

Poder constituyente y democracia en América Latina*

ÁNGELA MILENA NIÑO CASTRO**

Episodios recientes de la vida política de las naciones latinoamericanas hacen volver la mirada a las innumerables tensiones que enfrenta la democracia, una de ellas, el sentido y lugar del *demos*. En efecto, el surgimiento de populismo de izquierda y de derecha, las discusiones sobre la destitución de funcionarios elegidos por voto popular y, para referirnos a nuestra propia casa, el debate en torno al *plebiscito por la paz*, agitan la controversia sobre si hoy padecemos de un exceso o de un déficit de democracia.

Por supuesto, la pregunta por la democracia es tan antigua como la filosofía misma y, sin embargo, la democracia actual nos presenta un panorama inédito: robustos mecanismos de participación ciudadana aparejados con gobiernos dictatoriales, multiplicación de manifestaciones

* El presente artículo es resultado del proyecto de investigación “Políticas del reconocimiento en América Latina” del grupo de investigación Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina-Fray Bartolomé de Las Casas. El proyecto fue avalado y financiado por la Facultad de Filosofía y Letras.

** Licenciada en Filosofía y lengua Castellana, Universidad Santo Tomás. Magister en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Doctoranda en Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

ciudadanas ondeando banderas antidemocráticas, estados corporativizados con aparentes ciudadanías libres y equitativas. Al parecer ninguna otra época como la nuestra, ha afirmado tan vigorosamente el valor de la democracia, mas ninguna otra ha estado marcada tan profundamente por una apatía y pesimismo crecientes sobre sus verdaderos alcances.

El presente capítulo plantea algunas de las conclusiones de la investigación “Poli-éticas del reconocimiento en América Latina”, de la Línea en Filosofía ética, política y del derecho en América Latina, del grupo de investigación Estudios en pensamiento filosófico en Colombia y América Latina -Fray Bartolomé de Las Casas-, en cuyo marco se exploraron ampliamente las relaciones entre justicia, reconocimiento y democracia en el contexto latinoamericano, en particular, la investigación abordó la cuestión sobre las posibilidades y condiciones de la democracia en América Latina.

En este escrito se propone justamente que una de las condiciones ineludibles para superar las estrecheces de los modelos democráticos meramente electorales, formales y burocratizados, es repensar el lugar y sentido de la figura del pueblo o, en otras palabras, repensar el sentido del poder constituyente (Loughlin, 2014).

Como es bien sabido, la democracia en su formulación más elemental se refiere al gobierno del pueblo. El *demos* o *pueblo* es para la democracia tanto la fuente del poder como la instancia última de legitimación de todo ejercicio de poder. Paradójicamente, con el afianzamiento y transcurrir de la democracia liberal, el *demos* fue sufriendo un paulatino ocultamiento o disolución en el poder constituido, con el indeseable efecto de relegarlo a un lugar de mera refrendación o vigilancia de las decisiones del gobierno (Kalyvas, 2005).

Hoy se reclama la distinción y prioridad del poder constituyente del pueblo sobre el poder constituido de las instituciones, o en otras palabras, se demanda una radicalización de la democracia (Negri, 1994) ¿En qué consiste el giro radical de la democracia? ¿Quién o qué es el pueblo y cuál es su forma de poder? ¿Cuál es la relación del poder constituyente del pueblo con el poder constituido de las instituciones? En lo que sigue se exploran someramente estos interrogantes a través de una alternativa teórica especialmente significativa en el pensamiento

político contemporáneo, se trata de la concepción del poder constituyente como potenciación del poder comunicativo de los ciudadanos.

Al hilo de la lectura de Habermas y Arendt se mostrará, en un primer momento, que el poder constituyente del pueblo consiste en un poder comunicativo y deliberante capaz de influir y regular el ejercicio público y administrativo del poder. En un segundo, se mostrarán las limitaciones de la concepción deliberativa del poder constituyente desde la línea crítica de la *democracia radical* que encuentra entre sus más denotados proponentes a Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. En aras de la claridad de la exposición reservaré el nombre de democracia radical para la propuesta de estos dos últimos autores, aunque es importante aclarar que también la propuesta habermasiana implica una radicalización de la democracia, como se mencionó líneas atrás.

