmente un mundo partido por las diferencias a partir de la lógica de adentro y afuera, del civilizado y el bárbaro o el hombre racional y el disidente, sino que lo forcluye sicóticamente al incluir falsamente a las minorías extirpando de la inclusión cualquier dominio político que establece la diferencia.³⁶

La pospolítica supone la colaboración de un circuito cerrado de tecnócratas ilustrados (economistas, sociólogos, obviamente abogados) y multiculturalistas liberales; donde se pretende reducir

36 Véase Slavoj Zizek, 2001.

el conflicto político a una negociación de intereses, a un centro radical diría Giddens, para llevarlo luego a un consenso universal subyugando la necesidad de abandonar las antiguas divisiones ideológicas y enfrentar nuevas cuestiones utilizando el saber experto necesario y una deliberación libre que tome en cuenta las necesidades y demandas concretas de la gente.^{37, 38}

Cuando la dimensión de lo imposible es excluida efectivamente y lo político es forcluido de lo simbólico, retorna en *lo real*, lo monstruoso e impronunciable, que ya no puede inscribirse en las redes simbólicas de la normatividad, como nuevas formas de racismo —racismo posmoderno—, surge como la consecuencia final de la suspensión pospolítica de lo político, la transformación del Estado en un mero agente de policía al servicio de las necesidades (establecidas consensualmente) de las fuerzas del mercado y el multiculturalismo liberal tolerante. Al otro lado las minorías, desplazados, LGBT, negros, indigentes, indígenas, musulmanes cada vez más impedidos para politizar su situación.

Lo que este procedimiento tolerante imposibilita es el gesto de la politización propiamente dicha: “estos violentos pasajes atestiguan algún antagonismo subyacente que ya no puede ser formulado-simbolizado en términos propiamente políticos”,³⁹ evita elevar metafóricamente el agravio, lo político se encuentra forcluido, y disfrazado tras el antifaz de la negociación.

Como sostienen autores como Wendy Brown⁴⁰ y Slavoj Žižek,⁴¹ el multiculturalismo liberal respeta la identidad del “otro” desde una distancia posibilitada por su posición universal privilegiada. Es un racismo que vacía su propia posición de todo contenido positivo, no es un racista directo, no le opone al otro los valores

37 *Ibid.*

38 Véase Wendy Brown, 2010.

39 Véase Slavoj Žižek, 2001, p. 317.

40 Véase Emiliós Christodoulidis, 2007.

41 Véase Wendy Brown, 2010.

particulares de su propia cultura, retiene su posición de punto de universalidad vacío y privilegiado desde el cual se puede apreciar o despreciar las otras culturas particulares, el respeto multiculturalista a la especificidad del otro es la forma de afirmar la propia superioridad, donde la lucha por la politización y la afirmación de las múltiples identidades étnicas, sexuales y de otro tipo se produce contra el fondo de una frontera obscena y excluyente, el de la reciprocidad, la deliberación y el consenso despolitizado.

10. El abismo constituyente

Para Lewis Gordon, el vínculo entre el lenguaje y la observación sociogenética de Fanon es que el lenguaje es en principio comunicable, lo cual significa que es inherentemente público y anclado decididamente en el mundo social. La falla en el nivel lingüístico y semiótico, significa que hay problemas en el mundo social y problemas en el mundo significa que uno permanece ligado a la incompletitud.⁴² El dilema que enfrentan las personas problemáticas (musulmanes, LGBT, indígenas, desplazados) es entonces como ser accional, en un mundo donde la afirmación de su humanidad se estructura como una contradicción del sistema. Afirmar su humanidad, entonces, es ya estructuralmente violento, malo, inmerecido y sobre todo no liberal. ¿Cómo dar entonces un paso hacia una nueva humanidad cuando el statu quo de la noción de humanidad es concebido como modelo único de lo justo? Concluye Gordon, la pregunta no puede ser ¿quién soy?, sino ¿qué hacer?

El reto que no ha asumido el constitucionalismo es tomarse la democracia en serio. Por tanto, la respuesta a estas preguntas depende inicialmente de la sinceridad y profundidad con la que uno aborde los dramas del mundo y finalmente descansa en nuestra construcción de lo que entendemos por democracia, a sabidas que todo problema metodológico es en el fondo un problema ideológico.

42 Véase Lewis Ricardo Gordon, 2005.

La democracia radical asume el desafío de pensar la diferencia y la multiplicidad desde el abismo democrático y no desde los derechos humanos, desde el poder constituyente y no desde el constitucionalismo libertario, pues la aniquilación del conflicto es el elemento vertebral, tanto del constitucionalismo como de las diferentes variaciones de multiculturalismo liberal, que debemos superar si realmente queremos estar en presencia de una auténtica democracia en la diferencia. Claro, hay otro camino, muy parecido a la servidumbre voluntaria que describía Etienne de la Boetie hace 500 años y que parece ha sido la regla de nuestros tiempos.

La pregunta entonces no es qué reprime la política, sino qué es reprimido de la política por el derecho y las técnicas deliberativas, el objetivo es restituir el conflicto como orden del ser de la política.

Es aquí donde resuena con toda su problemática el cortocircuito entre el liberalismo, cuyas instituciones aspiran al orden y uniformidad como valor central, y categorías difusas como la democracia y los seres problemáticos, como experiencia traumática, y múltiple. El proyecto liberal termina siempre retrayéndose al orden de los órdenes: el Estado, y el constitucionalismo, por más vanguardista que sea estará siempre estancado en una mera teoría del Estado. Por ello, Partha Chatterjee⁴³ afirma que de acuerdo con el constitucionalismo la sociedad solo puede ser comprendida en relación con el Estado y de acuerdo con una teoría general del derecho.

Siguiendo a Negri⁴⁴ el constitucionalismo es una doctrina que conoce solo de una historiografía particular, el poder constituyente siempre se refiere al futuro que se esconde en la latencia de un momento, en el todavía no, en la conciencia anticipatoria, algo que está presente pero escondido en el deseo de la esperanza. Nuestros constitucionalistas ordenan el rompecabezas con

43 Véase Partha Chatterjee, 2006.

44 Véase Antonio Negri, 1999, p. 19.

precisión milimétrica para que las narraciones cuadren con el mito de la necesidad histórica, el constitucionalismo impone un pasado ficticio para derivar de él un presente necesario y con ello se convierte en un subproducto dependiente de historiografías particulares.

El poder constituyente escapa a toda posibilidad de ser entendido dentro de las formas normales del ordenamiento jurídico; su forma es incongruente con el orden y en la medida en que establece él mismo el orden, no puede ser comprendido dentro del orden mismo. La tradición constitucional liberal, al encontrarse con este escollo monumental, confunde poder constituido con constituyente y colapsa el origen en la consecuencia, lo político en lo jurídico, la multiplicidad en la unidad. Este extravío le permite al liberalismo mantener la fachada de relación y consistencia dentro de los términos del orden jurídico instituido, un complejo cerrado dentro de su propia lógica, pues el poder constituyente reta frontalmente los fundamentos mismos del orden.⁴⁵ Mientras que el poder constituyente en su nuda presencia es incomprensible y escapa a los cauces de la normalidad, el poder constituido encaja a la perfección dentro de la lógica interna del orden, pues es su propio reflejo. Así resulta mucho más fácil disolver o convertir el constituyente dentro del espacio representacional del constituido.⁴⁶ La democracia es una amenaza constante al poder constituido. No se trata de una enumeración aritmética o de un proceso que nos permita determinar un bloque visible de actos, objetos y presencias; por el contrario, el constituyente es el sujeto creador de esos actos, objetos y presencias.⁴⁷

En el poder constituyente está implícita la idea que el pasado ya no puede explicar el presente y que solamente el futuro lo podrá hacer, el poder constituyente tiene una relación singular con

45 Véase Ricardo Sanín Restrepo, 2009.

46 Véase Alain Badiou, 2003.

47 Véase Illan Wall, 2012.

el tiempo, pues crea su propia temporalidad, su propia historia y lenguaje, el constitucionalismo es la protección de una temporalidad *inerte*, vasalla de la historia, y el constitucionalista su narrador inanimado. El lugar del poder constituyente es pues el lugar de la crisis, la crisis manifestada en la imposibilidad de síntesis histórica entre poder constituyente y poder constituido.⁴⁸

Como sostiene Jacques Ranciere, para el liberalismo solo hay una democracia buena: la que reprime la catástrofe democrática.⁴⁹ Por eso hoy el discurso intelectual dominante coincide con el de las élites eruditas del siglo XIX: la individualidad es una buena cosa para las élites, pero una catástrofe para las masas. El sueño liberal del Estado al servicio de la sociedad se convierte en la pesadilla de lo social al servicio del Estado y el Estado como control de la desmesura de lo democrático. En últimas, lo que se requiere no es una nueva interpretación de la palabra democracia, sino una nueva interpretación del mundo.

11. Fenomenología de la cultura y formas simbólicas, antídoto a la misantropía liberal

Ahora bien, una ruta prometedora para romper el nudo falaz del pluralismo y multiculturalismo liberal es acudir a las formas simbólicas anunciadas por Ernst Cassirer y actualizadas en la obra de Drucilla Cornell y Kenneth Panfilio⁵⁰ (2010) que deriva en una fenomenología cercana al proyecto decolonial, especialmente a la propuesta de Boaventura de Sousa Santos de una “Epistemología desde el Sur”.⁵¹

Siguiendo a Cornell & Panfilio, una forma simbólica como concepto compacto e indivisible involucra una forma particular

48 Véase Giorgio Agamben, 2011, p. 4.

49 Véase Jacques Ranciere, 2006, p. 73.

50 Véase Drucilla Cornell y Panfilio Kenneth, 2010.

51 Véase Boaventura de Sousa Santos, 2005, 2010a y 2010b.

percibida en relación con el todo simbólico. Una transformación de la realidad donde el sistema simbólico implica que el ser humano no habita una realidad única y definida por una palabra maestra (razón), sino que crea constantemente nuevas dimensiones de la realidad.⁵² En otras palabras el ser humano vive y comprende el mundo siendo parte de un inmenso circuito de formas del lenguaje que desde múltiples campos desde donde se crean sentidos de vida se apropian de realidades que son nombradas de manera diversa y muchas veces antagónicas, así que palabras como razón son el resultado de numerosas pugnas históricas para apropiarse y darle contenido a la palabra, donde la palabra no deviene de sí, sino de redes superpuestas del lenguaje.

Para Boaventura de Sousa Santos, la “ecología de saberes” como uno de los fundamentos de una epistemología del Sur supone una superación absoluta de la tradición moderno/racional en la medida en que “no hay ignorancia o conocimiento en general; toda la ignorancia es ignorante de un cierto conocimiento, y todo el conocimiento es el triunfo de una ignorancia en particular”,⁵³ así el punto de quiebre de la epistemología occidental y por ende la fisura monumental en el edificio de la razón occidental se encuentra cuando entendemos que “todas las prácticas de relaciones entre los seres humanos, así como entre los seres humanos y la naturaleza, implican más de una forma de conocimiento y, por ello, de ignorancia”.⁵⁴

El positivismo y el realismo se aferran a la idea que la filosofía todavía consiste en lo que es o lo que debe ser a partir de lo que está dado como inexorable. Cornell & Panfilio, como Kant arguyen que solo podemos estudiar formas de juicio, pero añaden que esas formas de juicio siempre están mediadas por la multiplicidad

52 Véase Drucilla Cornell y Panfilio Kenneth, 2010.

53 Véase Boaventura de Sousa Santos, 2010, p. 41.

54 *Ibid.*, p. 42.

de formas simbólicas desde donde bombardeamos la realidad para construir sentidos de vida.

Para la fenomenología de la cultura, los objetos matemáticos no son ni más altos ni más puros que la objetividad que permite el mito, el folclor o el arte, se trata simplemente de diversas formas simbólicas. Realmente lo que se ha elevado al lugar del mito es la persistencia hegemónica de un mundo y unas relaciones de poder aparentemente naturales que se encumbran a un lugar inalcanzable. Son formas simbólicas que excluyen y pretenden abarcar la totalidad objetiva y esconden su auténtica naturaleza: ser un mero juicio en una malla transversal de juicios similares que mediante la fuerza bruta se encumbran falsamente al lugar de palabras y conceptos rectoras de la verdad.

Como sostiene Sousa de Santos: “Todos los conocimientos tienen límites internos y externos. Los límites internos se refieren a la restricción de las intervenciones en el mundo real. Los límites externos resultan del reconocimiento de intervenciones alternativas hechas posibles por otras formas de conocimientos. Las formas hegemónicas de conocimiento entienden solamente los límites internos.”⁵⁵

Cornell & Panfilio siguen la *Crítica de la razón pura* cuando afirman que no existe sujeto o conciencia como presencia que no sea realmente sujeto de algo y conciencia de algún objeto. Dicha conciencia es siempre la elaboración a través de formas simbólicas, a partir de un material ya dado pero que es transformado constantemente a sabiendas que no hay forma de regresar a la cosa en sí, pues los fenómenos tal como se nos presentan ya son edificaciones de formas simbólicas previas. Pero además, la intermediación constante de otras subjetividades que elaboran formas simbólicas, son la forma de aparición de lo político.

55 *Ibid.*, p. 43.

Así, mientras que el liberalismo y su cara colonial confían en la implantación de verdades programadas desde arriba, desde un lugar inexpugnable, que controla todos los dispositivos del lenguaje incluyendo su aplicación más específica, las formas simbólicas suponen la emancipación del lenguaje, donde lo político no aparece como simple aplicación de esas palabras a casos particulares que deben obedecer ciegamente los dictámenes del lenguaje, sino que el lenguaje de lo político aparece en la interacción de subjetividades libres de nombrar su realidad dentro de un contexto que aun no se cierra sobre sí mismo.

La fenomenología de la cultura es entonces el estudio de los fenómenos dados a nosotros por formas simbólicas y su presencia ante nosotros, bien sea por el mito, por la historia o por las matemáticas y nunca por un objeto único y dogmático como una Constitución, entendida por un constitucionalista tradicional, o sea, que la verdad no proviene de un oráculo que posee la verdad y simplemente la implanta a sujetos pasivos de esa verdad, no se trata de una verdad programada por “palabras maestras”, sino que la verdad proviene de una lucha densa por el lenguaje, donde quien está excluido del lenguaje nombra lo innombrable, he aquí la auténtica democracia.

En este sentido, la fenomenología tradicional de Husserl se desplaza a no simplemente etiquetar nuestra experiencia fenomenológica, sino a abrir los espacios que narran otras experiencias simbólicas, labor en la que el derecho constitucional tradicional ha fracasado rotundamente. La marca del idealismo es preliminar, en el sentido de que no existen hechos que nos sean dados sin que posean un significado que esté por fuera de ellos mismos.⁵⁶ La clave es que si bien, como asegura Kant, cada símbolo y su forma aparecen solamente en el tiempo y en el espacio y la imaginación trascendental es indispensable para su conexión, para Cornell & Panfilio cada material simbólico puede ser reelaborado

56 Véase Lewis Ricardo Gordon, 2006.

constantemente. Así, mientras que la síntesis kantiana privilegia ciertas zonas del conocimiento, tales como la matemática, la ciencia y más tarde la biología, en la fenomenología cultural se trata de confecciones simbólicas que aspiran a la objetividad sin ningún tipo de jerarquías entre ellas, ningún punto central o de privilegio hegemónico que defina un discurso como ordenador de todos los discursos.

No se trata de relativismo en forma alguna, sino de auténtico pluralismo donde el centro para juzgar las acciones no una ciencia positivizada y que posa en el lugar de dominio sobre la ética, sino una ética auténticamente democrática, la ética de nombrar lo innombrable y producir objetividades sin la autorización temible de estructuras que la condicionen en cada etapa de fabricación, la democracia, como veremos, es la posibilidad y la capacidad de hablar sin pedir la palabra.

La fenomenología cultural supera la versión clásica husserliana, pues permite abordar el mundo y sus construcciones sin reducirlo a una ontología naturalista, la fenomenología es un pensamiento autorreflexivo, es decir que debe cuestionar incluso sus propias bases metodológicas y debe resistir la colonización epistemológica. Como sostiene el filósofo jamaicano Lewis Gordon, las crisis son comunidades humanas que rehúsan a tomar las decisiones necesarias para transformar la realidad, son entonces formas donde se escoge no escoger, lo que equivale a “mala fe”, de forma que la crisis debe trascender las imposiciones de una “historia universal” y forjar una comprensión existencial de la historia, sobre la base de la buena fe crítica.⁵⁷

La fenomenología nos invita a desarrollar retratos precisos y a tematizar la vida cotidiana, el racismo y el colonialismo, son fenómenos cotidianos y como tales son aspectos normales de la vida

57 *Ibid.*

moderna. Bajo condiciones extremas los seres humanos encuentran formas de vivir bajo condiciones normales “como sí”. La costumbre de lo ordinario llega a un punto donde distorsiona la realidad, en el caso del racismo a un grupo de personas se les permite vivir una vida ordinaria bajo condiciones ordinarias, mientras que a los otros grupos se les exige vivir bajo condiciones extraordinarias como si fueran ordinarias. La mala fe institucional invisibiliza esas condiciones extraordinarias e impone como norma la falsa noción de condiciones compartidas de normalidad.⁵⁸

El universo simbólico está marcado por la existencia de objetos actuales y objetos posibles, lo posible, incluyendo claro está la posibilidad utópica, que contradice la aquiescencia pasiva de reconocer la realidad y habitarla inmóvilmente. La gran misión de la utopía es abrir el mundo a lo posible en oposición a la pasiva aceptación de lo actual como presente. Son las formas simbólicas las que exceden la inercia natural y dotan al mundo de una habilidad, la habilidad de recomponer su universo humano. Al no existir ninguna jerarquía entre formas simbólicas, por tanto, no existe ninguna jerarquía entre seres humanos que representen, por ejemplo, una forma superior de la razón y el pensamiento.

Como afirman Nancy⁵⁹ y Ranciere,⁶⁰ estar en común es la única realidad. Al mundo al que llegamos en el universo simbólico no es reductible a una capacidad individual única, ese sería el lugar de Dios. Entonces, lejos de caer en el intento fallido de Habermas de salvar a la razón de su uso instrumental y desarrollar un concepto de razón enraizado en la pragmática universal del discurso, donde lo negociable ya está definido de antemano y se desplaza la aparición del sujeto a la pertenencia de un discurso determinado sin su participación, las formas simbólicas no despolitizan sino antes bien intensifican el conflicto como formación de lo político dentro de lo común.

58 *Ibid.*

59 Véase Jean-Luc Nancy, 2000.

60 Véase Jacques Ranciere, 2001.

La fenomenología, al demostrar que no existe la cosa en sí, significa que la única forma de entender la historia es si se le dota de un telos y aquí está el giro radical: Todas las formas simbólicas apuntan a un horizonte de posibilidades inherentes al ideal regulativo que las definen como formas de conocimiento. En toda forma simbólica existe una perspectiva del *yo*, pero en cada cadena de formas simbólicas siempre hay múltiples perspectivas de otros *yo* singulares que se expresan de maneras diversas y que provienen de la misma libertad de juzgar, por lo que la perspectiva del *yo* es auténtica en la medida en que proviene de la libertad absoluta de juzgar pero es siempre singular en permanente unión u oposición a diversas formas simbólicas que provienen de la misma facultad de juzgar. De otra manera la historia sería estática o circular y quedaríamos atrapados en la prisión de lo dado. En palabras de Pettit, “así como existe una perspectiva personal que solo está disponible cuando hablamos del *yo*, también hay una perspectiva singular disponible únicamente cuando hablamos de *Nosotros*”.⁶¹

La versatilidad de las formas simbólicas nos permite abstraer las relaciones entre objetos de manera que solo las relaciones perviven como foco de la simbolización. No vivimos en un universo físico, sino en un universo simbólico, el lenguaje, el mito son partes de este universo, son tejidos diversos de la red simbólica.