Poder constituyente como poder comunicativo

Según Arendt (2005) nuestra tradición de pensamiento político ha privilegiado dos modos de entender la naturaleza del poder: como una relación de mando-obediencia o como una relación de apoyo-consentimiento. Bajo la primera concepción, el poder aparece como un ejercicio de dominación de una voluntad sobre otra. Así, algo o alguien, constituye un poder en tanto tiene eficacia para mandar y, por tanto, para ser obedecido.

Si la eficacia de la dominación es la esencia del poder, la violencia tendrá que ser la otra cara del poder, pues no es posible concebir la dominación eficaz sin pensar a la par en los medios e instrumentos que garanticen una sumisión absoluta. Ningún otro medio resulta tan eficaz para producir una instantánea y perfecta obediencia como el cañón de un arma. Visto así, el poder puede ser equiparado al uso organizado de la violencia.

Esta concepción del poder cuenta con un robusto elenco de pensadores; reza la famosa sentencia de Clausewitz (Arendt, 1994), “la guerra es la continuación de la política por otros medios”; en similares

términos afirma Mao-Tse-tung, “el poder surge del cañón de una pistola” (Arendt, 1994); en pareja línea encontramos la aseveración weberiana, el Estado es el monopolio de la violencia (Arendt, 1994). A esta lista tendríamos que añadir a Maquiavelo, Hobbes, Kelsen, por mencionar solo algunos de aquellos pensadores que encuentran en la violencia la manifestación más clara del poder.

Sin embargo, Arendt (1994) rescata otra tradición de pensamiento que concibe el poder en términos de consentimiento-apoyo. Es una tradición que se remonta a la *isonomía* ateniense, a la *civitas* romana y al *republicanismo* del siglo XVII. Se trata de concebir el origen del poder, no en la dominación, sino en el consentimiento de hombres y mujeres libres e iguales que actúan conjuntamente para instaurar un poder al cual se someten, entendido este sometimiento como una forma de prolongar su asentimiento.

El apoyo nunca es indiscutible y requiere que se replantee constantemente. Con ello, el poder deja de considerarse una propiedad que pueda encarnar algo o alguien; más bien, el poder aparece de la acción conjunta de los seres humanos y se desvanece una vez deja de contar con el consentimiento de los individuos.

Frente a estas dos concepciones del poder, Arendt (1994) afirma que solo la última pueda dar buena cuenta de la naturaleza del poder, pues la primera abriga una contradicción insostenible al equiparar poder y violencia. Violencia y poder son fenómenos radicalmente opuestos; señala Arendt, donde la violencia reina absolutamente, el poder encuentra su disolución. Difícilmente, violencia y poder se encuentran separados en la vida cotidiana, pero para comprender cuan opuestos son, podemos recurrir al análisis de dos fenómenos, en donde, a juicio de Arendt, se muestra la clara distinción entre uno y otro término.

Una manifestación clara de violencia es el totalitarismo en el poder. Allí, el terror produce una inmediata y efectiva sumisión; no obstante, en el totalitarismo, las armas se enfilan contra cualquier persona; incluso los jefes de hoy se convierten en víctimas mañana. El totalitarismo en el poder demuestra el efecto autoderrotante de la violencia que termina por engullir a los mismos que detentan el poder. En cambio, cuando el poder gobierna, la violencia muestra su impotencia. Aquí el ejemplo lo prestan las revoluciones; un puñado de hombres y mujeres

escasamente armados se enfrenta a la violencia organizada de un gobierno. Las revoluciones tienen éxito no por las armas, sino por el número de personas que unidas deciden irrumpir en un orden establecido e instaurar un nuevo comienzo (Arendt, 1994).

En el pensamiento arendtiano será la política el lugar por antonomasia del poder. La política es el espacio de aparición en donde cada persona desde su singularidad y su facultad para la palabra y la acción puede concertar con los otros acuerdos y modos de estar en común (Birules, 1997). De allí que si el poder es considerado acción concertada, tendrá que generarse en el espacio de la política en donde se teje la trama de nuestra vida en común.

Si bien la política como espacio de aparición no se agota en la acción comunicativa, Arendt (2009) encuentra una relación estrecha entre discurso y acción, pues será a través del discurso que se produce el entrelazamiento de perspectivas y el entendimiento intersubjetivo¹. De este modo podemos afirmar que la generación de poder pasa necesariamente por el filtro de la praxis comunicativa. En efecto, dictamina Arendt, si el poder es acción conjunta, no existe posibilidad de emprender acciones conjuntas sin un espacio compartido o común; pero este espacio, que es la política, no está dado, la política es un espacio de aparición que requiere sostenerse a través de la praxis discursiva de los participantes.

Ahora bien, en la misma línea de la concepción comunicativa del poder político de los ciudadanos, Habermas se propone mostrar que la praxis comunicativa de estos es constituyente y también reguladora

1 Sobre el particular, juzga Arendt, “La acción y el habla están íntimamente relacionados porque el acto primitivo y específicamente humano tiene que contener simultáneamente una respuesta a la pregunta que se le plantea a cada recién llegado: ¿Quién eres? Esta revelación de quién es alguien está implícita tanto en sus palabras como en sus obras (...) En cualquier caso, sin ir acompañado del habla, la acción no solo perdería su carácter revelador, sino que por la misma razón perdería su sujeto, por así decirlo; no serían los hombres actuantes sino los autómatas los que lograrían, humanamente hablando, aquello que seguiría siendo incomprensible. La acción sin palabras ya no sería una acción, porque ya no habría un actor. El hacedor de actos, únicamente es posible si al mismo tiempo es emisor de palabras”. Cfr.

del poder político. En efecto, para Habermas, el concepto de pueblo al que remiten la mayor parte de las Constituciones democráticas, más que referirse a la figura de un soberano ficticio o a una súper entidad abstracta, alude a un acto sin el cual se torna incomprensible la política, esto es, la génesis colectiva del poder político.

De modo que el poder político debe ser entendido como una práctica a través de la cual se manifiesta la autodeterminación, el autogobierno y el autoentendimiento de los ciudadanos. Lo que separa a esta práctica colectiva de cualquier otro modo de acción conjunta es precisamente que con esta acción se funda un orden político bajo el mutuo reconocimiento de la igualdad, la autonomía y la libertad de todos los participantes.

De igual manera, en esta nueva práctica los participantes reconocen deberes para consigo y para con los otros. Desde este sentido performativo del concepto del poder constituyente se comprende por qué el momento instituyente de un orden político no está clausurado definitivamente. Al contrario, los ciudadanos están llamados a recrear esta práctica constituyente o, en otras palabras, están llamados a realizar su autodeterminación, autogobierno y autoentendimiento por las vías de la comunicación intersubjetiva (Habermas, 2001).

Sin embargo, a diferencia de Arendt, Habermas apuesta por pensar el poder comunicativo de los ciudadanos tanto como fuente o generación del poder como momento del ejercicio del poder (Ferry, 2003). Al respecto señala Habermas (2000), “la adquisición y afirmación del poder político hemos de distinguirlas tanto de la dominación, del ejercicio del poder político, como de la generación del poder político” (p. 217). Por tanto, para Habermas existe una diferencia importante entre la generación del poder y la institucionalización de ese poder que faculta y otorga, en el sistema de posiciones y jerarquías, a ciertas instancias del poder legítimo para tomar decisiones vinculantes y obligatorias (Bolderas, 2001, p. 67). A juicio de Habermas, con el concepto arendtiano de poder comunicativo “(...) Solo aprehendemos el surgimiento o aparición de poder político, no el empleo administrativo del poder ya constituido, es decir, el proceso del ejercicio del poder” (1998, p. 216).