Siguiendo a Zizek,⁶² la naturaleza realmente es una segunda naturaleza, tenemos taponada cualquier posibilidad de regresar a la cosa en sí, a la naturaleza abierta y dispuesta. La naturaleza, específicamente la política, está tendida en amplios campos simbólicos, definida por imágenes artísticas, rituales, metáforas que solo adquieren sentido en la caja de resonancia de las formas simbólicas, pero precisamente la ausencia o imposibilidad de volver a una primera naturaleza o al mito del paraíso perdido es lo que nos permite que nuestra experiencia pueda constantemente relaborarse y crear nuevas formas simbólicas.

61 *Ibid.*, 2006.

62 Véase Slavoj Zizek, 2001.

Dentro del marco de aplicabilidad universal cualquier objeto que denotemos con una palabra solo puede tener sentido, inicialmente, a la luz de toda una experiencia de mundo revelado en un lenguaje preexistente. Cornell & Panfilio retienen el núcleo kantiano conforme al cual la conciencia es el mantenimiento de múltiples contextos de la experiencia como una unidad, pero para ellos esta unidad sintética no la alcanzamos exclusivamente a partir de la imaginación trascendental, pues las imágenes de la imaginación están siempre mediadas a partir de formas simbólicas. De esa manera, llegamos a la conclusión de que los seres humanos son simbólicos y no racionales, y la conciencia solo es posible a partir de un universo simbólico compartido, como demostraremos de aquí en adelante, este es el lugar de la democracia.

Lo anterior demuestra que el propósito de la filosofía no es la búsqueda del origen o fundamento primero, sino las consecuencias últimas de la acción. Pensar es la primera acción, renunciar al dominio de la realidad la primera teoría.

Segunda parte

La democracia radical o la democracia
como única política

La democracia radical o la democracia como única política

Introducción

Para Jacques Ranciere, internamente el demócrata es el enemigo, la Comisión Trilateral marcó la tendencia hace tres décadas,⁶³ en la democracia los don nadie, los sin título que tratan de involucrarse directamente en los asuntos públicos y elevan cada vez más la intensidad de las demandas populares, se convertirían en una amenaza directa a la riqueza de los países poderosos, por ello la Comisión vuelve a los pilares estructurales de Adam Smith, donde la democracia debe significar el gobierno rígido y permanente sobre el deseo democrático.

Para Platón la democracia no es una forma de gobierno, sino simplemente el deseo de un pueblo que no sabe sino comportarse licenciosamente, para Aristóteles la democracia está bien, mientras que los demócratas sean privados de ejercerla.

La democracia en su ontología más radical significa el poder del pueblo, y en esta medida podemos sostener que la democracia es la única y auténtica base que hace pensable la política. Así el asno democrático o el séptimo título platónico, es realmente el lugar paradójico, el vacío de donde surge la verdadera política.

63 Véase Jacques Ranciere, 2006, p. 46.

El Estado constitucional contemporáneo está atrapado en una paradoja fundamental: la tensión entre democracia y Estado de derecho, o en otros términos, entre legitimidad y validez, o si lo prefieren, entre creatividad del sujeto político y el orden y permanencia del Estado de derecho como poder constituido. Las cuestiones acuciantes son entonces si la democracia define el orden jurídico o es este el que define la democracia, es el pueblo el autor de la Constitución, es impensable como “ser” autónomo dentro del sistema jurídico o por el contrario, es la condición de existencia del derecho.

Estas preguntas encierran mucho más que una batalla académica de altos niveles de abstracción; definen al menos estos aspectos que son cruciales para cualquier teoría constitucional: 1) qué es la democracia; 2) qué es el derecho constitucional; 3) quién tiene la última palabra en la definición de los contenidos constitucionales; 4) es la Constitución un compendio normativo sin lugar alguno para lo político, que además implica la imposibilidad existencial de formaciones colectivas como el pueblo; 5) puede lo colectivo tener sentido más allá de un agregado de voluntades netamente individuales constatadas en un momento definido y pasajero sin ninguna unidad de acción; 6) somos “Nosotros el pueblo” una falacia, una pieza de decorado en las constituciones, que en la realidad ya está suprimida por un sistema normativo autorreferente; 7) quién es el verdadero poder constituyente; 8) ¿puede el derecho incorporar al poder constituyente como categoría jurídica?

Creo que para quien se tome la democracia en serio el interrogante por el “ser” del pueblo define la posibilidad misma de creación de lo jurídico. La primera pregunta que hay que despejar es si puede existir para el derecho un “ser” llamado pueblo, es decir, si el “nosotros” de pueblo puede pensarse a sí mismo, y actuar bajo las condiciones autónomas de su existencia, en últimas se trata de preguntarse si el “nosotros” es un verdadero “ser”. Perseguimos

entonces la posibilidad de “ser” del pueblo y el “momento” en que ese ser existe a partir del lugar de enunciación del colectivo o “nosotros”.

Claramente mi propósito es demostrar que la categoría de pueblo es precondition de validez dentro de todo ordenamiento jurídico que se repunte democrático. En otras palabras, que el poder constituyente no solo está al inicio de lo constituido, sino que es una presencia permanente e ineludible que define y condiciona toda Constitución de la verdad jurídica, esto obviamente dentro de una democracia real.

Ante la trampa liberal, de no poder tan siquiera nombrar el pueblo dentro de lo constituido sin la autorización jurídica, se opondrá el existencialismo popular como contramarca del mito de la completitud del derecho y su cerramiento como sistema.

1. Actualización de una vieja disputa

Democracia sin común y totalitarismo jurídico

Según la *Teoría pura del derecho* de Kelsen, el pueblo es un imposible, una superchería. Para él, los actos colectivos solo tienen sentido en la medida en que se atribuye el acto de un individuo a un colectivo en virtud de la ley. La atribución es el vínculo, el artificio, que permite pensar tan siquiera en el “ser” colectivo.⁶⁴ La unidad del pueblo es solo posible entonces como sujeto del derecho, como signo inscrito por el orden jurídico y determinado en él. En otras palabras, el sujeto pueblo solo es verificable como sujeto en su sujeción al derecho. En la medida en que las palabras carecen de sentido propio o textual, sin que el ordenamiento jurídico defina dicho sentido, el pueblo es el resultado de la actividad constituyente creadora y no su origen. Es el derecho el punto cero de origen de

64 Véase Hans Kelsen, 1965.

las palabras que el sistema inaugura. El orden de lo jurídico es todo lo que hay; se trata de un orden autorreferente, autoconstituido. El derecho es el origen de la diferencia, no existe diferencia sin que las palabras de lo jurídico así lo establezcan.

El *nosotros* de “el pueblo de Colombia” o de “we the people” solo existe por la ficción de que el poder, el único poder que es el del derecho, le ha atribuido una existencia colectiva; pero dicha existencia colectiva no es posible como categoría autónoma y aislada del derecho. En últimas, el poder del pueblo es tan solo un espejismo, que se hace pensable únicamente como programación o habilitación del derecho. Sin derecho no hay pueblo.

El argumento liberal presente en Kelsen, es de doble naturaleza. La primera insiste en que todo lo que existe, existe en el orden jurídico y por virtud del orden jurídico; no hay afuera del orden; el concepto de pueblo en una democracia carece de sentido, pues solo tiene personalidad jurídica dentro de la unidad que le otorga el ordenamiento jurídico. La segunda naturaleza, complementaria, indica que la creación de cualquier campo de sentidos relevante depende no solo de la habilitación o autorización de la ley, sino que dicha autorización implica que toda creación colectiva —la de los tribunales, los parlamentos, etc.— Son en últimas actos individuales que la ley atribuye a los cuerpos colegiados, pues estos realmente carecen de toda voluntad psicológica y solo la “ficción” de la atribución legal les permite crear sentidos jurídicos.

Para Kelsen, el único ejercicio del poder es el poder ejercido de acuerdo con el derecho, en la medida en que la voluntad del “nosotros” del pueblo está de hecho por fuera del derecho, no puede ser incluido dentro de las fronteras de lo legal y por ello no existe, es impensable. Pero además, el “nosotros” del pueblo, aun si lográsemos romper la resistencia kelseniana y su totalitarismo jurídico, sería un exabrupto, pues habría que demostrar que el pueblo realmente es un “ser” con voluntad autónoma colectiva, capaz de establecer su identidad y unidad políticas.

Kelsen y sus acólitos liberales de nuestros tiempos no solo niegan la existencia del poder constituyente del pueblo como fenómeno creador de lo jurídico, sino que además su tesis hace metástasis hacia el interior del orden jurídico; es decir, el pueblo tampoco existe dentro del ordenamiento jurídico, pues carece de condición de “ser” con voluntad, así que no solo es sujeto pasivo del orden, sino que sus actos están supeditados a que actos individuales reciban la atribución jurídica del orden para ser reconocidos como tal. En últimas, según esta especie de liberalismo, el pueblo no existe.

Las preguntas que van tomando cuerpo son entonces de esta índole: ¿el derecho es solo concebible como la suma de voluntades individuales uniformes, que a su turno tienen sentido solamente por la atribución que el mismo derecho les otorga? ¿Solo se puede predicar la voluntad de los individuos? ¿El “nosotros” del pueblo genera la acción constituyente o es sobre quien se ejecuta la acción y por ende es definido por el ordenamiento? ¿El orden jurídico supone la desaparición del “nosotros” del pueblo?

Para el liberalismo sólo el Estado puede proveer el orden y la unidad necesaria para someter al pueblo como criatura dócil y que copia sus postulados. Entre subjetividad política y orden jurídico siempre se optará por el orden jurídico. El punto final y de cierre de la atribución jurídica y política es el Estado.

La conclusión cerrada del liberalismo es que no existe un ser colectivo por fuera de los individuos que lo componen; todo acto colectivo es en realidad un acto de auto atribución individual, de manera que al ser colectivo al que se le atribuye el acto “poder constituyente primario” solo puede ser reconocido a partir del lenguaje creado en ese acto; ese lenguaje solo puede ser jurídico y por ende el acto de reconocimiento solo puede ser retrospectivo. La unidad política que determina el acto de creación original no permite la existencia de un juicio de reconocimiento que sea metajurídico.

2. Hans Lindahl, el ser y el tiempo del pueblo

La conclusión kelseniana es entonces que el “ser” solo es ser cuando el derecho determina su existencia. No existe ningún “ser” colectivo autónomo dentro de un ordenamiento jurídico.

El reclamo fuerte de Schmitt⁶⁵ es que lo que es imposible es un ordenamiento jurídico que no provenga de un acto político colectivo. La Constitución no puede ser un mero postulado legal, sino, por el contrario, la unidad política del pueblo que la precede. Si bien Schmitt concuerda con Kelsen en que no existe ninguna comunidad que pueda prescindir de alguna forma de representación, afirma que el poder constituyente solo puede ejercerse en representación de sí mismo;⁶⁶ el pueblo está presente ante sí mismo como sujeto político, como inflexión de su “entidad” pura e intransferible. La atribución en Kelsen es regresiva en dos sentidos diversos, pero complementarios. Primero, la fuente primaria de validez es un supuesto no verificable dentro de los mismos presupuestos de su lógica normativa y, segundo, como lo señala Hans Lindahl,⁶⁷ todo acto de atribución de una legislación específica a una colectividad es ante todo un acto de autoatribución.

Lindahl argumenta que el “ser” del fenómeno constituyente debe entenderse a partir de su identidad reflexiva y no como identidad sinónimo de igualdad o mismidad. De acuerdo con el profesor de Tilburg, existen dos conceptos relacionados que definen la identidad: identidad *idem* e *ipse*. Mientras que *idem* persigue la cuestión ¿qué soy?, *ipse* busca resolver ¿quién soy? Es esta la pregunta fundamental desde Agustín hasta Heidegger.⁶⁸ De manera que, los seres, o bien son un quién (existencia) o un qué, que se reduce simplemente a una existencia objetiva en el más plano de los sentidos, mientras que el quién es definido por la acción del sujeto

65 Véase Carl Schmitt, 1988.

66 Véase Carl Schmitt, 2009.

67 Véase Hans Lindahl, 2007.

68 Véase Martin Heidegger, 2001.

en un “soy”, el qué es definido desde una exterioridad de la forma “ese es” o “allí está”. Como un ejemplo tosco pero comprensivo, una pared, una puerta, una cosa es siempre dotada de su existencia por un acto de nominación externa, “esa es la puerta” mientras que la auténtica identidad proviene de la acción del sujeto, y no puede depender entonces de un acto de nominación de un tercero.

En palabras de Lindahl:⁶⁹ “Whereas the identity of a thing can only be established in terms of what it is, the identity of a human being is also reflexive in that this being relates to itself as the one who acts and who is ultimately at stake in such acts”. La identidad popular tendría que estar situada entonces en un plano existencial. Por un lado, identidad como ser que actúa, pero además como el ser involucrado completamente con dicha acción. La identidad del pueblo como “ser” no se agota en una descripción empírica de lo “que es”. Como objeto, no se resuelve con un “helo allí”, sino que es reflexiva, se reconoce a sí misma como existencia, el pueblo es pueblo, pues es aquel que actúa en su propio nombre. El ser es ser en relación con su propio ser. La pregunta es entonces: ¿cuándo el pueblo es un verdadero ser? La pregunta que precisa al pueblo como ser no es ¿qué somos?, sino, ¿quiénes somos?

La pregunta más aguda que nos plantea Lindahl se deriva del lugar paradójico y perturbador del lugar del constituyente, pues no solo es el colectivo o el común, el sujeto ejecutor de una acción (constituyente), sino además el objeto directo de esa misma acción (sujeto pasivo). Es en esta paradoja del poder constituyente/constituido donde se observa con toda nitidez la reflexividad. ¿Cuándo es la Constitución obra de un pueblo? ¿En el momento de creación del objeto constitucional o por apropiación retrospectiva? La pregunta más punzante es entonces: ¿Cuándo puede un sujeto colectivo decir sin lugar a dudas que el acto es suyo?

69 Véase Hans Lindahl, 2007.

3. ¿Cuándo es el “ser” del pueblo?

Lindahl denuncia adecuadamente que el problema de la crítica schmittiana al círculo vicioso que describe Kelsen es que en últimas confía en la unidad del pueblo como piso de legitimidad básica de la obra constituyente; la existencia política es existencia, en la medida en que es conformada por un sujeto único e identificable llamado pueblo. Lo problemático de la afirmación es que hace del origen de lo político una experiencia unánime y concentrada de la voluntad de un “nosotros”,⁷⁰ pero para que el “nosotros” exista se requiere una unidad previa que ya debe existir como fórmula del orden. Para “ser” un “nosotros” se requiere ya de una unidad previa que defina al ser.

El reverso de la tesis kelseniana la ofrece Schmitt cuando afirma que lo político es político en la medida en que es creado por un ente colectivo que así lo determina. Sin embargo, siguiendo el argumento de Lindahl, la tesis se desbarata cuando se hace evidente que para que a ese colectivo se le pueda predicar el atributo del “ser” este debe ser consciente hasta tal punto de su existencia, que le permita establecer que es la unidad de sus cualidades y atributos lo que conforman el ser colectivo y no el ser colectivo el que determina sus cualidades y atributos.⁷¹ Para que la colectividad obre como tal, debe estar signada ya, con antelación, de ciertos contenidos, cualidades y atributos que la distinguan; de lo contrario, el colectivo se convierte en colectivo precisamente por una decisión política primera, y es allí entonces donde se fijan tanto sus contenidos como la diferencia, lo cual sería una usurpación lógica del poder constituyente democrático.

En otras palabras, para que exista el sujeto político constituyente debe haber un acto previo que lo instituya, que le “atribuya” identidad y unidad de acción, con lo cual se deshace lógicamente

70 Véase Carl Schmitt, 1991.

71 Véase Hans Lindahl, 2007.

la existencia del sujeto político original como creador autónomo de su obra normativa, pues dicha identidad y unidad caerían en la regresión metafísica kelseniana, ya que tendríamos que “suponer” la unidad como hipótesis de existencia del constituyente. Tal acto nos pondría de frente con una regresión causal infinita, problema precisamente que trata de cauterizar Kelsen con la suposición de la Grundnorm,⁷² mecanismo evasivo con el cual anula la democracia como momento fundamental del constituyente.

La trampa de osos del liberalismo es fijar en toda especulación sobre el pueblo la idea de que se trata de una discusión imposible y que solo gira en círculos sobre sí misma, y por su carencia pragmática debe abandonarse. Pues bien, es esta una ilusión que debe deconstruirse. Lindahl intenta evadir la trampa y rescribe la disputa.

En el corazón del acto político no está la unidad como consenso. El pueblo solo puede representarse a sí mismo como “presencia”. El primer acto constituyente entonces tendría que ser la constitución del “ser” del constituyente, que por tanto precede al acto. El problema es 1) cómo determinar ese ser, y, 2) ante la necesidad de determinación del “ser” político primordial, ¿cómo se logra determinarlo sin que el gesto descriptivo derrumbe toda la legitimidad del constituyente primario? Bien porque crea la necesidad de un instante constituyente de la unidad, previa al constituyente, o bien porque resbale a un punto de acolchado que repite el error de Kelsen, o porque neutralice al constituyente original como parte estática del orden constituido. En últimas el nudo del problema, tal como lo anuncia Lindahl, es que para que haya identidad reflexiva del pueblo (identidad reflexiva, *ipse*), primero tiene que mediar lógicamente un instante previo de identidad no reflexiva (*idem*), un llamado desde el exterior que diga “ustedes son”.

La pregunta central que se hace Lindahl es: ¿Cuándo es el pueblo el pueblo?, bajo un doble entendido: 1) que ontológicamente,

72 Véase Hans Kelsen, 1965.

el pueblo como sujeto colectivo, es un sujeto paradójico; y 2) que la respuesta a dicho interrogante es el único que puede determinar el lugar del poder constituyente original. Así, para determinar el lugar del pueblo, es indispensable determinar el momento exacto cuando el pueblo es pueblo, pues el cuándo determina la posibilidad de existencia del “ser”.

4. ¿Quién puede reclamar el lugar del pueblo?

De acuerdo con Lindahl, ningún sujeto singular puede reclamar el lugar del pueblo. Hacerlo sería una usurpación; pero si nadie lo hace, no existe acto original y por ello no habría posibilidad ni de unidad de acción, ni de conformación de unidad política: sería una simple multitud amorfa y sin capacidad de romper el velo del mutismo y crear lo político. Quien hable en lugar del pueblo estaría ocupando un espacio representacional ajeno a la agencia popular, pero el otro extremo de lo posible es también problemático. No se trata ya de quién está capacitado para hablar a nombre del pueblo como origen de lo político, sino cuando el pueblo es pueblo, ¿cómo reconocer el acto primigenio? ¿Cómo no confundir dicho acto con un acto, representacional, procedimental o usurpador? Pero incluso la afirmación es de más largo aliento. Según Lindahl, el pueblo debe ser unidad si pretende realmente el estatus de ser, pues una multitud desarticulada, una muchedumbre caótica, jamás puede “ser” en el sentido de creación de lo político.

La solución de Lindahl al problema límite del poder constituyente y de la democracia sugiere un espacio de posibilidades atrapadas en sí mismas. Partiendo de Lefort,⁷³ concluye que un espacio político permanece abierto a condición de que nadie lo reclame a nombre suyo o de una colectividad, y que la única posibilidad de creación política es la permanencia de dicha apertura. Por ello, el precio de la apertura radical es la pérdida del poder constituyente, pues este

73 Véase Claude Lefort, 1988.

implica llenar ese espacio abierto a partir de la afirmación de que un ser colectivo lo ocupa. El problema es que para que exista ese ser colectivo, debe ser invocado por alguien singular. La paradoja es entonces que el espacio político existe solo si nadie lo reclama como suyo, pero sin tal invocación, ningún orden jurídico puede fundarse.

El pronunciamiento de una asamblea constituyente, como fórmula singular de enunciación del colectivo, no es otro evento que una individualidad que enuncia la colectividad “We the people” o “nosotros, el pueblo” o “nosotros y nosotras, el pueblo soberano de Ecuador”. Tal enunciación individual de lo colectivo rompería la diferencia entre “presentación” y “representación”, entre ser como cosa y ser como existencia, pues el lugar de enunciación e invocación de ese “ser colectivo” requeriría un acto representativo, un “yo” que convoca al “nosotros”. El ser lo es porque se sabe ser; por tanto, no puede ser invocado desde afuera de su propio ser.

La solución de Lindahl es entonces una estrategia regresiva en la que el punto original, el pasado, nunca ha sido presente y se trata de un acto retrospectivo de fidelidad y reconocimiento del acto de conformación de voluntades. El momento original de creación de lo político nunca estaría presente a sí mismo; la temporalidad estaría dislocada, en el sentido en que solamente desde un lugar en el futuro, el ser colectivo puede reconocer un pasado común como la formación del acto constituyente. Se trata de la apropiación retrospectiva de la Constitución de parte del pueblo, que reconoce cierto punto del pasado como el instituyente de su realidad jurídica.

Para Lindahl, no existe atribución sin retrospectión del acto original al pasado, pero tampoco puede existir atribución sin la proyección de la comunidad hacia el futuro, de manera que lo que se sostiene que ya sucedió está por venir.

Podemos resumir así la muy atractiva y refinada tesis de Lindahl:

La relación paradójica entre poder constituyente y poder constituido sugiere que la atribución de la legislación del poder constituyente a un determinado colectivo toma la forma de auto atribución colectiva. El acto del poder constituyente instituye una comunidad política y al hacerlo no solo define los intereses comunes a todos los miembros de la comunidad, sino que determina “quién” tiene lugar dentro de dicha comunidad. Este acto primordial tiene el efecto inmediato de identificar y empoderar a los individuos miembros de la comunidad, pero, y aquí está el centro nervioso de su tesis, dicha identificación/empoderamiento solo puede ser exitosa si los individuos se identifican a sí mismos, de forma retrospectiva, como miembros políticos de la acción constitucional cuando ejercen los poderes reconocidos por la Constitución. Como acto reflexivo, solo se puede determinar al sujeto colectivo como sujeto político retrospectivamente, desde adentro de la unidad del orden jurídico.

La prueba de existencia del ser colectivo original de la democracia se da cuando el acto de autoatribución reflexiva deriva en que los individuos que están dentro del ordenamiento jurídico ejercen los poderes “reconocidos” por la Constitución. Se trata en últimas de un acto performativo individual que forma el “nosotros”.

Con esta “ontología sin reificación”, Lindahl pretende romper con una tradición política signada por una teología medieval anacrónica y disuelta en sus propias pretensiones y dar el paso definitivo a una política moderna en la que el sujeto colectivo defina su ser en la Constitución. Así, la labor de los tribunales constitucionales, en vez de ser un atentado al principio democrático, es su afirmación definitiva. El pueblo existe cada vez que confía en las reglas de la Constitución. Cada acción de tutela, cada elección democrática, es una forma en la que el ser

colectivo afirma el momento constituyente original. Al afirmar la Constitución, el pueblo se afirma a sí mismo. En últimas, el ser colectivo debe confiar en un pasado que nunca fue presente y un futuro que nunca llegará. El origen revolucionario y de creación democrática solo es verificable dentro de un orden constituido por individuos que reconocen en ese pasado el momento constitutivo de su unidad.

5. ¿Es el pueblo inconmensurable para el derecho?

La teoría de Lindahl trata de esquivar la “Naranja mecánica” liberal que separa la acción colectiva popular de su propio contenido, e intenta, en contraposición, descubrir en la identidad colectiva la clave para determinar el momento constituyente. Sin embargo, en su afirmación ontológica presupone una anatomía de lo popular que contradice directamente la democracia. Logra rescatar lo popular a un altísimo precio. Veamos al menos cinco sentidos en los que, su muy bien elaborada tesis, deja resbalar entre los dedos la concreción del poder constituyente popular.

1. Presupone que el ordenamiento jurídico es un sistema cerrado y completo.
2. Suspende la dimensión traumática de lo político al subordinarla a la plenitud jurídica.
3. Presupone la dependencia del pueblo al derecho.
4. Transforma el problema del pueblo a un problema epistemológico de conocimiento/juicio.⁷⁴
5. Depende de una conformación del ser en términos heideggerianos que elimina la alteridad y la precariedad colectiva como auténtica formación de los seres, sin tomar en cuenta la creatividad de las subjetividades políticas que surgen de la simbiosis entre colonialidad y modernidad y entre imperio y lo subalterno.

74 Véase Illan Wall, 2012.

6. ¿Se puede pensar el constituyente en sus propios términos?

En mi anterior libro sostuve que: La democracia es antiorigen en la medida en que es origen de sí misma y no tolera un suplemento que la explique y la contenga... El poder constituyente no puede ser contenido por ningún orden trascendente, no existe ningún marco jurídico previo que determine sus instancias u obligue su concreción, no existe una etimología previa al momento constituyente. Es precisamente el poder constituyente el que le atribuye sentido al orden que establece, la Constitución como momento de concreción de ese poder ilimitado origina un momento que ella misma no puede autorizar”.⁷⁵

Emilios Christodoulidis⁷⁶ define el poder constituyente como aquel que no se establece de acuerdo con reglas instituidas, o que se conforme con modelos y procedimientos prescritos en una normatividad. Todo lo que se instituya sin marcos previos que obliguen un cierto tipo de concreción derivada es entonces el orden del constituyente. Así, lo que se establece de acuerdo con normas instituidas no puede estar en el orden del constituyente.

Una de las características sobresalientes de la teoría del derecho de la modernidad es presentarse como una disciplina prescrita a partir del ideal de coherencia, consistencia y orden. Lejos de acudir a su verdadera función, se trata simplemente de una técnica de reducción del conflicto a códigos y procedimientos estándares del derecho. Una forma de apaciguar las anomalías, de contener las innovaciones, de tratar lo sorpresivo como patológico y de ejercer un intenso control ideológico que se concreta sobre los cuerpos y las cosas.

75 Véase Ricardo Sanín Restrepo, 2009.

76 Véase Emilios Christodoulidis, 2007.

7. Constitucionalistas: los profetas de lo que pasó

Ya hemos demostrado que el concepto de pueblo perturba esta mitología de orden y sistema; hemos visto cómo atraviesa los modelos de contención y se resiste a doblarse ante la fuerza del código. La teoría constitucional moderna es una teoría de expertos en lenguajes y ritos internos. Nuestros constitucionalistas son unos profetas de lo que pasó, iniciados en la *Teodicea*, un club de socios exclusivo, fundadores de una praxis en abierta contradicción con un plano político convulso y vibrante.

Cuando aparece el pueblo como el sujeto marginal y maligno que hiere la superficie del orden y la armonía, el derecho, como epítome de la comunidad científica, lidia con la anomalía de dos formas diversas:

1. Se rechaza como un fenómeno abiertamente irracional, un fenómeno exógeno, según Jellineck, o improbable, según Kelsen.⁷⁷ La mayoría de las teorías, incluso la “vanguardia” colombiana, ponen el fenómeno por fuera de la ciudad de la razón jurídica, por fuera de su preciosura técnica y su pobreza ética. El rechazo, o bien es de plano, o cobra el disfraz de desplazar la entidad problemática a otro sistema, por ejemplo a la política o la sociología, para no tener que lidiar con la anomalía que contamina el orden sistemático.
2. Se traduce la anomalía a códigos que el sistema pueda absorber. El pueblo neutralizado por el Estado. Lo acelerado, lo escandaloso, lo creativo exnihilo, del poder constituyente es recompuesto por un lenguaje apacible y lógico, que pretende controlar todo despliegue del tiempo y, por tanto, captura el futuro como proposición estable.

77 Véase Antonio Negri, 1999.

Después que el derecho es el derecho, el pueblo se transforma en una simple nomenclatura de posibilidades prescritas por el derecho mismo. La “muchedumbre”, los “comunes”, se transforman en un “cuerpo jurídico singular” compacto, sin fisuras, ni diferencias, cuyo ser es ser solamente mediante las prescripciones jurídicas. La energía del pueblo es de combustión espontánea, se consume en el acto de creación de la Constitución. Ello implica que el único papel del pueblo es crear un instrumento para luego subordinarse al instrumento mismo de su creación. Así, el pueblo es incapaz de verbalizar la historia y sus transformaciones, convirtiéndose en una zona gris, un monstruo sin palabras.

Así, Kuhn⁷⁸ evidencia que en la ciencia normal, lo novedoso, lo anómalo, es suprimido por una ciencia conservadora. Allí donde la realidad abrumba y supera los marcos teóricos, las anomalías en los hechos son sometidas a una intensa labor de captura y reducción en la que se regulan sus contenidos para aplacarlos y domesticarlos a la demarcación científica imperante, y con ello se logra una clausura metodológica, en la cual sus ingredientes metafísicos, sus residuos y los problemas esotéricos que representa, son reincorporados como simples teoremas. La avalancha de tests neorracionalistas de ponderación o proporcionalidad dan buena cuenta del entrampamiento de la complejidad en un sistema cerrado de opciones.⁷⁹

En el intento de domesticar la dimensión propiamente traumática de lo político, la filosofía jurídica liberal intenta suspender el potencial desestabilizador de lo político, renegararlo, regularlo. El derecho es una especie de mecanismo de defensa y su tipología puede establecerse con referencia a las distintas modalidades de la defensa contra alguna experiencia traumática en términos psicoanalíticos.

78 Véase Thomas Kuhn, 1998.

79 Un muy buen ejemplo es la formalización de la ponderación, que es regresiva a una lógica aplicable a principios. Con ello estamos cambiando la subsunción de reglas, la cual es formalmente correcta a la subsunción de principios, formalmente imposible.

8. La objetividad constitucional es ideológica: no hay sistemas cerrados

La identidad reflexiva de Lindahl depende plenamente de la completitud y cerramiento del orden jurídico; depende de un adentro y un afuera sin contacto en absoluto, dos mundos cortados y aislados dentro de sus propios confines, ello se hace evidente en el núcleo de su tesis acerca del poder constituyente, recordemos que para Lindahl el pueblo se convierte en poder constituyente en un giro retrospectivo, cuando el pueblo que opera dentro del esquema constitucional existente afirma el lugar de origen de esa Constitución como el lugar del constituyente. En una suerte de causalidad invertida, el pueblo se reconoce a sí mismo en el efecto normativo del presente (Constitución) que retrotrae la causa (poder constituyente) al presente. Es en este sentido que afirmo que Lindahl cierra el sistema, pues su apertura conllevaría el colapso de su tesis sobre el poder constituyente retrospectivo.

En seguida se buscará determinar, con una perspectiva múltiple, que la completitud de los sistemas, especialmente de los normativos, es un acicate ideológico y no una realidad objetiva, y que allí donde percibimos orden y unidad se oculta una tradición que confía en lo sistemático para ocultar y vencer lo problemático.

Ahora bien, en un desafío abierto a la metodología tradicional, acudo a disciplinas que han transgredido abiertamente sus ancestros tradicionales, con la ventaja de que el modelo que rompen, la física clásica, ha sido el modelo metodológico central de la modernidad y prototipo de emulación de la filosofía jurídica moderna.⁸⁰ Ello nos fuerza a hacer una pregunta adicional: la física cuántica y la filosofía de las ciencias han perforado el grano sagrado de la racionalidad de un modelo del que se ha alimentado parasitariamente

80 Véase Pierre Legendre, 2008.

el derecho; si ello es cierto, ¿cómo puede subsistir la racionalidad jurídica cuando su modelo inicial ha sido demolido?

El matemático austríaco y contemporáneo de Kelsen, Kurt Gödel,⁸¹ basado en su famoso teorema acerca de la imposibilidad de construir un sistema lógico perfecto por los problemas que se derivan de la incompletitud o de la inconsistencia de las proposiciones, pone de relieve que en toda estructura lógica libre de contradicciones, siempre hay proposiciones que no se pueden probar ni refutar y de ello enuncia que no existe la posibilidad de convalidar un sistema a partir de las partes del mismo sistema. Incluso el universo ideal, esa sinfonía de luz que es la matemática, no puede ser un sistema autocontenido o autosuficiente. La similitud con la “suposición” kelseniana es evidente; la gran diferencia radica en que, mientras según Gödel la incompletitud es una invitación fascinante a salirse de la matriz matemática, la conclusión de Kelsen es la contraria; exterioriza el problema de la incompletitud para afirmar el cerramiento del derecho. Si uno lee a Gödel, es obvio que la razón a secas no puede decirnos nada, pues solo se encarga de conectar las premisas con las conclusiones en un plano cerrado e interno, pero nunca de cuestionar o convalidar las premisas de arranque que son el verdadero problema del lugar paradójico del poder constituyente.

9. Constitución cuántica o la invención de la verdad

La integridad sistemática no es solo un mito jurídico; la estructura determinista colapsa con la aparición de la teoría de la mecánica cuántica, en particular con el principio de incertidumbre de Heisenberg.⁸² Este postula que no se puede medir al mismo tiempo la posición y la velocidad de una partícula. Cualquier medida inicial es siempre insegura y la incertidumbre sobrepasa

81 Véase Kurt Gödel, 1981.

82 Véase J. B. Marion, 1998.

cualquier capacidad de anticiparla o de hacer cualquier medición.⁸³ El “macro-orden” dependerá del “micro-caos”, de los procesos íntimos de la materia, lo que implica directamente la imposibilidad de determinar el tiempo y el espacio como categorías absolutas y estables. No hay modelo previo a la necesidad demostrativa; la necesidad demostrativa no es objetiva y su método resulta de un apremio de los hechos que presionan los marcos teóricos y los empujan hasta develar sus inconsistencias íntimas.

La filosofía de la ciencia captó dos elementos que desmantelan la pretensión de completitud científica, dos conceptos que, además, permitieron un gesto dual de humildad y osadía de las comunidades científicas, sin las cuales logros como el desciframiento de las cadenas de ADN, los sistemas complejos cibernéticos y la tecnología digital, habrían sido impensables desde el modelo newtoniano clásico.

La inconmensurabilidad^{84, 85} implica que el lenguaje de un “paradigma” es irreductible al lenguaje de otro “paradigma” paralelo. Es imposible demostrar la validez de las prácticas por fuera del modelo teórico que las enuncia como ciertas, lo cual implica que dos teorías divergentes sobre un mismo objeto no pueden ser probadas por fuera de sus propios confines teóricos. Es decir, la verdad solo es verdad dentro de un campo de referencia determinado.

La complementariedad. Niels Bohr demostró que dos postulados contradictorios lógicamente pueden ser complementarios.⁸⁶ Si un campo quiere demostrar que un sistema está integrado por X elementos (hondas) y otro campo afirma que está conformado por Y elementos (partículas), donde $X = Y$ se contradice lógicamente y, de acuerdo con la física clásica, solo uno puede ser válido. La

83 Véase Thomas Kuhn, 1998.

84 Véase Paul Feyerabend, 1992.

85 Véase Thomas Kuhn, 1998.

86 Véase Paul Feyerabend, 2009.

complementariedad, en el “Experimento de Copenhague”, demuestra que cada uno puede llegar a ser válido, de acuerdo con la visión y función particular del observador del sistema. De ahí que diferentes campos experimentales dan resultados diversos sobre un mismo objeto.⁸⁷ Que la luz esté compuesta de partículas en un campo y en otro por ondas, tiene que aceptarse como resultados complementarios; ambos conceptos son necesarios para describir la realidad sin que se tenga que discriminar un concepto como falso y otro como verdadero.

10. Momento de enunciación. Enuncio, ¿luego somos?

Veamos ahora en el plano de la praxis política el desenvolvimiento de un poder constituyente que no se encuentre bloqueado o erradicado por la pretensión de cierre sistemático y de autosuficiencia del ordenamiento jurídico. Es evidente que la preocupación ya ha virado sustancialmente. Inicialmente nos preocupaba demostrar que el pueblo está al comienzo de lo jurídico como creador; ahora nos interesa demostrar que el pueblo, dentro del esquema del poder constituido, sigue siendo pueblo en el sentido pleno del constituyente. Perseguimos entonces la posibilidad de “ser” del pueblo y el “momento” en que ese ser existe a partir del lugar de enunciación del colectivo o “nosotros”.

En el artículo “Against substitution: the constitutional thinking of dissensus”, Emiliós Christodoulidis⁸⁸ reconoce una fuerte objeción a la posibilidad de enunciación de “nosotros” el pueblo. Lingüísticamente nosotros no podemos enunciarlos a nosotros mismos, pues no existe un hablante de la primera persona plural. El argumento es que siempre existe un elemento necesariamente performativo en una tal invocación, es decir, el acto del habla crea lo que dice reconocer. La palabra crea el sentido del nosotros, sin que nosotros nos hayamos pronunciado. “Dicha

87 *Ibid.*

88 Véase Emiliós Christodoulidis, 2007.

ausencia no puede ser redimida invocando una norma contrafactual del discurso u oportunidades pragmáticas que respondan a la invocación hecha”.⁸⁹ Cuando el nosotros se enuncia desde otra posición, el nosotros no puede reconocerse sino después de que se convalide la invocación; es un momento posterior a la enunciación la que define el pronunciamiento del nosotros. El lapso entre la invocación y la respuesta popular determina la imposibilidad lógica de decir “nosotros” el pueblo. Nosotros siempre será, como en el caso kelseniano, una atribución, pero jamás atribución interna al ordenamiento jurídico.

Christodoulidis⁹⁰ reconoce una naturaleza de doble inscripción o doble fundamentación del pueblo como constituyente. Por un lado, el poder de autodeterminación es plena autonomía del colectivo político; el nosotros es nosotros dentro de sus propios términos, dentro de su libertad creativa más radical. Sin embargo, la autoconvocatoria parece un acto ilógico y los tiempos entre el ser y el acto político se trastocan, no hay ser plural sin un individuo que lo invoque: un “yo” que diga “nosotros”. Es allí donde Lindahl nos advierte que el nosotros solo puede reconocerse retrospectivamente dentro de una institucionalidad. Según Lindahl, actuar en el nivel colectivo es responder; no hay autodefinición sin una invocación individual previa. Para actuar, una colectividad debe agotar un paso previo, debe convertirse en una unidad de acción, es decir, la unidad es consecuencia de la enunciación y no su efecto primordial. El marco individual de invocación es el marco donde el colectivo deviene y, por tanto, es ese acto el original donde el colectivo solo puede reconocerse como ya constituido.

Christodoulidis afirma que Lindahl sitúa la acción colectiva en el intersticio del poder constituyente y constituido como una forma de salvar la paradoja de la doble inscripción, pero sacrifica lo fundamental de la formación política, pues la temporalidad del

89 *Ibid.*

90 *Ibid.*

acto político no es una categoría secundaria o menor; es definitiva. Si el reconocimiento es retrospectivo, la única posibilidad es que sea dentro de la lógica y el lenguaje dado de la institucionalidad, con lo cual el colectivo simplemente se adapta a la Constitución y es su mero apéndice. No obstante, si el momento es original, este trasciende y redefine el lenguaje no solo institucional, sino del colectivo como tal. En términos de Lindahl, lo colectivo estaría condenado de forma perpetua a una acción simplemente reformista y dependiente de las categorías del poder constituido, como suplemento y derivación del lenguaje instituido, una dialéctica atrapada en su propia forma reflexiva. El reconocimiento retrospectivo dependería enteramente de una habilitación constitucional, reglada, lo cual contraviene enteramente el principio democrático.