En plena justicia con Arendt, considero que la autora sí reconoce la distinción entre el poder comunicativo y su necesaria remisión al poder ya constituido de las instituciones. Para Arendt, el poder comunicativo es la fuente de legitimidad de las instituciones que son responsables de materializar las decisiones vinculantes, al respecto afirma: “Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder, se petrifican y decaen tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de apoyarlas” (2005, p. 56).

Sin embargo, Habermas no solo reclama la diferenciación, sino que su crítica apunta más bien al vínculo o relación que sostiene el poder comunicativo con el poder político. Si el poder comunicativo es la fuente de generación del poder y a su vez el poder se institucionaliza para que las decisiones colectivas, además de vinculantes, adquieran el rango de obligatorias, es ineludible cuestionarse sobre el modo como ingresa el poder comunicativo de los ciudadanos a las instituciones; sobre la manera como el poder comunicativo conserva su potencial para domesticar el poder político y regular el poder administrativo.

Desde la lectura habermasiana de Arendt, parece que la autora concede al entendimiento intersubjetivo y a la práctica discursiva, la capacidad de sostener la permanente relación entre poder comunicativo y poder político. Para Arendt, las estructuras del entendimiento intersubjetivo mediado discursivamente son el trasfondo de la integración social y de la coordinación de la acción social. En otras palabras, en el ejercicio de la libertad comunicativa de los ciudadanos, en su mutuo intercambio de aceptación y disenso de convicciones y razones, encuentran los ciudadanos decisiones y motivos vinculantes que les permiten emprender proyectos comunes y velar por la autorregulación de las instituciones que encarnan dichas decisiones colectivas.

Para Habermas (1998) el consenso solidario de los ciudadanos es fundamental, pero resulta un lazo muy débil para asegurar la conexión entre poder comunicativo y político, especialmente en sociedades caracterizadas por el debilitamiento de los lazos sacros o metafísicos, y atravesadas por un profundo pluralismo de convicciones y formas de vida. En efecto, en las sociedades posmetafísicas y postradicionales

actuales, las garantías sacras o metafísicas que fungían como el trasfondo de las normas y de las convicciones compartidas, han desaparecido.

Como consecuencia, afirma Habermas, en las modernas sociedades se abre una brecha insalvable entre facticidad y validez; esto es, las instituciones, usos y costumbres, ya no cuentan con aquella validez cuasi natural que las dotaba al mismo tiempo de obligatoriedad fáctica y validez. Ahora las instituciones, valores y normas, sin el respaldo de un trasfondo trascendente, tienen que ganar su validez en el reconocimiento normativo intersubjetivo.

Sin duda la práctica comunicativa es la mejor candidata para convertirse en la instancia de revisión y examen crítico de las pretensiones normativas; empero, afirma Habermas, el simple intercambio de argumentos entre los ciudadanos resulta insuficiente. Se requiere de un proceso de maduración de la formación de la opinión y de la voluntad pública que se juega en la esfera política en su nivel informal de la opinión pública, pero también en el poder político.

Ahora bien, ese proceso de institucionalización de los consensos debe estar orientado por unos criterios normativos que cualifiquen las deliberaciones y a su vez permitan que todavía sea posible un reconocimiento de los ciudadanos como autores de dichos acuerdos. Precisamente, para Habermas, es en este aspecto que falla la concepción arendtiana, pues se muestra incapaz de plantear un criterio normativo para sostener la influencia del poder comunicativo sobre el poder político (2000).

En suma, Habermas, a diferencia de Arendt, señala que la conexión entre el poder comunicativo y el poder político no depende enteramente de las estructuras de entendimiento intersubjetivo que existen entre los ciudadanos en su práctica informal discursiva. Para Habermas se requiere institucionalizar la voluntad pública en las instituciones del poder político y garantizar que la voluntad pública circule continuamente en el poder político para regular efectivamente al poder administrativo.

Pero además, afirma Habermas contra Arendt, que esta pasa por desapercibido que en una sociedad en donde los trasfondos metafísicos de las convicciones comunes se han desvanecido, la autonomía privada marcada por intereses y diferentes concepciones de bien, también

debe someterse a un proceso de formación de la autodeterminación pública. Para resolver dichas tareas, Habermas propone que el mejor candidato para ello es el derecho.