El teórico constitucional irlandés Illan Wall⁹¹ nos demuestra que lo que busca erradamente Lindahl como momento definitivo de creación de lo político, como acto constituyente, traslapa el hallazgo epistemológico con el existencial. A la pregunta de si existe un sujeto político creador del orden jurídico, Lindahl establece que la única forma de establecer las posibilidades de dicho sujeto es un “reconocimiento” retrospectivo. Así, Wall sostiene que el problema del pueblo se transforma en un problema de conocimiento/juicio dentro de un orden constituido determinado. Aquí, Wall señala que entonces estamos lidiando con dos tipos de órdenes o categorías bien diversos: por un lado, la exigencia de Lindahl reduce simplemente la existencia y el ser del pueblo a una pregunta epistemológica: “¿cómo reconocemos el pueblo?” La línea epistemológica solo funciona consistentemente dentro de un orden predeterminado; es una pregunta válida para el observador interno del orden jurídico, pero no para el protagonista de lo político, o tan siquiera para el observador entero del orden.

Pero incluso, más allá de la perspicacia de Wall, hay un elemento definitivo que demuestra el error de Lindahl en el momento de

91 Véase Illan Wall, 2012.

la invocación del nosotros como momento imposible en su autonomía. Si yo me paro en la plaza pública a invocar al misterioso pueblo, mi invocación solo tiene efecto político, si es acogida. Por tanto la representación del pueblo es anterior a su formación y no al revés (como sostiene Lindahl). Lo retrospectivo no es el reconocimiento del lugar de apertura o comienzo, sino el de la convocatoria, que deja de serlo precisamente en el momento que surge el colectivo, como presente ante sí mismo.

En un campo de lógica cerrada, la invocación sería el marco trascendental que le otorga sentido al sujeto político colectivo, y por tanto, la autonomía, el auto de autodeterminación, sería negada.

La revolución en Túnez fue iniciada por un acto extremo, desesperado de un individuo, Mohamed Bouazizi se incineró en una vía pública como muestra desgarradora de la injusticia del régimen, ante este sacrificio corporal quedó expuesto toda la podredumbre de un régimen y un pueblo respondió, no con mesura jurídica, no con civilidad legal, sino con una transformación absoluta de una verdad que posaba como normal e inalterable, el lugar de enunciación de ese pueblo fue el reconocimiento de que el acto sacrificial envolvía toda la verdad de ese régimen, que el dolor excesivo de un ser humano que llega a hacer de su cuerpo, de su vida, el límite mismo de la verdad oficial, era, más que un símbolo, más que un sacrificio, el lugar de apertura de una revolución donde el pueblo se reconocía como presente ante sí mismo, sin formas de pactar semánticamente con su propia aversión a la tiranía y cuyo punto de freno no podía ser más que el establecido por su propio impulso indomable. En sentido estricto, el pueblo se hizo pueblo cuando reconoció que todo Túnez ardía en el cuerpo de Buozizi, que todo edificio gubernamental, propaganda oficial, acto de poder se concentraba viciosamente en un cuerpo incinerado.

La invocación individual no es prescriptiva, ni imperativa, ni normativa; no es un dispositivo de imputación del tipo “si es A debe ser B”, ni causal del tipo “si es A es B”. La auténtica invocación individual nunca traspasa el umbral normativo y permanece como una simple oración desiderativa. Precisamente si es un líder fuerte el que convoca al pueblo, su convocatoria es siempre imperativa, e inhibe en su origen la posibilidad de decisión libre de cualquier marco o agencia determinante del discurso. Si el colectivo sigue a un líder en los términos del fascismo o el estado de opinión, la democracia cesa en la medida en que el pueblo pierde su doble posibilidad, la de intervenir como poder constituido interpellando la institucionalidad y específicamente el poder de mantener vivo su poder constituyente a pesar de la institucionalidad.

Famosamente puesto por Derrida,⁹² “en ausencia de un centro u origen, todo se convierte en discurso”.

La convocatoria a partir de una prescripción o mandato de un líder o grupo cerrado implica, ahí sí, la presencia de un origen diverso al pueblo, de un poder constituyente antidemocrático que, desde afuera, fija la diferencia y le otorga un sentido al colectivo a partir de los rasgos del singular. Es esta la negación absoluta de la democracia.

La pregunta del individuo: ¿pertenezco al nosotros? es imposible de formular en el nivel de formación o de enunciación; solo se hace viable después de la invocación del “nosotros”. Es la misma economía temporal que hace que nosotros no “puedan” decir nosotros. Nosotros está sujeto a que la invocación se actualice en el tiempo de una forma colectiva; la invocación individual sin eco no lleva a la formación del colectivo. La acción, la movilización de un colectivo alrededor de un llamado, es lo que concreta el colectivo. Pues bien, el llamado como tal no es imperativo y

92 Véase Jacques Derrida, 1989.

solo tiene sentido como lenguaje político una vez seguido por el colectivo. La invocación, incluso en el caso de Bouazizi, no se forma a partir de una institucionalidad de relaciones previas; todo lo contrario, el acto de acudir como presencia al significado extremo de esa convocatoria destroza la institucionalidad y crea un nuevo léxico, es el momento de apertura sin marcos ni referencias donde el pueblo se hace pueblo e incorpora el acto desiderativo o sacrificial de convocatoria a un común que ya no tiene cercas y alambrados institucionales que contengan su lenguaje, el acudir a la convocatoria es un acto simbólico inaugural de resignificación del símbolo inicial que desaparece como acto individual y queda incorporado a un estar en común que es el sello distintivo de la democracia; el nosotros sustituye el yo como acto performativo y siempre transgresivo. La autoincineración de Bouzazi pudo haber quedado como una anécdota secundaria amarillista para el New York Times, pudo haber sido un gesto intrascendente para el pueblo tunecino, sin embargo la movilización popular, de los comunes a partir de la forma como asumieron el acto de inmolación como acto de inmolación plural, y lo elevaron a otro estrato de significación simbólica implica que este acto individual quedó integrado a un poder más formidable, un poder que derrumbó las apariencias y el molde frágil de palabras e instituciones de una tiranía.

11. Fidelidad al “evento”: la democracia es verdad, el derecho es mero conocimiento

Para Alain Badiou,⁹³ filósofo continental francés, y una de las figuras centrales de la filosofía contemporánea, la diferencia entre verdad y conocimiento es que la verdad surge como novedad, como acontecimiento que rompe el espacio de lo planificado. Del otro lado, como contraparte, el conocimiento es la repetición continua, la transmisión de códigos en un protocolo formalizado dentro del lenguaje. La verdad está por fuera del conocimiento establecido,

93 Véase Alain Badiou, 2003.

no depende de las redes semánticas existentes y no puede ser definida entonces por el conocimiento actual. Su determinación es cuestión de pensamiento y no de juicio. Por tanto, la verdad depende de una decisión infundada, dislocada, desenmarcada, sin referente en el mundo del conocimiento. Para que la verdad afirme su novedad, requiere un suplemento impredecible e incalculable. Dicho suplemento es un “evento” que interrumpa la repetición, que haga colapsar el sistema establecido, pues desborda su capacidad de inscripción, su capacidad de simbolización, *lo real* o impronunciable del psicoanálisis.

Pues bien, La diferencia entre subjetividad jurídica y subjetividad política es la misma que existe entre conocimiento y verdad. De la misma manera, la diferencia entre poder constituyente y poder constituido es la diferencia entre verdad y conocimiento. La subjetividad jurídica proviene de un contraste entre los rasgos del *subjectus* y las exigencias de un régimen de conocimiento llamado derecho, es la adaptación de un ente general a uno particular. “¿Qué soy frente al derecho?” ¿Cómo me ve y me reconoce ese “gran otro”? ¿De de qué forma mi anatomía está predeterminada por los rasgos exigidos por el lenguaje jurídico? ¿Qué he de hacer para ser reconocido por el Padre sádico llamado poder constituido? De otro lado, la subjetividad política democrática crea su propia verdad a partir de la acción, de la autodeterminación, nihilista en la creación de un nuevo lenguaje que inaugure un nuevo régimen de subjetividades. La democracia solamente puede pertenecer a este régimen de creatividad política, es decir, a la verdad. En el conocimiento el derecho define y crea la democracia: En la verdad es la democracia la que somete y se libera del derecho como situación del conocimiento, mientras que en el primer caso el sujeto es nombrado desde un afuera ajeno, en este caso el sujeto (pueblo) deviene de su posesión sobre el lenguaje, es constituyente de la verdad y no constituido por el conocimiento.

Si el conocimiento establecido permite definir las condiciones de surgimiento de la verdad del evento, entonces la situación no es un evento, pues es medible dentro de un campo de referencia. La decisión de asegurar que el evento es verdadero está entonces por fuera de la situación de conocimiento, por fuera de toda narración lingüística existente. El evento se torna verdad con la decisión subjetiva de afirmar, sin marco de referencia, que el evento ha sucedido. La fidelidad del sujeto colectivo con el evento inaugura un proceso de verificación de la verdad dentro de la situación del evento que supera entonces el marco de conocimiento anterior. La afirmación del evento, la fidelidad a este, es lo que constituye al sujeto político.

La democracia no puede subsistir sin autodeterminación. Por ello la democracia es el sello del sujeto político; la acción política es presupuesto ontológico del ser colectivo. El ser define lo político y lo político define al ser; es una unión indivisible. El lugar del constituyente es entonces la fidelidad a su propio evento, no puede ser situado ni en la invocación, que en sí es carente de sentido, ni en la institucionalidad que es un simple espejo de la situación del conocimiento constituido. Así, el sujeto emerge de la acción, y su acción política de afirmación del evento es la única medida del presente.

12. “Memento mori”: el poder constituyente es intransferible

Wall,⁹⁴ siguiendo a Negri,⁹⁵ propone el término aristotélico *potentia* como el elemento definidor del poder constituyente. La *potentia* (potencialidad) es la posibilidad esencial de la cosa en devenir en algo más, según su propia condición. La potencialidad del niño de ser hombre, de la semilla ser flor, etc. Las cosas son potenciales, siempre y cuando puedan o no ser. Según Wall, la idea nos empuja a probar los límites de la posibilidad e imposibilidad.

94 Véase Illan Wall, 2012.

95 Véase Antonio Negri, 1999.

La potencia deja de serlo cuando se concreta en actualidad. Así, la potencia del constituyente se encuentra en su potencial de constituir o de no constituir. Si constituye ya es actualidad y lo constituido pierde todo asomo de potencialidad. Así, potencia no puede describirse dentro de un orden predeterminado, pues la potencia implica esencialmente realizarse o no. El argumento de Lindahl parece pues capaz de describir al constituyente, en términos de actualidad, que por su propia lógica no pertenece al universo de la potencialidad constituyente. El hecho de que potencia constituya es un dato empírico aislado de su propia identidad, que puede describirse claramente, pero en esa descripción no se captura el elemento fundamental. Lo potencial/potencia, a diferencia de lo actual/acto es permanente, esencial, intransferible, aptitud constante de devenir.

El hecho de que el poder constituyente ejerza su potencialidad y esta se actualice en la Constitución de su poder no implica que pierda su potencia de ser otra cosa diferente. Como en la física, la potencia no se traslada. Según Derrida,⁹⁶ el “rastros” del poder constituyente permanece. Mientras que el poder constituido es acto/actualidad definido por su propia dimensión física de ser creado, el constituyente define el acto desde su potencia. Uno es presencia, el otro la ausencia que determina plenamente la posibilidad de ser o no ser, en los términos de su propia potencia.

Wall⁹⁷ nos lleva a Heidegger para entender cómo nosotros mismos estamos desquiciados, fuera de tiempo, proyectados al futuro, junto al presente y siendo rastros del pasado. El pasado no puede ser estancado, detenido, controlado, pues su ser es regresar al presente, un presente que no puede cerrarse sobre sí mismo. Cómo en *Fanny & Alexander*, de Ingmar Bergman, el regreso del pasado, implacable y doloroso, aturde el presente, lo remodela constantemente, no hay quietud, no hay punto de clausura o redención.

96 Véase Jacques Derrida, 1999.

97 Véase Illan Wall, 2012.

No hay un presente que sea solo presente: el presente es una constante reelaboración del pasado; la intervención del pasado fantasmal satura toda posibilidad actual. El constituyente como potencia/fantasma es el *memento mori* susurrado espesamente al oído de lo instituido.

Es en este sentido que diferenciamos tajantemente el poder constituyente como orden de la democracia/verdad y el poder constituido como orden del derecho/conocimiento y a su turno la democracia como orden de la auténtica subjetividad política y el derecho como el orden de la sumisión jurídica. Primera conclusión: el poder constituyente es intransferible, el pueblo no se agota en el acto constituyente, preserva intacto su poder como potencia(lidad) de ejercerlo constantemente, es decir que el ejercicio del poder constituyente no se agota en su acto, pues 1) la verdad no puede surgir de un conocimiento establecido por reglas del lenguaje, sino, y únicamente con la trasgresión sin marcos de ese lenguaje; 2) el sujeto político llamado pueblo no puede ser contenido por un acto de conocimiento del lenguaje pues este es el orden del poder constituido, y ya sabemos que el poder constituido es incapaz de incluir o definir el sujeto llamado pueblo; 3) el pueblo solo deviene de su propio acto constituyente; 4) el orden del poder constituyente se encuentra en la incapacidad de reduplicación del Estado a la sociedad y, por ende, es su vacío constitutivo; 5) la democracia hace parte del derecho sin que el derecho pueda capturarla plenamente, el derecho lejos de definir la democracia es su producto alterno y dependiente, si esto no es cierto, es decir si el derecho define la democracia y por ende el poder constituido al constituyente, el derecho recibe el nombre de tiranía, absolutismo, oligarquía, aristocracia o totalitarismo pero jamás democracia.

Precisamente es este el terror liberal, el sujeto colectivo y su acción. El pueblo es ese monstruo agitado que se bate entre su propia existencia, que habita el centro de la morada liberal, la sombra que atormenta el sueño constitucional posiluminado. El liberal

huye horrorizado, pues sabe que la pesadilla popular puede filtrar sus gritos ensordecedores por las ventanas de los foros sellados, blindados; puede empantanar las carpetas rojas donde desfilan los poderosos. No hay refugio. Su texto son las plazas y avenidas. Tan opulento como Epicuro, tan extremo como Diógenes. Es ese el temor neoilustrado, que ese rastrojo humano pueda contaminar nuestros modales y gustos refinados, vomitar en nuestros platos. Repugnancia fisiológica al “olor” de pueblo que exuda resistencias inmemoriales. Espanto a ese ser bautizado con la muerte, ese ser que tiene el dolor impreso en los cuerpos.

Es ese el terror desde Hobbes y pasa por Montesquieu hasta llegar a Rawls y Habermas. Cuando el liberalismo entiende, sin necesidad de epifanías, que la consecuencia de su estructura monumental depende a la vez de su más formidable amenaza, cuando palpa de cerca que el *demos* es una disrupción de su propia integridad, el liberalismo intenta cubrir su rastro democrático, amansarlo, devolverlo al momento primitivo, a las cavernas que pertenece. “Ese animal que tiene diez mil pies y no camina” diría Montesquieu, debe ser contenido; la bestia no puede ser liberada de su propia bestialidad. El derecho moderno es la cura liberal al trauma del pueblo.

13. De como la colonialidad crea la modernidad o el derecho constitucional en el vacío de su propia historia

No solo el capitalismo, sino el derecho, el derecho internacional, el Estado moderno y el derecho constitucional serían impensables sin la diáda colonialidad/modernidad. Las Américas no fueron incorporadas a un sistema capitalista preexistente, simplemente no habría existido capitalismo sin las Américas.⁹⁸ Por ello, el vacío colosal de la tradición constitucionalista de América Latina, lo que la hace una gigantesca colección de basura editorial ha sido construir

98 Véase Madina Tlostanova y Walter Mignolo, 2009.

estatutos teóricos por fuera de esta realidad monumental, y por ello el papel que termina cumpliendo con creces, es precisamente ser un mecanismo formidable de la perpetuación de la colonialidad, creo que el imperio no ha reconocido suficientemente la gran labor que han desempeñado los constitucionalistas para el fortalecimiento de las formas de opresión y extracción de los grandes proyectos imperiales de Occidente, sobre sus lomos obedientes y su fe ciega que no pregunta jamás: ¿Por qué se sigue cargando el botín de la colonialidad?

Como explican autores como Aníbal Quijano⁹⁹ e Immanuel Wallerstein,¹⁰⁰ Occidente está parado en dos mitos fundacionales: i) la idea que la historia de la civilización humana es una trayectoria lineal y necesaria que arranca de un estado de naturaleza y culmina en Europa como su único modelo, modelo que se impone con toda la brutalidad de la violencia física y simbólica sobre los mundos no europeos que, por tanto, son considerados como no mundos; i) que las diferencias entre los europeos y no europeos son naturales-raciales y no la consecuencia de la historia y del poder, esta segunda idea está cimentada en una epistemología que dentro de Europa se llama humanismo, pero que afuera opera como una línea racial de exclusión y sometimiento que se escuda en proyectos que se llaman a sí mismos científicos, racionales, ilustrados. Así el evolucionismo y lo que Nelson Maldonado llama el maniqueísmo misantrópico son la esencia del eurocentrismo.

Como sostiene el argentino Walter Mignolo,¹⁰¹ conceptualmente la colonialidad es el lado oculto de la modernidad, esa díada modernidad/colonialidad significa que la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y que por tanto no hay modernidad sin colonialidad. Esta extraña pero coordinada dualidad permite que la modernidad tenga dos caras, dentro de Occidente una efectiva

99 Véase Aníbal Quijano, 2001.

100 Véase Immanuel Wallerstein, 1999.

101 Véase Walter Mignolo, 2001.

evolución de lo que Boaventura de Sousa Santos¹⁰² llama regulación/emancipación, de libertades y prosperidad, sin embargo su reverso en el mundo colonial es extracción y racismo, dominación y exclusión, lo vital es que es imposible la parcelación de estas categorías pues se implican mutuamente y son necesarias para su funcionamiento concurrente.

Tomemos el concepto de desarrollo por ejemplo,¹⁰³ este es un compañero permanente de la modernidad, sin embargo el subdesarrollo no es equivalente a la colonialidad, se supone que el subdesarrollo es lo que el desarrollo promete superar, pero en contraste la modernidad nunca promete superar la colonialidad, sino que promete la superación de la “tradicición”, “el saber salvaje”, es decir promete ahondar la colonialidad.¹⁰⁴ De manera que la colonialidad es el arma detrás de toda la retórica de la modernidad que justifica cualquier tipo de acción, incluyendo la guerra como fórmula para superar la barbarie y la ignorancia. Concluimos entonces que la colonialidad es la cara oculta que habilita la misión desarrollista y civilizadora de la modernidad, sin colonialidad estos proyectos carecen de justificación interna.

La teología y la evangelización cristiana se encargaron del primer periodo de dominación, sin embargo a finales del siglo XVII sobreviene el relevo a partir de un lenguaje secular y comercial que emerge de Inglaterra basado en la ganancia y la libre circulación de las mercancías que sucedió el modelo español. Así que bien puede decirse que mientras España consideraba al mundo en su empresa colonizadora como una Iglesia, Inglaterra entra en escena y considera el mundo como un mercado. Esta segunda etapa está marcada por una combinación anglofrancesa de crecimiento económico, secularización y racionalismo que se apuntala en la

102 Véase Boaventura de Sousa Santos, 2010b.

103 Véase Walter Mignolo, 2001.

104 Véase Madina Tlostanova y Walter Mignolo, 2009.

misión civilizadora del mundo occidental.¹⁰⁵ Después entra en escena Estados Unidos, el más vasto poder militar y económico conocido por la humanidad que no significa otra cosa la refacción y el perfeccionamiento del aparato imperial-capitalista inglés, pues de un lado corta de tajo todo lazo con las jerarquías del feudalismo vernacular inglés intensificando a la vez su sueño de libertad de mercado a partir de una constitución expansionista. Así la tercera etapa se centra en desarrollar lo subdesarrollado y modernizar lo arcaico, aquí, la Constitución juega el papel preponderante de judicializar todos los conflictos políticos y reducirlos a soluciones técnicas que sustraen toda su energía conflictiva.

La primera fase de la colonización se vincula con la prolongación teológica de Europa a América u occidentalización, y la segunda con el relevo de poderes coloniales, con la orientalización del resto del mundo,¹⁰⁶ la primera tiene que ver ante todo con la limpieza de sangre,¹⁰⁷ la segunda con el surgimiento de la burguesía y la implantación planetaria del libre mercado y sus escalas de división del trabajo.

Por ejemplo la Ilustración en Colombia, en palabras de Castro-Gómez,¹⁰⁸ “no fue una simple transposición de significados realizada desde un lugar neutro (el “punto cero”) y tomando como fuente un texto “original”, sino una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos”. La colonialidad tiene entonces una ramificación fundamental, de un lado su difusión e imposición desde Occidente, pero de otro, para las elites colonizadas que llevan a cabo un proceso de independencia meramente formal, la Ilustración es el mecanismo mediante el cual se afirman en el poder a partir de la supresión de la diferencia y como continuidad de los privilegios raciales de los que

105 Véase Immanuel Wallerstein, 1999.

106 Véase Edward Said, 1978.

107 Véase Santiago Castro Gómez, 2005.

108 *Ibid.*

gozan, una vez separados de la metrópoli, su lectura de la Ilustración les permite la prolongación de un proyecto elitista, racista y opresivo, con lo que se puede concluir que modernidad y colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio.

La primera radical diferencia impuesta por Occidente es la hegemonía de la filosofía y de la epistemología. Se establecen las reglas de juego y se expulsa aquel conocimiento que no participe de las reglas de juego, el mito, el folclor, lo subjetivo, emocional y sagrado que no participen de la estructura interna del saber occidental quedan excluidos como formas ineptas de concebir el mundo. Se construye así una epistemología racista y absolutamente narcisista que hace de su convalidación interna un proyecto universal.

El filósofo Nelson Maldonado Torres ha elaborado un concepto contundente, el maniqueísmo misantrópico imperial que rige las relaciones de colonialidad y que puede ser catalogado de la siguiente manera: a diferencia de la duda metódica cartesiana, el maniqueísmo misantrópico no duda de la existencia del mundo o del estatus normativo de la lógica o la matemática, es más bien una forma de cuestionar la humanidad misma de los seres colonizados. La idea cartesiana de la división entre la conciencia y la materia (*res cogitans res extensa*) está precedida y construida encima de la diferencia etnológica más profunda de ego conquistador y ego conquistado.¹⁰⁹

Así la formulación cartesiana pienso luego existo se convirtió en pienso luego los otros no piensan, o no piensan correctamente, luego soy cuando los otros no son, o son dispensables. La formulación cartesiana privilegia la epistemología que oculta simultáneamente la “colonialidad del conocimiento” que equivale a decir los otros no piensan y la “colonialidad del ser” que equivale a decir los otros no son; y ambos están relacionados con el poder, es decir con la explotación, la dominación y el control del conocimiento.¹¹⁰

109 Véase Maldonado-Torres, Nelson, 2007.

110 *Ibid.*

Es en esta situación en la que nos referimos a la colonialidad, y las formas en las cuales el mundo se forma por un exceso correlativo a la aniquilación sistemática de la alteridad. La colonialidad es el proceso mediante el cual la supresión de la ética como momento trascendental de fundamentación de la subjetividad se convierte en la producción de un mundo donde las excepciones éticas se vuelven la norma.¹¹¹

La colonialidad sobrevive al colonialismo se mantiene viva en las constituciones, los libros, en los criterios de desempeño académico, en los patrones culturales, en el sentido común, en la estética. Como sostiene Maldonado-Torres como sujetos modernos respiramos la colonialidad todo el tiempo, todos los días. La colonialidad no es simplemente la consecuencia o la forma residual de una relación colonialista, la colonialidad continúa siendo un producto inevitable de los discursos modernos.

Los estudios de decolonialidad procuran pensar América Latina, como diversidad compleja, mas no como totalidad homogénea y pensarla desde su propio lugar de enunciación,¹¹² el cual, desde hace más de quinientos años, le ha sido negado por la modernidad.

Como sostiene Juan Pablo Bermúdez,¹¹³ son múltiples los efectos nocivos que el colonialismo y la modernidad, así concebida, han generado en las periferias del Sistema-Mundo Moderno/Colonial, a saber: el racismo fundador de la diferencia colonial; la hegemonía de la posición epistemológica que atribuye a los saberes y conocimientos producidos por los pueblos colonizados y/o esclavizados, los caracteres de rezagados, precientíficos o dóxicos; la constante expropiación de saberes y recursos de la periferia colonial so pretexto de la falta de una racionalidad tecnocientífica suficiente para explotarlos de la manera “correcta”.

111 Véase Lewis Ricardo Gordon, 2005.

112 Véase Gustavo Lins-Ribero y Arturo Escobar, eds., 2008.

113 Véase Juan Pablo Bermudez, 2012.

La epistemología tradicional está montada en un miedo mítico al lenguaje. El lenguaje antes de ser una herramienta de demolición de lo dado y de construcción ética y estética del mundo, se convierte en el engranaje monumental de una maquinaria ideológica que adoctrina, posibilita la transmisión pacífica del conocimiento, donde el contenido esencialmente ideológico del conocimiento se disfraza de racionalidad y sistematicidad, blindado todo con la idea incisiva y aterradora que nada puede cambiar, una tradición que finalmente domina todas las categorías problemáticas. Así construcciones políticas como multitud, común o pueblo se neutralizan, racionalizan y desideologizan desactivando por completo su capacidad de articulación de sentidos políticos por fuera del gran orden del Estado, el instrumento mediante el cual se logra esta pacificación y postración del lenguaje ha sido, casi de manera excluyente, el derecho.

La primera misión de la Teoría crítica decolonial es entonces desgarrar profundamente la verdad, develar, desenmascarar realidades atroces, para mostrar otros caminos.

Siguiendo a Boaventura Santos¹¹⁴ y a Santiago Castro,¹¹⁵ el conocimiento científico debe ser defenestrado y puesto en el mismo nivel de cualquier otra forma de producción del conocimiento, en una relación de interlocución y solidaridad de los saberes y no como gran esquema metafísico que condiciona la validez de toda creación epistémica.

El verdadero problema de la universalidad liberal es que nunca ha sido una auténtica universalidad, derechos, libertad son mínimos conceptos elevados fraudulentamente al espacio de la representación universal. Ante la farsa, la propuesta debe ser una filosofía de universalidad del marginado, del desplazado, del pobre, a esto apunta la filosofía latinoamericana radical como compañera de los procesos de transformación antes mencionados.

114 Véase Boaventura de Sousa Santos, 2005 y 2010b.

115 Véase Santiago Castro Gómez, 2005.

Al mismo tiempo, una crítica en tal sentido descubre el lado oscuro de la modernidad: la colonialidad.¹¹⁶ Visibilizando la geopolítica de los diversos diseños hegemónicos en cuyo nombre se ha rearticulado la colonialidad, tales como la civilización, el desarrollo y la globalización neoliberal.

La opción decolonial está presente en las transformaciones que toman lugar en la sociedad civil, pero al ser su objetivo la transformación de subjetividades, la opción decolonial es una intervención en la esfera de la sociedad política, concepto este introducido por el historiador social indio Partha Chatterjee¹¹⁷ y que se refiere a una amplia gama de actividades que no pertenecen a la sociedad civil, pues no pueden ser inscritas ni en el Estado ni en el mercado. La sociedad política representa los discursos y las formas culturales que están por fuera de la representación o registro en el Estado y el mercado, y, por tanto son subalternas. Así, mientras que la sociedad civil requiera, para existir y pronunciarse de la aprobación o el reconocimiento del Estado o del mercado, no puede hablarse entonces de opciones decoloniales pues el conflicto queda suprimido y devuelto a su momento gestacional como universo completo dominado por la gramática estatal.

El punto nodal entre las nuevas realidades latinoamericanas y la opción decolonial se hace evidente en la generación de una auténtica fenomenología, pues exalta las experiencias subjetivas diversas en un plano de igualdad. No existe plurinacionalismo o pluriculturalismo sin un auténtico movimiento fenomenológico, la fenomenología, como experiencia de una primera persona amplificada, el fenómeno no de la primera persona racional y excluyente kantiana, sino la primera persona como cualquier persona, desde la hegemónica hasta la colonial, se traduce en la suspensión ontológica que permite la apertura de los sujetos, sin dependencias infinitas en objetos que nacen de alguna espontaneidad glorificada

116 Véase Catherine Walsh, Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez, 2003.

117 Véase Paul Feyerabend, 2009.

y artificial. Ello permite releer la historia y saber que sí hay que hacer, que el cambio sí es posible; permite saber que las relaciones sociales son todas contingentes y están articuladas a partir de un antagonismo cuyo desenlace no está decidido de antemano. Tomemos como ejemplo la extracción de conocimientos americanos, la extracción es ante todo apropiación de lo original y una conversión mítica al lenguaje de la razón y de la ciencia, pero segundo, es la negación de que esos saberes originales también tenían que ver con la experiencia, la hipótesis, la especulación lógica y, tercero que lo científico, que ya podemos aplicar a todo campo, como sostiene Feyerabend confiaba, para serlo, en una serie de saberes no científicos, la intuición, el azar como elemento divino, como *deus ex machina*, la creatividad exnihilo, etc.

La academia decolonial está parada así en un doble frente: 1) decoloniza el conocimiento, lo que significa preguntar insaciablemente quién produce el conocimiento, para qué y por qué se produce el conocimiento; 2) unirse a los procesos de la sociedad política que confrontan temas similares en diversas esferas del conocimiento.¹¹⁸

14. El Estado-nación como ejemplo de la perpetuación de la colonialidad

En Latinoamérica, la categoría “nación” ha obrado como un agente de exclusión social y política por excelencia, en vez de haber sido una herramienta de emancipación y resistencia lo ha sido de dominación y destrucción de la diferencia, es en la nación donde hay que ubicar la transformación de un proyecto colonialista a un proyecto de colonialidad.

El concepto de Estado-nación es quizás el agente ideológico más poderoso en la estructuración de la modernidad occidental, su unión con una teoría del derecho que se autodenomina racional,

118 Véase Walter Mignolo, 2001.

garantiza su sacralidad y hermetismo a cualquier tipo de oposición y asegura que su contenido penetre y defina cada una de las formaciones políticas y jurídicas del mundo moderno.

La cuestión acuciante y definitiva no es saber cómo hizo el concepto de Estado-nación para sobrevivir grandes transformaciones, revoluciones, descubrimientos y sacudidas históricas como la revolución científica, los cismas religiosos, el imperialismo europeo, revoluciones burguesas, la revolución industrial, la idea de constitución, el fin de eras y el comienzo de nuevos mundos. La cuestión puesta adecuadamente es cómo hizo el concepto de Estado-nación para engendrar todos estos profundos cambios. ¿Qué hay encerrado en su esencia jurídica y desplegada en su acción política que precisamente sea una especie de motor inmóvil de la historia moderna occidental?

Para la promesa liberal del mundo moderno la transformación del esquema absolutista, unipersonal y patrimonial consistió en un proceso gradual de sustitución del fundamento teológico del patrimonio territorial por un nuevo fundamento, igualmente trascendente pero más omnisciente, igualmente impenetrable pero totalmente cohesionado: la nación. El lugar del cuerpo divino del rey ahora era la identidad espiritual de la nación. Las revoluciones liberales querían, si no cortar la cabeza del rey, poner una cabeza siamés a su lado dirigiendo el cerebro jurídico, que orgánicamente sustituyera la identificación del poder y la soberanía.

En palabras de Hardt y Negri,¹¹⁹ la soberanía nacional es el artilugio que define tanto la trascendencia como la representación, dos conceptos que la tradición humanista había presentado como contradictorios y que torna al contrato de asociación en sustancia intrínseca e inseparable al contrato de subordinación.

119 Véase Michael Hart y Antonio Negri, 2005, pp. 143-162.

Siguiendo al filósofo esloveno Slavoj Žižek el Estado-nación es la historia de la transustanciación violenta de las comunidades locales y sus tradiciones a la nación moderna como “comunidad imaginada”.¹²⁰ La nación en términos de la Europa moderna es la represión de modos de vida locales originarios y su reinscripción en la nueva tradición inventada y abarcativa. Desde mi punto de vista el Estado-nación es la invención del régimen jurídico moderno a partir de cuatro falacias:

1. Identidad nacional. Un fenómeno artificial impuesto por la violencia, basado en la represión de las tradiciones locales previas, donde la lógica operante es la lógica de la exclusión como formación, es decir que solo hay identidad en la ubicación de la diferencia absoluta por fuera del contexto de la nación. Yo me identifico a partir del *otro* absoluto que excluyo, no solo como diferente a mí, sino como mi negación. El derecho es el mecanismo que le sirve a la nación para contener y reducir, extirpar y mutilar.
2. Un modelo universal de cultura: el europeo-occidental que demarca el adentro y afuera de la verdad política (Florez, 2010: 2) que obliga a que toda diferencia desaparezca y la humanidad se someta pasivamente a los significados rígidos impuestos desde la centralidad de los estados-nación europeos.
3. La nación como esencia o motor de la historia. Desde los primeros alumbramientos contractualistas de Hobbes, Locke, Grocio y Althusius, hasta su refinación en Vico y Herder, se construye la nación dentro de un historicismo racional, donde la historia es sinónimo de la historia de todas las naciones (europeas), donde toda perfección humana es en cierto sentido nacional.¹²¹ La identidad se concibe no como la resolución de diferencias sociales e históricas, sino como el producto de una unidad primordial. La nación

120 Véase Slavoj Žižek, 2001, pp. 183-202.

121 Véase Michael Hart y Antonio Negri, 2005.

es una figura completa de soberanía anterior al desarrollo histórico. El genio que construye la historia y desmiembra las amenazas de diferencia y multiplicidad. La solución a la crisis de la modernidad es la idea que el nacionalismo es una etapa ineludible del desarrollo. Ello deriva en que el Estado-nación constituye un equilibrio temporal precario entre la relación con una cosa étnica particular (*pro patria mori*) y la función universal del mercado.¹²² El Estado-nación consolida la imagen particular y hegemónica de la sociedad moderna, la imagen de la victoria de la burguesía que adquiere así un carácter histórico y universal. La particularidad nacional es un potente universal que coloniza la diferencia y la retorna a la homogeneidad. La actividad económica aparece sublimada al nivel de cosa étnica,¹²³ legitimada como una contribución patriótica a la grandeza de la nación.

4. Mediante la reducción de la multiplicidad a la fuerza del UNO, la nación se convierte en el vehículo del colonialismo. El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. El proyecto imperial y colonizador europeo se soporta en todas sus bases en el Estado-nación. Para los dominios imperiales europeos se trata sociogénesis,¹²⁴ un régimen de producción de identidad y diferencia. La soberanía nacional produce continua y extensivamente el milagro de incluir las singularidades en la totalidad, las voluntades de todos en la voluntad general. Así como el Imperio romano utiliza la concentración del derecho como el aparato de mayor penetración y dominación de sus colonias mediante de la idea de un *Ius gentium* que refleja la universalidad de los principios que nutren el espíritu y la obra humana y

122 Véase Slavoj Žižek, 2001, p. 187.

123 Véase Jacques Lacan, 1994.

124 Véase Sylvia Wynter, 1991.

le permite al imperio aplanar toda diferencia y establecer un único vínculo entre las colonias y la idea de Roma, logrando que cada diferencia cultural, política y jurídica quede reducida al prurito de la supremacía de la virtud y la civilización romana; el derecho internacional moderno se convierte en la resurrección del proyecto de humanitas romana. De un lado garantiza la toma ordenada y estratégica de territorios por parte de los Estados nación europeos, trazando un derecho de guerra que permite la igualdad y estabilidad dentro de la geografía europea occidental y la vez se convierte en el instrumento que permite reducir las diferencias de un mundo múltiple colonial a la unidad jurídica del Estado-nación, dicha treta obra más allá de lo jurídico, implica que el modelo mismo de humanidad está encerrado dentro de las dimensiones del Estado-nación, por tanto el mundo colonial tiene que ser su reflejo y su forma, pues allí yace el verdadero valor de la humanidad cultural, social, económica y política.

El Estado-nación es el evento de la modernidad, su anatomía está soportada en su trascendencia ideal, un constructo derivado de la perfección del método científico que incorpora la perfecta sistematicidad lógica interna de los sistemas matemáticos y la simetría total con el método racional.

La nación fija un modelo particular de ser humano, el ciudadano, muy particular, muy europeo y lo eleva a un valor universal que debe ser copiado, genera todo un aparato de imposición y mimesis, ese ciudadano se convierte en la línea de demarcación del derecho, el vigilante que cuida la zona fronteriza garantizando que el grupo nacional sea compacto y homogéneo y por supuesto evita filtraciones o adulteraciones al sistema. Valores como la civiliza-

ción no existen como modelo abstracto y absoluto, se construyen a partir de la construcción del *otro*, el negro lascivo, el indígena perezoso. Estas son lecciones muy bien aprendidas por las élites criollas que adaptan el modelo en la independencia para continuar la dominación y la exclusión de poblaciones y territorios densos y sumamente complejos.¹²⁵

15. Las partículas indivisibles del colonialismo y la colonialidad

La construcción de una diferencia racial absoluta es la base esencial para concebir una identidad nacional homogénea.^{126, 127} El Estado-nación y sus dos partículas indivisibles se reproducen en los proyectos constitucionales poscolonialistas. El modelo de la nacionalidad se trasplanta a los movimientos de independencia y se pone como eje de la misma, de manera que simplemente reproduce el esquema de exclusión, la fuerza del *uno* nacional somete al mestizo-indígena y afrosdescendiente, y al negro, y al indígena al modelo único del criollo ilustrado y con patrimonio; mientras que el modelo secular de Estado inhibe cualquier creación de comunidades políticas que desafíen su perfecto arquetipo: así, los ejidos, las comunidades cooperativas, las sociedades ancestrales o el movimiento de los comuneros serán arrasados y vueltos polvo por el proyecto de modernización sostenido e impulsado plenamente por los Estados-nación latinoamericanos. El modelo hegemónico del Estado-nación no permite hablar desde la historicidad de pueblos que han burlado la historia, que la han vivido no como un continuo unificado, no como una superposición de fases evolutivas, sino que la han vivido dentro del mito, dentro de la colección de instantes sagrados, de interiorizaciones colectivas que deshacen el individualismo. El Estado-nación es la violencia total sobre el lenguaje, una violencia que solo puede derivar en la destrucción de la

125 Véase Álvaro García Linera, 2008.

126 Véase Michael Hart y Antonio Negri, 2005.

127 Véase Walter Mignolo, 2001.

diferencia y la concentración absolutamente ficticia y forzada de la unidad.

El colonialismo es una máquina abstracta que produce alteridad e identidad. Así esa colosal máquina de fabricación de estratos y jerarquías, de invención de sujetos y alteridades absolutas, esa máquina llamada nación, en Latinoamérica, lejos de encerrar la promesa de emancipación y las claves del progreso y la justicia social, ha sido precisamente el punto de fuga de la energía democrática, la palabra que anuncia el silencio y la inanición del cambio social, la eliminación de alternativas de organización social y la reducción del individuo a un modelo rígido y predeterminado.

16. La independencia en América Latina: del colonialismo a la colonialidad

Lo que no hay que perder de vista es que la historia compartida entre Occidente y Latinoamérica crea una serie de desórdenes temporales y complicaciones históricas que una teoría del derecho tradicional ha sido incapaz (al menos hasta el siglo XXI), tanto de absorber o entender y mucho menos de crear una propuesta alterna, de manera que el derecho constitucional latinoamericano, cuando se adapta pacíficamente a los postulados clásicos del derecho europeo y no hace la más mínima reflexión sobre sus fundamentos y límites teóricos, resbala a ocupar el lugar de un lacayo de la historia y auxiliador de primera mano de la brutalidad de la exclusión social.