La influencia del poder comunicativo en el poder político

El derecho es el *medium* donde se concilia la tensión entre autonomía privada y autonomía pública; a su vez, donde se concilian poder comunicativo, poder político y poder administrativo. La confianza habermasiana en el derecho representa un giro radical frente a la dura crítica marxista que encuentra en el derecho el instrumento más eficaz para sostener la dominación de clases y el desarrollo del capitalismo; así mismo, marca una notable distancia frente a quienes, como Benjamín, encuentran en el derecho una vena de innegable violencia (Quintana, 1996).

Por supuesto, Habermas no desconoce que el derecho pueda estar al servicio de legalizar regímenes o gobiernos ilegítimos o injustos, como tampoco niega el carácter coercitivo de las formas jurídicas. Al contrario, el punto de partida de su propuesta es la brecha que se reproduce en el derecho entre facticidad y validez; esto es, la tensión entre la positividad y la legitimidad del derecho. El derecho positivo moderno, como sostiene Kelsen, está desprovisto de un fundamento normativo, solo está sujeto a la voluntad del legislador que impone las normas válidas.

Igualmente, la observancia de la ley no se sigue de una motivación moral, sino más bien del poder sancionatorio y coercitivo del derecho. Así, el derecho positivo moderno, huérfano de un fundamento normativo, deriva toda su legitimidad de su legalidad; es decir, de la facticidad de la producción del derecho y no de consideraciones sobre lo justo. Habermas no pretende resolver la tensión entre facticidad y validez recurriendo a un fundamento normativo natural, al modo del derecho natural; tampoco, descargando en las virtudes de los ciudadanos una labor moralizante del derecho.

Más bien, su propuesta es una reconstrucción de los principios del derecho, ahora desde una perspectiva discursiva y democrática capaz de dotar al derecho de una fuerza de legitimidad interna. Ahora bien, ¿qué implica una reconstrucción discursiva y democrática del derecho y por qué bajo esta perspectiva el derecho puede ligar autonomía privada y pública, a su vez que liga el poder comunicativo de los ciudadanos con el poder político? En lo que sigue intentaré esbozar apenas una respuesta a la pregunta formulada, la cual sin duda merecería un tratamiento extenso y profundo.

Como se mencionó, el derecho positivo moderno deriva su legitimidad de su legalidad. En la tradición kelseniana del derecho positivo, las leyes deben su validez a los mecanismos de producción de la norma y a su eficacia para imponerse sobre la conducta. Sin el recurso a un fundamento normativo, el derecho legítimo es aquel que emana de la voluntad del legislador quien instituye aquello que puede ser tenido por derecho. Con ello, el derecho positivo logra convertirse en un sistema autónomo que no requiere de una instancia externa al derecho mismo como garantía de validez.

Sin embargo, la conquistada autonomía del derecho positivo no logra desterrar la necesidad de legitimación en términos no solo de aquello que puede ser tenido por válido, sino en términos de justificación racional práctica. Habermas afirma que este anhelo de justificación que todavía se respira en el derecho positivo es intrínseco al derecho mismo. En efecto, el derecho no solo instaaura una serie de libertades individuales y sociales, sino que instaaura un ordenamiento jurídico que presupone el mutuo reconocimiento de los individuos como sujetos libres e iguales.

La estructura interna de intersubjetividad que supone el derecho nos obliga a pensar en qué se fundamenta el reconocimiento recíproco que debemos los unos a los otros; esto es, en qué descansa el miramiento por los intereses de los otros. Es allí donde retorna el problema de la justificación normativa al seno del derecho.

Frente al reto de la justificación normativa del derecho, varias son las respuestas; Habermas presta especial atención a la vía kantiana de la razón práctica y a la vía rousseauniana de la eticidad. Por la primera, el derecho estaría antecedido por la autolegislación moral de

los individuos (Habermas, 1998). Así el derecho positivo se encontraría restringido a los derechos moralmente fundados. Por la vía rousseauniana, el derecho encarnaría la sustancia normativa de un *ethos* compartido. Habermas encuentra insuficientes las dos vías, pues una justificación normativa del derecho no reposa enteramente en la razón práctica del individuo, tampoco en la eticidad compartida de una comunidad. Parece que ambas vías incurren en la dificultad de suponer que el trasfondo de los consensos normativos del derecho reposa o bien en un sujeto individual portador de las normas o bien en un sujeto colectivo que ya está de antemano de acuerdo con las normas.