Un muy buen ejemplo lo podemos captar en una fábula desarrollista que gravita como verdad dogmática en nuestra teoría constitucional, según la cual lo que le falta a Latinoamérica es vivir la modernidad, que nos hemos saltado ese paso indispensable para la modernización de nuestras sociedades y, por tanto, que el

progreso nos es esquivo. Esta fábula no solo es mezquina, en el sentido en que fija como aspiración histórica la pantomima de una pretendida evolución y progreso occidental, lo cual de por sí es falaz y muestra la subordinación de nuestra teoría constitucional, sino que pierde toda tracción histórica de nuestra realidad colonial. La colonización, en sus formas y necesidades, derivó en que las colonias se convirtieran en Estados modernos mucho antes de que la metrópoli, no nos ha faltado modernidad, por el contrario nos ha sobrado. Como lo establece el teórico colombiano Roberto Vidal:

La monarquía católica española enfrentó el desafío de crear sociedades, instituciones, devociones y derechos a la medida de las pretensiones de dominación colonial. La obsesión por impedir a toda costa la formación de poderes feudales que desafiaran la autoridad del rey, los llevó a crear lentamente una amplísima y costosa burocracia centralizada que gobernaba mediante un sistema administrativo de toma de decisiones que se transmitían como normas jurídicas de obligatorio cumplimiento en todos los ámbitos de la vida social y política.¹²⁸

Lo paradójico es que el complemento de esta modernización es una aplicación intensa de conceptos jurídicos netamente medievales para dividir la sociedad a partir de criterios de raza y etnia y garantizar así, que el plano colonial correspondiera a una sociedad moderna completamente diferente a la sociedad matriz de la metrópoli. Por ello, concluye, Vidal:

(...) la monarquía española construyó un Estado no democrático que usaba intensamente el monopolio del derecho y la limitación estricta de las competencias de las autoridades, salvo la del rey... (E)l nuestro tal vez sea uno de los más antiguos Estados modernos en la historia, cuya creación, diseño y barroca invención se

128 Véase Roberto Vidal López, 2010.

remonta al momento de la conquista americana. Varias fueron las innovaciones que crearon una enorme distancia entre las monarquías bajomedievales europeas y lo que habrían de ser las sociedades coloniales americanas.¹²⁹

Así, mientras España seguía siendo medieval, América ya era moderna, pero de una forma irónica, se puede decir que América estaba construida bajo una paradójica relación del Estado-nación, un Estado moderno y una nación medieval. Las líneas raciales ya estaban trazadas meticulosamente, la administración intensa sobre las personas, los territorios y las cosas correspondían ya a una ejecución jurídica instalada a través de 300 años de sometimiento. Los procesos de independencia, más que un ejemplo de rompimiento histórico fue el periplo de continuidad heredado por los criollos ilustrados blancos de Latinoamérica. No en vano los procesos de independencia tienen a la cabeza criollos ricos que se benefician al mantener el mismo diseño social de separación y marginamiento bajo el poderoso concepto de nación.

La independencia, como fue Utrecht un modelo de sucesión imperial, es simplemente la continuación de la hegemonía blanca criolla, no hay una ruptura esencial, todo lo contrario la idea perseverante es la continuidad de la idea de nación involucrada profunda e indivisiblemente con el concepto de Estado.

El pueblo del que hablaron las constituciones posindependentistas, eran grupos reducidos de personas que habían alcanzado la categoría de ciudadanos y que se convertirían en una aristocracia excluyente, con pocos mecanismos de ascenso sociopolítico.¹³⁰ Las constituciones independentistas reducen la categoría de pueblo a la nación, en un adelgazamiento de sus características de multiplicidad étnica, cultural y de variedad de

129 *Ibid.*

130 *Ibid.*

manifestaciones políticas al refractario concepto de nación que admite únicamente la fracción de esa población que se asemeje a la categoría de ciudadano. Se trata de la misma artimaña empleada por el Abate Sieyés en medio del incendio revolucionario francés, la nación recorta las dimensiones del pueblo y lo convierte en un falso lugar para la democracia. Como lo establece brillantemente el teórico Costas Douzinas,¹³¹ al referirse a la trampa performativa de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: “La Declaración francesa es especialmente categórica en cuanto a la verdadera fuente de los derechos universales. Persigamos velozmente su estricta lógica. El artículo primero declara que los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. El artículo segundo establece que:

“La finalidad de todas las asociaciones políticas es la protección de los derechos naturales e imprescriptibles”, mientras que el artículo 3º procede a definir tal asociación”: la nación es esencialmente la fuente de toda soberanía. Nos topamos con la típica acción performativa de la declaración: crea lo que dice simplemente anunciar. Los derechos son declarados a nombre del hombre “Universal”, pero es el acto enunciativo el que crea los derechos y los enlaza inmediatamente con un nuevo tipo de asociación: la Nación y su Estado. Es en la nación y en el Estado donde se deposita toda la soberanía creadora del derecho, designando en el acto una especie singular de hombre, “el ciudadano nacional”, como el único beneficiario de los derechos. Desde este momento, la pertenencia al Estado, la soberanía y el territorio sigue el principio nacional y pertenece a un tiempo dual. Si es cierto que la declaración inauguró la modernidad, también inauguró el nacionalismo y todas sus consecuencias: el genocidio, las guerras étnicas y civiles, la limpieza étnica, las minorías, los refugiados y las personas sin Estado”.¹³²

131 Véase Costas Douzinas, 2010, p. 7.

132 *Ibid.*

Como concluye categóricamente Vidal: “Este modelo de Estado duró trescientos años, cien más de lo que ha durado la república. Sobre este Estado tuvo lugar la rescritura de la Independencia” (Vidal, 2010).

La conclusión entonces no puede ser otra que la independencia de Latinoamérica, en muchos aspectos no ha sido una verdadera independencia sino la continuidad de un modelo estratégico de exclusión jurídica. La universalización del concepto de nación ha permitido que durante siglos élites muy precisas definan desde un lugar privilegiado la pertenencia o no de inmensos grupos sociales.

17. Pachamama contra el padre sádico

Una de las preguntas insistentes contenidas en este libro es por la posibilidad que tienen las constituciones nacionales de concretar una verdadera justicia social y de lograr una auténtica democracia, las respuestas que van apareciendo en cada uno de sus apartados es un simple y tajante no. No mientras que las constituciones del mundo marginado sigan siendo réplicas del proyecto liberal/moderno y continuación imperiosa de la colonialidad, pues como hemos visto, hasta la saciedad, lo único que se logra es reproducir inmensos aparatos de postración política y denegación sistemática de la democracia. Pues bien, un lugar donde las aspiraciones y propuestas de este libro encuentran un punto de conjunción más que relevante, es en un nuevo amanecer político latinoamericano, específicamente en los esfuerzos de larga duración de movimientos sociales de diversa procedencia y múltiples contenidos ideológicos, que se están concretando en realidades políticas concretas, básicamente en Brasil, Venezuela, Bolivia, Ecuador y más recientemente en Argentina.

Estas nuevas realidades son de tal envergadura revolucionaria

y alteran tan profundamente el proyecto moderno/colonial que merecen un estudio completo y riguroso por separado, por ello son el objeto de otro libro que me encuentro desarrollando paralelamente con el presente y que espero conozca las planchas editoriales dentro de poco, pues se trata de la continuación natural de las ideas del presente estudio. Mi punto de partida será que las constituciones y procesos constituyentes de refundación de los Estados de Venezuela, Bolivia y Ecuador no son simples variaciones de las tipologías del constitucionalismo moderno occidental, como sí lo es la Constitución colombiana, sino una nueva forma política, jurídica y cultural que implica la transformación total de lo que entendemos por constitución. De manera que, mientras constituciones como la colombiana son elongaciones de un proyecto colonial/moderno, y a pesar de sus inmensos logros está encarcelada en su imposibilidad de transformar el paisaje político y proyectarse hacia una democracia libre de agentes que la determinan, los procesos constituyentes, en otras partes de América Latina son revoluciones en el sentido entero de la palabra, es decir transformaciones del tiempo, el espacio, el poder, el sentido de conflicto y de subjetividades políticas cuya única marcha atrás sería una restauración de la modernidad que transfigura y supera.

18. El *damné* es el pueblo, Heidegger y Fanon

Si la pregunta definitiva para la formación de sujetos jurídicos y por ende su capacidad de creación de realidades políticas depende de la formación de seres, entonces en la persecución de una formación del “ser” del pueblo como garantía de posibilidad de generación del discurso jurídico, un acercamiento a Heidegger puede ser prometedor.

La ontología de Heidegger¹³³ se caracteriza por la idea de que el ser no es un simple componente, una entidad o una cosa, sino que se trata “del ser del ser”, el horizonte primordial para la com-

133 Véase Martin Heidegger, 2001.

preensión de todos los seres. La diferencia ontológica es entre el ser y los seres.

La denuncia más atrevida de Heidegger es que la filosofía occidental ha desechado toda posibilidad de encontrar en el ser la revelación de la diferencia ontológica y se concentra completamente en orígenes metafísicos, especialmente en orígenes divinos. Solo existe un ser para quien importa la pregunta por el ser: el ser humano que existe. En la tradición occidental, las cosas están simplemente puestas allí; la verdad es un atributo adherido a la existencia de las cosas que sobrevive a la prueba del tiempo y del lenguaje. En esta tradición, la misión del sujeto se reduce entonces a captar y describir esa verdad que lo antecede.

Dasein es un concepto que está más allá del ser humano y de sus categorizaciones móviles y manipulables dentro del denso proceso histórico.¹³⁴ Se trata del ser para quien la existencia propia es definitiva, el único que puede entender lo que significa estar-ahí, el ser que está ahí. *Dasein* designa el ser sin ningún rastro metafísico o logocéntrico a las que apuntaban categorías vacuas y planas como “humano” u “hombre”.

La existencia del “ser” es una existencia arrojada a condiciones del mundo definidas y fabricadas en la historia y puestas socialmente. Por tanto, los valores y realidades ya están de hecho construidos. Así parecería que la misión de este ser, e incluso su única alternativa, fuera descubrir cuál es su subjetividad, determinar cómo su subjetividad se inscribe en lo simbólico, que es un infinito que antes que pertenecerle denota su pertenencia a la realidad. Las preguntas fundamentales son entonces si: ¿*Dasein* puede encontrar dentro de sí, dentro de su marca simbólica, la autenticidad? ¿Puede relacionarse el “ser” con el todo de una manera que su existencia sea singular y propia y que no constituya una mera copia o mímica de lo que el todo le impone al ser? ¿Qué hay en el ser que sea autén-

134 Véase Costas Douzinas, 2008.

ticamente y singularmente propio del ser? La respuesta: la muerte.

La experiencia de la muerte siempre será ajena; la muerte es siempre del próx(j)imo, del otro, nunca nuestra, y sin embargo su poder magnífico reside en que es el único desenlace posible de nuestra vida, la vida está signada por la inevitabilidad de la muerte. La angustia por la propia precariedad vital es lo que le permite al “ser” despegarse del todo, desalinearse del “ellos”. La experiencia vital fundamental es entonces la angustia de morir que le permite al ser alcanzar el plano de la autenticidad; es allí donde el ser se desprende del “ellos” y se convierte en verdadero “ser”. Como lo anuncia Nelson Maldonado-Torres,¹³⁵ el peligro entrañado en la clave heideggeriana es que en el nivel colectivo la experiencia de la propia muerte solo puede ser encarnada en la guerra.

En el sentido descrito, el ser está concernido con su propio ser. ¿Dónde aparece el otro? El otro ¿es el *gran otro*? ¿El otro que no soy yo? ¿El otro que puedo ser yo? ¿El otro que me acompaña a ser? ¿El simbólico total al cual el ser es un ser arrojado y definido?, o por el contrario, se trata del ser. El reconocimiento del ser en el ser es reflexivo. ¿Qué soy se opone a la diferencia, de la misma manera que quién soy, se opone al otro?

De acuerdo con la tesis de Heidegger, el “ser” invoca siempre una forma de identidad reflexiva, en la que la diferencia ontológica central es que la preocupación del “ser” es siempre por la posibilidad de su mismo “ser”. El ser constitutivo de *Dasein* es la preocupación por su “ser” en la existencia. El ser se reconoce entonces en un sentido de “diferencia” con el otro.

Dasein, existe como sujeto yecto, arrojado al futuro y dentro de un escenario social que no controla. La mayoría de las veces como una figura colectiva anónima. “Ellos” son el reverso de *Dasein*, el

135 Véase Nelson Maldonado-Torres, 2007.

reverso que define y acorrala, de manera que la autenticidad solo surge con el encuentro con la muerte.

Sin embargo, para el marginado, para el desplazado, para el sujeto de la colonialidad, la experiencia de la muerte no es un factor individualizante, sino constitutivo de su realidad.¹³⁶ La muerte siempre está presente, agazapada en cada giro del cuerpo, asomada en cada esquina; viaja a su lado constantemente, plegada al ser. El ser colectivo no emerge del encuentro individual con su propia mortalidad; su existencia está signada por *bios mori*; el ser se construye con el deseo y la necesidad de evadir la muerte, la propia, en referencia absoluta con el *otro*.

En la colonialidad, el “ser” es ser del *otro*, ser para el *otro*, ser dentro del contexto del otro, ser dentro de las reglas del *otro* y en sumisión al *otro*.

Según Maldonado Torres, Heidegger olvidó que el concepto de hombre no es solo problemático por su carácter metafísico, sino, y especialmente porque en la modernidad lo que se encuentra no es un solo modelo de hombre que lo sea en cada situación peculiar, sino relaciones de poder que crean el mundo a partir de una lógica de amos y esclavos. Densas capas jerárquicas, diversos grados de ciudadanía y membrecía, ciudadanos de primera y no humanos, civilizados y bárbaros, ilustrados y analfabetos, lógicas dispersas que fragmentan toda posibilidad de modelos estables. Según Maldonado, la compleja dinámica del *Dasein* en el mundo moderno implica que el sujeto de la colonialidad, el *damné*, se encuentra en una posición directa e indiferenciable con la muerte.

La identidad del *damné* está entonces definida por el *gran otro* en un complejo entramado de reglas que lo someten en la medida en que lo excluyen. Así, la auténtica estructura de la exclusión

136 *Ibid.*

es paradójica; el “marginado” es paradójicamente también un incluido¹³⁷ (Gordon, 2005). El encuentro con la muerte no es solo constante, sino compartido con los otros seres desplazados de la realidad. Los lazos de solidaridad son, entonces, el criterio de unificación del sentido precario de la vida. Para los marginados, la muerte no juega al ajedrez. Para ellos, la muerte es una estrategia de resistencia.

19. El pueblo como apertura, el derecho como *teodicea* o como toda verdad es contingente e ideológica

¿Hablo desde el derecho? Mi propio discurso rompe con la legibilidad del discurso jurídico. Para demostrar la falta sistemática y cerrada del derecho, acudo a un afuera que proviene del mismo discurso jurídico. Hablo desde la intersección donde el derecho se reconoce como completo solo a partir de una serie de exclusiones que, si bien lo falsean, son condición de su construcción.

Ahora bien, la relación entre adentro y afuera de un sistema (o lo que pretende llamarse sistema) siempre es contingente y problemática. Un sistema normativo afirma su identidad a partir de una serie de exclusiones, a partir de una combinación de sentidos que crean el adentro, determinando una línea límite con el afuera. Es perfecto ejemplo la línea racial de Fanon,¹³⁸ donde, por ejemplo “blanco” solo tiene sentido ante la invención de “negro”; “civilizado”, ante la de “bárbaro”, y así en un continuo que demuestra que el adentro está signado por una diferencia que se desplaza hacia afuera. El adentro depende del afuera que crea como precondition de elementos, objetos y manifestaciones que se incorporan como parte constitutiva del sistema. La exterioridad total es impensable; implicaría la completitud autónoma del sistema interno. Incomensurabilidad en su forma más pura y, por tanto, el antagonismo sería imposible; la exterioridad total sería sinónimo de la erradica-

137 Véase Lewis Ricardo Gordon, 2005.

138 *Ibid.*

ción de lo político.¹³⁹

Badiou¹⁴⁰ demuestra que existen experiencias múltiples que aún no se estructuran simbólicamente, que están por fuera del registro normal de las normatividades lingüísticas, realidades políticas, culturales o sociales que aún no han sido contadas como un uno uniforme y articulad, a diferencia de una “situación” que es una multitud consistente particular registrada y contada dentro de una normatividad particular (para el derecho la sociedad colombiana, el Renacimiento para la historia “universal” del arte).

Para contar una “situación” como unidad, debe obrar una reduplicación, se trata de una inscripción simbólica que se llama “estado de la situación”, estado en su sentido más político, el Estado trata de representar/duplicar la sociedad para crear su estructura simbólica como estado de la situación, es decir como una multitud consistente particular, como unidad, ello crea tanto vacío como exceso, para el Estado la sociedad es una forma amorfa, incipiente, solo existe cuando el derecho la adapta a sus reglas y le da vida en sus instituciones jurídicas. Cuando el Estado duplica la sociedad, una multitud queda por fuera de la situación, un excedente que no cabe dentro de la duplicación, pertenece a la situación pero no es contada, ejemplo primordial: en el discurso occidental de los derechos humanos solamente los ciudadanos de una comunidad llamada Estado-nación quedan incluidos dentro del estado de la situación. El exceso son los no ciudadanos (la mayoría del mundo) que no caben dentro del esquema “universal” de representación de los derechos humanos, el elemento está presente, es constitutivo, pero no está representado. La relación entre Estado y sociedad siempre es excesiva, el derecho nunca representa la sociedad de manera simple y transparente, siempre cercena, quita, separa, pero precisamente son estos gestos de exclusión donde está el elemento constitutivo y central de la reduplicación, en otras palabras es en

139 Véase Ernesto Laclau, 2005.

140 Véase Alain Badiou, 2003.

el exceso correlativo de la reduplicación donde encontramos el nervio mismo del sistema, no en lo que incluye, sino en lo que deja por fuera, en lo que está presente sin estar representado.

En palabras de Laclau:¹⁴¹ “la totalización de un sistema de diferencias es imposible sin que exista una exclusión constitutiva”. Lo cual tiene un efecto netamente lógico, la división de todo elemento significativo entre lo equivalente y lo diferencial. El lenguaje no es un sistema saturado y completo, construido de elementos descifrables en sí mismos; cada palabra tiene significado únicamente en relación con otras palabras. Existe diferenciación cuando una palabra es lo que las otras no son (como la vieja enseñanza budista: ¿Qué es la ardilla?... No es un elefante) y deferencia¹⁴² en cuanto el significado no es inmediatamente accesible; por ello el concepto de identidad es de antagonismo y no de articulación.

Así, la única posibilidad de significado está atrapada en la esencia retórica del sistema que se nombra a sí mismo a partir de lo que excluye de su cuerpo; el significado para el sistema surge del desbalance entre un particular y un universal.

Entendemos, con Laclau,¹⁴³ que ninguna totalidad lo es plenamente; los residuos contaminan el espacio cerrado. El “espectro” del pueblo ronda el presente con su potencialidad intemporal; el pueblo es la sombra que le dice a la realidad que no solo le pertenece, sino que las cosas pueden ser radicalmente diferentes. Como entidad performativa, su cualidad no es la de sostener la realidad, sino de crearla al declararse a sí misma, de formar, sin ningún tipo de limitación o marco prefijo el momento constituyente. “Todo lo que se pueda establecer o no” es poder constituyente.¹⁴⁴

141 Véase Ernesto Laclau, 2006.

142 Véase Jacques Derrida, 1989.

143 Véase Ernesto Laclau, 2006.

144 Véase Illan Wall, 2012.

Ernesto Laclau¹⁴⁵ demuestra que todo sistema que se reputa cerrado y autocontenido depende de una formación inicial de exclusiones. La idea de completitud del sistema jurídico descansa en la erradicación del conflicto, apunta a hacer del antagonismo una categoría imposible y ha convertir al pueblo en un ser derivado y sin auténtica existencia. De nuevo habitamos regiones bien conocidas. Adentro está la racionalidad y estabilidad, las respuestas programáticas que solucionan los problemas dentro de un esquema fijo de predictibilidad. Afuera, la amenaza, el caos y el sin sentido. Lo paradójico es que el adentro solo existe en la medida en que declara el afuera, con lo cual no puede ser un adentro como totalidad absoluta. Es decir, el adentro, como presupuesto, necesita una apertura constitutiva con el mundo que repudia. Allí se crea el sujeto constituyente.