Al contrario, Habermas considera que la fuerza normativa del derecho arraiga en la mutua reciprocidad entre autonomía privada y pública y no solo en uno de estos dos polos. De otro modo, los destinatarios del derecho difícilmente podrían reconocer en el derecho expectativas normativas legítimas y vinculantes. En su concepción discursiva y democrática del derecho, Habermas mostrará cómo en el *medium* del derecho, autonomía privada y pública se determinan mutuamente.

Para pensar adecuadamente la relación entre autonomía privada y pública se requiere ante todo desterrar una imagen monológica y solipsista de la razón práctica. La razón práctica no pasa exclusivamente por el enjuiciamiento moral del individuo, en tanto que las decisiones colectivas vinculantes no se sostienen exclusivamente en unos valores o una comunidad de vida. Más bien, asiente Habermas, la formación de la razón y de la voluntad se moldea en el ejercicio de nuestra práctica comunicativa. A su turno, la opinión y voluntad públicas se configuran y desarrollan en el ejercicio discursivo en el cual las pretensiones de validez ganan para sí legitimidad y fuerza vinculante (Hoyos, 2001).

Ahora bien, el *medium* para la realización de esta razón comunicativa que relaciona autonomía privada y pública es el derecho, y ello en tres sentidos: primero, el sistema de derechos ofrece garantías para ejercer las libertades comunicativas de los ciudadanos; segundo, el derecho se convierte en la correa de transmisión que permite la institucionalización de la voluntad pública para dotar de eficacia a las decisiones discernidas discursivamente; por último, el derecho presta

un lenguaje al que pueden recurrir los interlocutores para expresar sus expectativas.

Si la praxis discursiva encuentra en el derecho su *medium*, también el derecho ensancha sus reservas de legitimidad por la práctica comunicativa de los ciudadanos. En efecto, si la justificación normativa se juega en la formación discursiva de la opinión y de la voluntad, entonces la práctica discursiva es cooriginaria a la producción de normas morales y jurídicas. En este punto las coincidencias con Arendt son evidentes. Sin embargo, para Habermas la praxis discursiva se orienta por una serie de criterios normativos que se derivan de las condiciones discursivas de aceptabilidad racional. Bajo dichos criterios normativos intrínsecos a la práctica discursiva es posible el enjuiciamiento de las pretensiones de validez.

El primer criterio es el discursivo, el cual ofrece un punto de vista imparcial para el enjuiciamiento de normas de acción, sean estas morales o legales (Habermas, 1998). Pero dada la particularidad del derecho se exige un criterio adicional, el llamado principio democrático, por el cual el procedimiento de producción legítima de la ley queda sujeto a la práctica deliberativa de los ciudadanos. Principio discursivo y principio democrático son claramente complementarios; por el primero, la norma jurídica gana justificación desde un punto imparcial construido discursivamente, por el segundo, se garantiza que la práctica discursiva se institucionaliza en la producción de derecho. A través de los dos principios se plantea una fundamentación discursiva y democrática del derecho legítimo.

Hasta aquí sucintamente se ha expuesto cómo la razón comunicativa liga autonomía privada y pública, a su vez que se ha mostrado cómo esta razón comunicativa formada discursivamente se convierte en fuente de legitimidad de las normas morales y legales. Así, el derecho positivo necesitado de justificación encuentra una nueva fundamentación normativa sin acudir a una eticidad preestablecida o a una moral natural. Ahora de lo que se trata es de comprender por qué el derecho es el medio por el que poder comunicativo y poder político se interrelacionan.