La exterioridad total implicaría además un compromiso completo con la objetividad y la puesta en marcha de mecanismos neutrales moral y políticamente, cuya universalidad se probaría por su propia existencia y dejaría los presupuestos del sistema incólumes, incluso a su propia confrontación.¹⁴⁶ El efecto de la validez como centro del universo de un sistema es inmunizar al sistema de sus propias contradicciones.

Toda universalidad no es otra cosa que un particular articulando un número de diferencias; un término particular que conquista el lugar de hegemonía del “todo”, es esa la definición de la relación hegemónica, relación fundamental para comprender la formación del sujeto político de la democracia. Las versiones de poder constituyente que hemos analizado, desde Kelsen, Habermas hasta Lindahl, retraen su confianza al espacio representacional completo del derecho, lo instituido como sellamiento capaz de contener, tanto al sujeto político de pueblo como a su obra entera. Se trata entonces

145 Véase Ernesto Laclau, 2005.

146 Véase Lewis Ricardo Gordon, 2005.

de la idea del derecho como sistema, como completitud que define el modelo mismo del lenguaje y las instancias de creación del acto constituyente. Sin embargo, la idea de un derecho sistemático y autorreferido no es otra cosa que la alucinación del orden que confina la política y borra al pueblo, de un plumazo, de su propia Constitución. Tal como lo afirma Lewis Gordon,¹⁴⁷ la conversión del conflicto político en un encasillamiento severo en el derecho crea poblaciones enteras que se encuentran en una relación de sumisión a las órdenes de derecho. Es el mundo de la colonialidad; el conflicto queda abierto y sus fórmulas pacíficas de solución competen solo a quienes integran la cúspide de la formación social. De allí hacia abajo la existencia es, como lo señala Gordon, un modo sintáctico de existencia. Las disputas del nivel superior son las que delimitan y configuran el conflicto como protocolo razonado del derecho, que frustran cualquier intento de traslado a las poblaciones enmudecidas por el derecho.

La validez del juego de diferencias entre adentro y afuera está soportada por toda una *teodicea*¹⁴⁸ que prueba la bondad de Dios, contraponiéndola a la maldad del mundo; la maldad es externa y ajena a Dios. Toda la mitología racional moderna parte de esta división teodosiana: el nazismo por fuera del proyecto liberal, la “limpieza étnica” de los serbios por fuera de la instancia occidental, el desplazamiento de cuatro millones de colombianos por fuera del principio republicano y de legalidad. Precisamente es la creencia en la completitud del sistema la que les permite a sus miembros negar los problemas que habitan dentro del sistema.¹⁴⁹ De acuerdo con Lewis Gordon, la negación de las contradicciones internas lleva al mundo moderno a justificar la esclavitud en aras de la libertad, a proclamar el humanismo a pesar del racismo y la libertad de mercado a pesar del colonialismo.^{150, 151}

147 *Ibid.*

148 *Ibid.*

149 *Ibid.*

150 *Ibid.*

151 Véase Costas Douzinas, 2008.

Por ende, las contradicciones constitucionales no pueden solucionarse con un método interno, pues la contradicción proviene del mismo arreglo constitucional. Cuando la crisis se asoma, ella prueba el fracaso de tal *teodicea*, la crisis descubre la cortina de la doble moral del sistema que condiciona en series binarias sus contradicciones.

20. Contingencia y antagonismo como presupuesto del derecho constitucional

Como sabemos ya la hegemonía es básicamente la toma o conquista del lugar de un universal por parte de un particular, ahora, en términos muy llanos, solo puede haber democracia cuando el lugar de la hegemonía lo ocupa el pueblo, hasta ahora, ese lugar está obstruido por términos falsos de democracia tales como derecho, constitución y Estado que eliminan el antagonismo y declaran el lugar de la política clausurado.

El antagonismo permea los postulados de la articulación y las respuestas institucionales y abre la posibilidad de la crisis, en la medida en que contradice el orden en sus propios presupuestos de existencia. Cuando entendemos que todo pretendido orden se anida finalmente en relaciones de contingencia, entendemos entonces que la crisis nunca será externa al orden, sino surtida desde sus más elementales construcciones. Cuando la institucionalidad no puede ya contener un lenguaje contradictor de sus principios, el orden se ve forzado a desplazar sus sentidos de forma que la diferencia entre adentro y afuera, en la medida en que se visibiliza, a la vez se elimina.

Claramente la Constitución es dinámica, en el sentido de que es abierta. El marginado por el arreglo institucional es el poder constituyente. El pluralismo y el multiculturalismo se traicionan a

sí mismos sosteniendo la idea de que la Constitución es sistemática pero a la vez incluyente exnihilo. Si la Constitución demarca un sistema cerrado es necesariamente excluyente, si es totalmente incluyente, implica que el sistema no puede ser cerrado desde la institucionalidad existente. Querría decir que no hay contradicción interna y que el afuera no existe, tratando entonces la contradicción interna y la oposición externa como antiéticas por razón de errores intrasistémicos.

Por otro lado, el antagonismo evita que lo social se cierre sobre sí mismo como completitud, es el trauma, la grieta que impide la estructuración social. Es *lo real* no simbolizado que mantiene el campo abierto a lo discursivo y al surgimiento de nuevos sujetos políticos.¹⁵² La hegemonía, como visibilización de la contingencia y creación de un nuevo lenguaje político, solo es posible entonces en condiciones de antagonismo; la contradicción alojada entre la articulación crea crisis. El cambio sucede dentro de un horizonte preexistente de condiciones, pero ocurre de manera impredecible; la articulación es la condición ontológica de la hegemonía.

21. De la mutación popular al populismo: el pueblo se hace carne

Para Laclau, la política, toda política, proviene de una construcción contingente del vínculo social, a partir de la concentración en un significativo vacío (lugar de la hegemonía), externo al sistema, que deviene de una cadena de equivalencias formadas por demandas. La demanda es la unidad básica del análisis social de Laclau y el lugar donde aparece el “pueblo”.¹⁵³

De acuerdo con Laclau, toda demanda comienza con una petición, que simplemente implica una relación entre una población determinada ante una agencia determinada y por un

152 Véase Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, 1985.

153 Véase Ernesto Laclau, 2005.

tema específico (vivienda, transporte etc. Por ejemplo, la petición de ampliar rutas de un sistema urbano de transporte, la petición de que el gobierno desista de un proyecto de ley que privatiza la educación pública). Esta relación unidimensional no tendría ningún valor político verdadero pues simplemente se resolvería dentro de un espacio cerrado y existente de transacciones (la ampliación de rutas, el desistimiento gubernamental). Lo que nos importa es cómo y cuándo esa petición se convierte en una reclamación; la mutación de una petición a una reclamación ya anuncia otra lógica distinta en la que el punto crucial es el surgimiento de la lógica de equivalencias (se percibe aquí que la petición tiene un enlazamiento íntimo con otras peticiones, concomitante al sistema deficiente de transporte está la negligencia oficial a los servicios públicos a las poblaciones más pobres que tiene que ver con el sacrificio de las zonas deprimidas para satisfacer intereses corporativos que, a su vez, se confunden con los intereses de las clases dirigentes. El movimiento estudiantil se da cuenta y asume que el proyecto de ley es solo una pieza dentro de un engranaje más amplio de injusticia social dirigida no sólo contra los estudiantes, sino contra los pobres, los disidentes, los desplazados). Cuando la petición singular no ha sido satisfecha comienza una expansión de la demanda singular y su conexión con otro tipo de demandas (en el ejemplo la unión entre los usuarios del transporte público y el movimiento estudiantil). Como balas de mercurio, se unen para crear una realidad que ya no puede confrontarse unilateralmente ante una autoridad definida.

Entendemos por relación heterogénea la que existe entre elementos que no pertenecen al mismo espacio representacional.¹⁵⁴ El sistema de equivalencias difiere del de diferencias en el mismo sentido que la homogeneidad difiere de la heterogeneidad. Incluso el lenguaje es un sistema de diferencias que supone homogeneidad, pues la identidad de cada elemento requiere ser diferenciado de los

154 Véase Ernesto Laclau, 2006.

otros, que, a la vez le dan sentido. La heterogeneidad existe cuando una serie de elementos crean una aporía de tal magnitud que el sistema totalizador no los puede inscribir a partir de sus principios estructurales.

El concepto de “articulación” impone el índice de toda inestabilidad cognitiva y la inaccesibilidad del aparato social, pero precluye además cualquier forma de determinismo social y reduce el método interpretativo al de la indeterminación social (al juntar los puntos diseminados los estudiantes se dan cuenta que sus reclamos particulares no son tan particulares, hacen parte de un paquete más grande, la privatización de la educación es la privatización del conocimiento y de los aparatos de incidencia social, que a su vez tiene todo que ver con los mecanismos de privatización de lo político en manos del capitalismo, donde el desplazamiento, la toma de tierras, la persecución al disidente y su reclamo específico son de la misma especie, obedecen a la misma lógica). El significante establece la relación de mediación entre la precariedad de *lo real* y la autoidentidad de lo simbólico. Precisamente, la irreductibilidad de *lo real* a lo simbólico constituye la categoría de pueblo, el pueblo aparece entonces cuando lo jurídico no puede inscribir dentro de sus reglas habituales y con un lenguaje preestablecido el trauma acaecido por la manifestación de lo popular que arrasa con el lenguaje y exige la invención de uno nuevo, el pueblo con la atomización de sus demandas es *lo real*, lo irrepresentable, lo no-simbolizable que rompe el espacio simbólico creando uno nuevo.

Cuando las demandas no superan el umbral de meras peticiones, tenemos un acuerdo altamente institucionalizado que permite la cooptación y pacificación de lo político que desarma el dispositivo del resto de las demandas. En este caso la institucionalidad no necesita mover una sola palanca de su aparato para sofocar los movimientos (en el ejemplo que venimos manejando, el movimiento estudiantil colombiano solamente ha llegado, hasta ahora, a un estado de articulación de peticiones y allí se ha detenido, es decir ha fracasado en devenir en un momento popular). Ahora, cuando se

cruza ese umbral y las peticiones se transforman en reclamaciones, estamos en la presencia de una producción política semipopular que ya perturba el orden institucional de tal manera que este debe acomodarse de manera completamente nueva para contender los materiales que lo exceden. Cuando las relaciones de equivalencias entre una pluralidad de las demandas traspasan la reclamación y se unifican en torno a una idea central en contra del orden establecido, estamos en presencia de “el pueblo” como un actor histórico universal.

Las demandas constituyen una cadena cuya equivalencia inestable requiere la unión simbólica: homogeneización a partir de un significante vacío como pasaje hacia el acto, o la constitución de algo plenamente nuevo. La construcción de identidades sociales solo es posible si las relaciones equivalentes se establecen entre elementos heterogéneos y si la dimensión hegemónica de nominar se realza. La función del antagonismo es entonces crear la posibilidad de una apertura de los elementos estables de articulación y la creación de la hegemonía, la hegemonía es la necesidad de un punto nodal insobornable que levante el velo de invisibilidad y que congregue una cadena de demandas políticas heterogéneas dentro del vocablo de una que las encarna.

En esa cadena de equivalencias de exigencias heterogéneas la demanda se va formando en una transformación del lenguaje, de un lenguaje particular dirigido a una autoridad identificada; se convierte en una cadena de equivalencias que homogeniza las reclamaciones con el efecto directo de borrar la línea que permite identificar la autoridad. Es en este último sentido —en la expansión de las cadenas de reclamaciones— donde discursivamente se construye al enemigo; ya su rostro habrá cambiado de una entidad singular reconocible dentro de la economía del poder instituido a una entidad que encarna la institucionalidad misma. De alguna manera,

las demandas desenmascaran lo que se oculta tras el orden pulcro de la institucionalidad y las barreras procesales del derecho se trasponen, pues ya el discurso jurídico es insuficiente para contener la cadena de demandas. A su vez, la cadena de demandas se dirige, no contra una zona específica del orden, sino contra el orden como tal. El eslabón duro y resistente de la cadena es un proceso de solidaridad entre poblaciones. Se sabe que la institucionalidad ha sido abrumada cuando no alcanza a absorber institucionalmente las demandas; allí existe el momento populista, allí está la democracia.

En criterio de Laclau, la única forma de acción social concebible son las demandas, pues el sujeto social es siempre un sujeto de carencia; siempre emerge de la asimetría entre la imposibilidad de la plenitud de la comunidad y el particularismo de su lugar de enunciación. Es esta la razón que nos permite fijar la mira en la manera como se da la inversión entre un universal vacío e imposible y un particular que comienza a encarnar su nombre; en términos lacanianos, es la elevación del objeto a la dignidad de la Cosa.¹⁵⁵

El particular que encarna el universal ya no es el mismo de las demandas originales, pues ha sido cruzado y saturado por el lenguaje de las otras demandas que simboliza. En otras palabras: ya se trata de un término proveniente de un discurso político mediante el cual se crean identidades. Pero además tiene el efecto de blindar la literalidad de las demandas originales y, al crear una sobredeterminación de sentidos, también crea un exceso que la institucionalidad ya no puede absorber sin transformarse ella misma.

Sin populismo, la lógica se torna en la de la incorporación de parte de la administración y el gobierno sobre las cosas. La visibilidad, el simple registro de la población de un movimiento estudiantil en las placas de visualización del Estado, no es suficiente. La petición de los estudiantes simplemente se puede incorporar

155 Véase Slavoj Žižek, 2001.

literalmente; sin embargo, su situación de marginales persiste hasta que haya una congregación de elementos heterogéneos, es decir hasta cuando en el grano de la demanda se incorporen demandas heterogéneas tales como remedios al desplazamiento forzado, al hambre; es esa suma a la que llamamos pueblo, y es este tipo de universalización es lo que compone el concepto de “hegemonía”.

Laclau adopta la figura lacaniana del *caput mortuum*¹⁵⁶ el residuo en el tubo de ensayo, una presencia no histórica de la cual depende la historia misma. Por ello, en un sistema de representaciones, el pueblo surge ante la institucionalidad como un ejemplo típico de azar, cuya definición clásica es: la intersección de series causales independientes, lo aleatorio, en oposición al determinismo, que denota la independencia del pasado y del futuro. El brote popular, como ruptura, sucede cuando un acto resulta incoherente con la lógica de su representación, de manera que no puede ser inscrito dentro del marco positivo de la realidad institucional. Esto es lo que la formación popular representa para el orden instituido un exceso que no puede ser reconducido a un campo interno de análisis, por tanto, crea la necesidad de una reestructuración de la realidad misma.

22. La crisis constitucional

Dentro de este análisis, una crisis constitucional implica que la estructura del lenguaje, del marco, del modelo, simplemente se deshace; la objetividad cesa y nada tiene una expresión concreta por fuera de la colisión entre marginados e incluidos. Por tanto, la aporía constitucional es su propia síntesis y la crisis constitucional es la apertura a la libertad de formaciones de sentidos políticos diversos. Evidentemente, el pueblo se apropia de la Constitución y de sus significantes vacíos en una permanente dialéctica en la que interviene horizontalmente con los poderes constituidos. Esto no quiere decir que renuncie tácitamente al poder original, que no

156 Véase Jacques Lacan, 1994.

solo resurge en el momento de crisis constitucional, sino que más precisamente “es” la crisis constitucional.

En una crisis constitucional las regulaciones y estructuras son reflexivas, es decir, no siguen la lógica del discurso convencional, sino que forman la propia suya como término completo de su expresión. El poder constituyente es pura autorreferencia, pura representación de sí misma, pura carencia de intermediación con un marco superior de limitaciones lingüísticas.

De alguna manera la exclusión constitutiva de la institucionalidad libera, pues les permite a los marginados perseguir historias paralelas e inconmensurables, que definitivamente no pueden reducirse al espacio de representación institucional. El marginado es considerado como tal por la institución después del gesto de exclusión donde se elabora el campo interno/externo. El marginal es el enemigo en el momento de exclusión y por tanto todas sus características están definidas desde ese adentro. Sin embargo, una vez se rompe el cordón umbilical entre institución y marginado, ruptura que es necesaria como diferencia sustancial que determina el mismo espacio de institucionalidad, el marginado vive una historia particular con un lenguaje externo a la institución. Tenemos entonces, primero, un desplazamiento que configura la frontera amigo/enemigo; segundo, la exclusión del enemigo como esa porción que no cabe en la institucionalidad, pero que tiene que inscribirse dentro de ella, pues implica la necesidad de reconocimiento a partir del *otro* en total antagonismo. A partir de ese punto de separación el enemigo se divide en dos: la imagen que persiste dentro del lenguaje institucionalizado que es conmensurable al sistema y el marginado que comienza a habitar su propio espacio como tal, por ende, crea un lenguaje inconmensurable al sistema. El mejor ejemplo es la imagen que uno retiene de un ser querido que regresa de un largo viaje; uno se aferra a su imagen del momento de partida, mientras la persona conquista un espacio intransferible, hasta que el encuentro traumático impone la necesidad de rescribir el lenguaje descriptivo

propio, pues ya todo escapa a la determinación dialéctica: en un lado está el fantasma que siguió su camino, en el otro, nuestra inscripción falsa.

La exclusión libera al tiempo que perturba profundamente la idea de coherencia interna del sistema que excluye. Como sostiene Laclau, los “pueblos sin historia” de Hegel rompen el equilibrio de la historia racional con su contingencia, con el hecho de ser un residuo dialéctico que nunca encaja correctamente dentro de la historia y así tiñe de contingencia el proceso dialéctico y su supuesta perfección.

El mero hecho de que el “marginado” sea un producto fabricado dentro de los planos de dicha lógica, hace que cualquier tipo de cerramiento del espacio político sea simplemente imposible. El desplazado es creado en la fábrica institucional. Cuando el desplazado retorna con su lenguaje transgresor que altera y hasta mutila el arreglo sistemático, no puede volver a replegarse dentro de su lógica, pues ya la variación, el elemento oscuro, amenazante, está ya implícito. Así, el mero hecho de que el sistema mantenga una relación contingente con un “afuera” que sea constitutivo de su propia interioridad implica, en últimas, que el sistema es contingente.

En este sentido Laclau afirma que los antagonismos sociales no son relaciones objetivas, sino los límites mismos de la objetividad (2006). Lo jurídico no puede ser entonces un orden plenamente objetivo, pues depende, para su sentido último, de una relación contingente. No existe un solo modelo previo, un campo unificado y concreto de donde brote lo jurídico; el afuera se convierte en un elemento radical que no puede ser domesticado al interior del lenguaje, no puede ser simbolizado. De manera que tenemos, primero, que reconocer que un sistema no puede provenir de sí mismo, de una autocreación; segundo, que la creación del adentro depende de una relación contingente de exclusión; y tercero, que la paradoja yace en el centro del lenguaje. Sin contingencia no hay

identidad; sin identidad no hay pretensión sistemática.

La conclusión es entonces que en las formaciones políticas no existe un punto de centralidad que condicione la aplicación de unas reglas, procedimientos o lenguajes determinados. La heterogeneidad invade cuando la Constitución como punto de captura de las equivalencias no logra resolver las reclamaciones, creando una crisis que hace surgir lo popular en contra de la institucionalidad creada en la Constitución.

Si la creación de lo popular se diese exclusivamente al interior del sistema institucional, su lógica se limitaría a una simple oposición al poder constituido en una relación netamente homogénea, cosa que logra perfectamente la judicialización de los conflictos aplanados por sentencias de tribunales constitucionales que simplemente no están armados como dispositivos para abrir la institucionalidad, sino, todo lo contrario para cerrarla. Precisamente porque lo popular no se agota en la respuesta estatal, en la medida en que estamos habitando planos heterogéneos; quiere decir que lo popular supera el mero fin de las respuestas programadas del poder. Sabemos que estamos ante el pueblo, pues sus manifestaciones resisten cualquier tipo de integración simbólica. El hecho de que la objetividad colapse ante el antagonismo implica la presencia del pueblo.

El derecho como fórmula interna de solución de conflictos es capaz de guiar procesos dentro de su racionalidad interna; sin embargo, se agota cuando el reto es de tal intensidad que existe un avasallamiento de demandas que deslíen su poder de acolchado, es decir, cuando estamos ante el conflicto. El antagonismo no es interno a la relación, sino entre el sistema y la forma como se constituyen los agentes por fuera de este. La causa del antagonismo es precisamente que el agente social no encuentra identidad dentro del sistema, pues precisamente este se construye a partir de tal ne-

gación. Por tanto, la consecuencia directa del antagonismo es que el agente social invista ciertos objetos y palabras con los rasgos de identidad que impiden su identidad completa.

La crisis constitucional en su primera etapa es una discusión interna a la Constitución cuando se eleva a una demanda y surge el sujeto popular; la discusión trasciende la misma Constitución como condición de redefinición del texto constitucional.

El acto individual de convocatoria a lo popular-colectivo no tiene sentido hasta que el colectivo llene ese espacio de convocatoria y lo complete. Una simple convocatoria no es más que palabras desperdigadas en el viento. El acto constituyente está en la respuesta, está en la solución de problemas argumentativos acerca de la legitimidad del convocante, o del discurso. Todo ello se resuelve específicamente en la obra del constituyente, que se apodera del discurso dándole otra forma, su propia forma. El cambio constitucional solo se legitima si su autor crea ese cambio, el cual solo es posible si las condiciones previas del orden son contradichas y una crisis se devela. La crisis causa una reapropiación de la Constitución y una necesidad del orden establecido de interpretarla a partir de la crisis; así, los modelos inconmensurables causan una fricción en los límites de ambas realidades donde nada queda como era.

Por eso, quienes sostienen que los actos colectivos son imposibles no están hablando de una Constitución democrática.

23. ¿Qué es el pueblo? La democracia es la única forma de lo político

La diferencia radical y determinante entre la democracia y cualquier otro sistema de atribución y designación del poder es que en la democracia el sujeto está marcado por una división trascen-

dental y única; el presupuesto de la democracia es que el sujeto político es tanto gobernante como gobernado. El sujeto en la democracia forma parte tanto de la decisión de gobernar como sobre quien recae la obligación de observar la norma de conducta. No existe sujeto previo a la política; la política, como antagonismo, es el lugar donde se asoma y se crea el sujeto, es la relación política interna entre sujetos el momento de inicio de la política.¹⁵⁷ Exclusivamente en la democracia, gobernar (*archein*) y ser gobernado (*archestai*) recaen sobre el mismo sujeto. Es la interjección entre estos dos términos contradictorios lo que da forma y textura al sujeto, la democracia desaparece en un soplo cuando esta relación es desechada y el *archein* es sustituido por una entidad teórica como el Estado de derecho o una práctica como el Estado de opinión.

Mientras que en la oligarquía, la aristocracia o el absolutismo los sujetos políticos se definen desde el lugar de enunciación de quien gobierna, la subjetividad en la democracia está atrapada en esta relación múltiple y compleja. La democracia es precisamente la ruptura de la lógica de la enunciación de arriba abajo o jerárquica. *Demos-arche* es la paradoja de la conjunción no presente en *oliga-archia*.

Mientras que en los primeros tipos de distribución del poder político, quien gobierna define la posición y situación de los sujetos gobernados, en la democracia, como lo explica el filósofo francés Jacques Ranciere,¹⁵⁸ el sujeto se define a sí mismo a partir de su lugar central en la actividad política. La democracia no solo es el rompimiento de la lógica de separación absoluta entre gobernante y gobernado, sino que es la ruptura de la idea según la cual todo tipo de distribución de poder significa un modelo preexistente; en otras palabras: que existe una disposición previa o requerimiento para poder gobernar.

157 Véase Jacques Ranciere, 2001.

158 Véase Jacques Ranciere, 2001.

La democracia es precisamente la anulación de las condiciones para gobernar; es el gobierno de aquellos que carecen de cualidades o disposiciones para gobernar. Lo propuesto por la ortodoxia liberal es precisamente el regreso de las condiciones. El populacho no puede gobernar; necesitamos unos amos, sabios que nos digan desde su infalibilidad ilustrada cómo ser, cómo actuar y quiénes somos.

Mientras que las otras formas de distribución del poder político dependen para su existencia en cómo llenar el lugar vacío de las cualificaciones “de los sabios sobre los ignorantes, de los ricos sobre los pobres, de los poderosos sobre los débiles” respondiendo todas ellas según la tradición platónica a una distribución natural de las diferencias —que ya vienen establecidas por un marco universal y necesario— la democracia perfora dicha lógica, pues implica la especie faltante de cualificaciones para gobernar. El sujeto político esencial es precisamente el que carece de cualidades para el *archein*.¹⁵⁹

El pueblo es precisamente esa parte, el faltante de las cualificaciones naturales, y por tanto solo la democracia puede entenderse como política, pues mientras en la oligarquía o en la aristocracia el antagonismo ya fue definido por características naturales y lo que sigue es simplemente la adecuación natural del modelo a la realidad, la democracia es el lugar mismo donde el antagonismo no se ha resuelto, es una acción excepcional y constitutiva del sujeto.

Pero es precisamente esa falta de cualificación la que se convierte en el único requisito para ejercer la democracia y constituir entonces la categoría de pueblo.

El pueblo no es una categoría definida formal y previamente, y menos una categoría sujeta a la definición de poderes constituidos

159 *Ibid.*

por él mismo. Se trata de un concepto flotante y variable: los excluidos de la economía formal, los cuatro millones de desplazados en Colombia, los marginados, son el pueblo.

Lo común a la democracia es, por tanto, que no hay otra construcción de la comunidad que no parta del requisito de no estar calificado para gobernar según las fórmulas naturales de fuerza, sabiduría o riqueza. La democracia revierte la lógica del *arche* como categoría que antecede la política como fórmula de organización social. La conclusión de Ranciere es entonces que el *demos* designa precisamente la categoría de personas que no son tenidas en cuenta en las otras formas de gobierno; el residuo que las excluye de cualquier tipo de inclusión; los que son invisibles e inaudibles para los gobernantes; los que no caben en los códigos férreos del derecho y su distribución de intereses y deseos. El que habla cuando se supone debe callar, el que se moviliza cuando se supone se debe quedar quieto. Ranciere¹⁶⁰ nos advierte que “estas expresiones no deben ser interpretadas en su sentido más populista sino en su sentido estructural”. La mayoría siempre es la totalidad menos uno; ese menos uno es la grieta, el vacío, el excedente que divide a la comunidad de la suma de las partes sociales. Es el desafío sobre la homogeneidad y el consenso social basado en la simple distribución de competencias e intereses.

Le compte des incompes, que forma el *demos* de democracia, no puede entenderse como un simple agregado aritmético de voluntades verificable en planillas o encuestas, o la suma identificable de una comunidad. La mayoría está a años luz de distancia del concepto de pueblo.

El pueblo no puede ser invocado desde lo jurídico por la institucionalidad; ello sería contradictorio. El *demos* está precisamente fuera del debate comunicacional de la Constitución; la política se

160 *Ibid.*

concentra en la lucha por los sentidos jurídicos y específicamente en los constitucionales.

Es aquí donde es revelador introducir la diferencia hecha por Alain Badiou¹⁶¹ entre *la política* y *lo político*, o la creada por Jacques Ranciere entre *política* y *policía*.¹⁶²

La política es el orden institucionalizado donde transcurre la negociación entre los incluidos institucionalmente, según claves procesales precisas del lenguaje político ancladas a las reglas del derecho. En palabras de Costas Douzinas:¹⁶³ “La política organiza las prácticas e instituciones mediante las cuales el orden es creado” que pretende neutralizar el conflicto y el antagonismo y llevarlo a la solución instantánea de los procesos institucionales; mientras que *lo político* es el espacio donde el antagonismo y el conflicto crean los sentidos sociales.

La política garantiza la armonía de lo establecido institucionalmente y se refiere a las reglas de juego que permiten distribuir beneficios, recompensas y posiciones dentro de un acuerdo social ya establecido; va desde las normas constitucionales escritas (la conformación de quórum deliberativos en el Legislativo) hasta normas implícitas a dicho balance del poder (cuotas de partidos dentro de la administración pública). Según *la política*, lo fundamental es el mantenimiento del orden dado y la defensa controlada de los discursos que satisfagan un estándar establecido por el statu quo; se trata de regular el conflicto dentro de una zona de demarcación jurídica que lo reduzca a reclamaciones institucionalmente ordenadas. Lo político es el conflicto en su forma más primigenia; es el exceso o residuo que las sociedades institucionalmente articuladas no pueden contener.

161 Véase Alain Badiou, 2003.

162 Véase Jacques Ranciere, 2006.

163 Véase Costas Douzinas, 2008.

Lo político se expresa como retorno de lo reprimido, de todo aquello que quedó por fuera de la zona de demarcación institucional, cuando el invisible hace visible su herida, cuando reclama su inclusión dentro de lo establecido, cuando reta de frente el orden como excluyente. Lo político precede el lenguaje jurídico, pues es en Lo político donde se genera todo lenguaje. La política es la adecuación del lenguaje a las formas que el mismo lenguaje creó.

La política es la acomodación o asignación dentro de grupos de interés bien definidos en la institucionalidad; es una división de lo sensible cuyo presupuesto es la homogeneidad de los sujetos participantes y la ausencia de vacíos que determina quién está incluido y cómo está incluido. La fuerza de *lo político* consiste en transformar esta lógica visibilizando o haciendo sensible esa parte de ninguna parte; una intervención decidida y transgresora sobre la armonía que sostiene el aparato de creencias y acciones del orden establecido.

El fundamento de la democracia es entonces el disenso y no el consenso. Los consensos son prefabricados “[...] el disenso no es la confrontación entre intereses y opiniones, sino la manifestación de la distancia que existe entre lo sensible y su enunciación”¹⁶⁴ que hace colisionar los mundos, el mundo ordenado de los procesos políticos con los objetos o sujetos arcaicos y aplastados de los regímenes políticos. Es la lucha de los desplazados que intentan visibilizarse en el parque Tercer Milenio de Bogotá, cuando la respuesta de *la política* es el afán de la recuperación del espacio público y entonces los “oculta” con mallas verdes que los devuelve al lugar de ninguna parte. En últimas, la democracia se trata de un discurso pronunciado desde un lugar donde no se pueden pronunciar los discursos, por un sujeto que no se supone que deba pronunciarse.

Como conclusión, si hemos de tomar la democracia seriamente, cada teoría legal debe derivar en una teoría y práctica política, y

164 Véase Jacques Ranciere, 2001.

debe incorporar al menos ocho características que definen la democracia: 1) restaurar el conflicto como el orden del ser de lo político; 2) aceptar la imposibilidad de síntesis entre poder constituyente y poder constituido que deriva en; 3) entender plenamente la paradoja alojada en todo sistema normativo que afirma su propia identidad mediante una serie de exclusiones y de conformación de sentidos que crean un “adentro” en permanente dependencia con un “afuera” que lo constituye y que solo allí podemos encontrar el poder constituyente; 4) que el momento aparición del pueblo consiste en una conquista del lugar hegemónico de un universal que hasta hoy ha sido capturado por entidades falsas de lo democrático; 5) entender el lugar dislocado y muchas veces lacayo del derecho constitucional y las relaciones simbióticas entre modernidad y colonialidad que lo determinan; 6) la democracia hace parte del derecho sin que el derecho pueda capturarla plenamente, el derecho lejos de definir la democracia es su producto alterno y dependiente, si esto no es cierto, es decir si el derecho define la democracia y por ende el poder constituido al constituyente, el derecho recibe el nombre de tiranía, absolutismo, oligarquía, aristocracia o totalitarismo pero jamás democracia; 7) que la democracia es precisamente la anulación de las condiciones para gobernar, y; 8) que la democracia es la única y auténtica forma de lo político, pues ofrece el poder como medio para rescindir el poder mismo.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. “Democracy in what state? *Democracy in what state?* University of Columbia Press, New York, 2011.
- Badiou, Alain. *Infinite Thought: Truth and the return to Philosophy*. Continuum, London, 2003.
- _____. “The democratic emblem”. *Democracy in what state?* University of Columbia Press, New York, 2011.
- Bermudez, Juan Pablo. Tesis doctoral, Universidad de Lovaina. Inédita, 2012.
- Brown, Wendy. “We are all democrats now”. *Democracy in what state?* New York, Columbia University Press, 2011.
- _____. *Walled states, waning sovereignty*. MIT Press, Cambridge, MS., 2010.
- Castro Gómez, Santiago. *La hybris del punto cero*. Bogotá, Editorial Universidad Javeriana, 2005.
- Chatterjee, Partha. *Reflections on popular politics in most of the world*. New York, Columbia University Press, 2006.
- Christodoulidis, Emilios. “Against Substitution: the Constitutional thinking of Dissensus”. *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*. Oxford UK, Loughlin and Walker, eds. Oxford University Press, 2007.
- _____. “Constitutional irresolution: law and the framing of civil society”. *European Law Journal*, 2003.
- Cornell, Drucilla & Panfilio Kenneth. *Symbolic forms for a new humanity*. Oxford UK, Oxford University Press, 2010.

- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 1989.
- _____. *Spectres of Marx*. London, Routledge, 1994.
- Douzinas, Costas. “Las paradojas de los derechos humanos”. *Tendencias del Derecho en el siglo XXI*. Bogotá Pontificia Universidad Javeriana & Ed Temis, 2010.
- _____. *El fin de los derechos humanos*. Bogotá, Legis, 2008.
- Feyerabend, Paul. *Contra el método*. Madrid, Ed. Técnos, 1992.
- _____. *Por qué no Platón*. Madrid, Tecnos, 2009.
- García Linera, Álvaro. “Empate catastrófico y punto de bifurcación”. *Crítica y emancipación. Revista latinoamericana de Ciencias Sociales*. (Buenos Aires) 1. 1 (jun. 2008).
- Gödel, Kurt. *Obras completas*. Madrid, Alianza Editores, 1981.
- Gordon, Lewis Ricardo. “Problematic People and Epistemic Decolonization: Toward the Postcolonial in African Political Thought”. *Not only the Master’s tools*. Philadelphia, Gordon & Gordon, ed., Temple University Press, 2005.
- _____. *Disciplinary decadence, living thought in trying times*. London, Paradigm Publishers.
- Habermas, Jürgen. *Between facts and norms, contributions to a discourse, theory of law and democracy*. Cambridge MS, MIT Press, 1998.
- _____. “Three normative models of democracy”. *Contesting the boundaries of the political*. Seyla Benhabib, ed. Princeton NJ, Princeton University Press, 1996a.
- _____. “Struggles of recognition in the democratic state”. *Multiculturalism: Examining the politics of recognition*. Princeton NJ, Princeton University Press, 1996b.
- _____. Reconciliation through the public use of reason: Remarks on John Rawls’s political liberalism”. *Journal of Philosophy* 92, 1995.
- Hart, Michael & Negri, Antonio. *Imperio*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2005.

- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. Buenos Aires, Eudeba, 1965.
- Kuhn, Thomas. *Estructura de las revoluciones científicas*. México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Lacan, Jacques. *The ethics of psychoanalysis*. Londres, Routledge, 1994.
- _____. *El seminario: los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Paidós, 2004.
- Laclau, Ernesto. “Why constructing a ‘people’ is the main task of radical politics”. *Critical Inquiry*, vol. 32, núm. 4, University of Chicago, 2006.
- _____. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lefort, Claude. “Democracy and political theory”. Cambridge, Polity 11, 1988.
- Legendre, Pierre. *Dominium Mundi, el Imperio del management*. Buenos Aires, Nómadas, 2008.
- Lindahl, Hans. “Constituent power and reflexive identity: Towards an ontology of collective selfhood”. *The Paradox of Constitutionalism*, ed. Walker & Mcloughlin. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- _____. “Recognition as domination”. *Europe’s Constitutional Mosaic*. Eds. N. Walker, S. Tierney and J. Shaw. Oxford, Hart Publishers.
- Lins-Ribero, Gustavo & Escobar, Arturo, eds. *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias de sistemas de poder*. Popayán, Ed Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research y Envión Editores, 2008.
- Maldonado-Torres, Nelson. “On the coloniality of being”. *Cultural studies*, vol. 30. London, Routledge, 2007.
- Marion, J. B. *Dinámica clásica de las partículas y sistemas*. University of Maryland, 1998.

- Mignolo, Walter. *Cosmopolis: el trasfondo de la Modernidad*. Barcelona, Península, 2001.
- Mouffe, Chantal. *The democratic paradox*. Verso, London, 2000.
- Mouffe, Chantal & Laclau, Ernesto. *Hegemony and Socialist Strategy*. London, Verso, 1985.
- Nancy, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford, Stanford University Press, 2000.
- Negri, Antonio. *Insurgencias*. Minneapolis, University of Minnesota press, 1999.
- Quijano, Aníbal. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas, Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001.
- Ranciere, Jacques. *Odio a la democracia*. Buenos Aires, Nómadas, 2006.
- _____. *Ten theses on politics*. Baltimore, John Hopkins University Press, 2001.
- Said, Edward. *Orientalism*. Nueva York, Vintage Books, 1978.
- Sanín, Ricardo. *Teoría crítica constitucional: Rescatando la democracia del liberalismo*. Bogotá, Buenos Aires, Javeriana, Ibañez, Depalma, 2009.
- Santos, Boaventura de Sousa. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz, Plural Editores, 2010a.
- _____. *Para descolonizar occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, Clacso, 2010b.
- _____. *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. Londres, Verso.
- Schmitt, Carl, 2005. *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: el defensor de la Constitución versus quién debe ser el defensor de la Constitución*. Madrid, Tecnos, 2009.
- _____. *Crisis of parliamentary Democracy*. Cambridge, MIT Press, 1991.
- _____. *Political theology*. Cambridge, MIT Press, 1988.

- Sen, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge MS, The Belknap Press, Harvard University Press, 2009.
- Spivak, Gayatri. *Marxism and the interpretation of culture*. London, McMillan, 1998.
- Tlostanova, Madina & Mignolo, Walter. "Global coloniality and the decolonial option". *Kult 6, Special edition*. Roskilde University, 2009.
- Vidal López, Roberto. *Derecho y democracia en Colombia: las luchas históricas por la inclusión dentro de la comunidad política*. Bogotá, Revista Javeriana, núm. 762, t. 146, marzo 2010.
- Wall, Illan. *Human rights and constituent power, without model or warranty*. London, Routledge, 2012.
- Wallerstein, Immanuel. *El moderno sistema mundial*. Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1999.
- Walsh, Catherine, Freya, Schiwy & Castro-Gómez, Santiago. eds. "Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad de poder". *Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya-Yala, 2003.
- Wynter, Sylvia. "Tras el Hombre, su última Palabra: sobre el posmodernismo, *les damnés* y el principio sociogénico". *Nuevo Texto Crítico*, vol. IV, num.7, primer semestre, 1991.
- Zizek, Slavoj. *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Editorial Paidós, 2001.
- . "The People and beyond, Slavoj Zizek & Ricardo Sanín (entrevista)". *Critical Legal Thinking*. Londres, octubre 2009. Internet. www.criticallegalthinking.com.

ISBN 978-9942-07-281-8



9 789942 072818

www.corteconstitucional.gob.ec