La respuesta ha sido anticipada líneas atrás. Por una parte, el derecho institucionaliza procedimientos democráticos y de participación ciudadana. Por otra, la producción discursiva y democrática del

derecho implica que la voluntad del legislador debe estar informada por las deliberaciones de los ciudadanos. En otras palabras, la rama legislativa del poder estatal comprometida con una producción democrática del derecho se convierte en la representante del poder comunicativo de los ciudadanos.

Retomando la controversia con Arendt, podríamos concluir que también Habermas sostiene una concepción del poder que no renuncia a sus fuentes de legitimidad, pues un poder que no descansa en razones aceptables termina por agotarse en pura violencia. Los dos autores reconocen que en una sociedad posmetafísica y postradicional las fuentes de justificación normativa se despliegan en el poder comunicativo de hombres libres e iguales. Pero a diferencia de Arendt, Habermas observa que es necesario sostener la influencia del poder comunicativo sobre el poder político.

A juicio de Habermas, la correa de transmisión entre poder comunicativo y poder político será el derecho; un derecho producido discursiva y democráticamente. En torno a la propuesta de Habermas sería necesario cuestionarnos si la opinión y voluntad públicas deben desembocar en la creación de leyes y en las instituciones. Al parecer Habermas sostiene que los consensos y acuerdos ciudadanos encuentran su mejor expresión en leyes, pero acaso con ello ¿no se está privilegiando una juridización de las formas de integración y entendimiento social?

Poder constituyente, institucionalización y antagonismo

El poder deliberativo debe encontrar expresión en el poder político, pero no debe agotarse en su proceso de juridización o de institucionalización, como tampoco convertirse en expresión *única* del poder constituyente de los ciudadanos. Considero que Habermas reconoce que el poder comunicativo depende crucialmente de la esfera informal de la opinión pública, al respecto señala, “Pues la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad depende de los suministros de

los contextos informales de comunicación del espacio público ciudadano” (1998, p. 432).

Sin embargo, el autor privilegia cierta conducción institucional de la opinión pública en la esfera institucional, como también parece privilegiar la vía deliberante del poder constituyente. Por supuesto, la institucionalización del poder comunicativo de los ciudadanos es importante para la democracia. Como sostiene Dussel (2006) si no se institucionaliza el poder comunicativo de los ciudadanos se corre el riesgo de dejarlo como una mera posibilidad. En cambio, a través de la mediación de las instituciones, el poder indiferenciado de los ciudadanos cobra su determinación en un ejercicio específico de poder (Dussel, 2006). De allí que afirme Dussel (2006) la democracia es necesariamente representativa y delegada, el pueblo como actor colectivo es incapaz de actuar, solo puede hacerlo en gracia de la comunidad política y las funciones diferenciadas de sus miembros.

Sin desconocer el valor de la institucionalización de la praxis comunicativa de los ciudadanos, hay una corriente importante de la democracia radical, representada por Mouffe y Laclau que enfatiza en el aspecto político y antagonista del poder constituyente. Desde la orilla de la democracia radical la pregunta por el tipo de instituciones bajo las cuales debemos vivir sigue siendo imprescindible, pero esta pregunta no debe opacar el momento político de la definición de dichas coordenadas institucionales; en otras palabras, la política no se agota en la esfera institucional o, como afirmaría Schmitt (2014) no debe agotarse en una estatalización de lo político.

En torno a este aspecto, Mouffe (2005), entre otros autores, insiste en la diferencia entre la política y lo político. Por la primera entiende el campo de las instituciones y las prácticas políticas que crean un determinado ordenamiento de gobierno; mientras que lo político es el momento instituyente de lo social y, por tanto, de la política.

Para la democracia radical la política es un subsistema situado en lo estatal o una cierta región de lo social, en tanto que lo político se refiere a la raíz que hace posible lo social; para la democracia radical esa raíz no es el consenso y las deliberaciones, sino el antagonismo. A continuación presentará sucintamente las críticas al modelo deliberativo

y se esbozará la concepción política del poder constituyente defendida por la democracia radical.

Las críticas al modelo deliberativo serán expuestas en dos líneas generales, por una parte, una crítica al carácter racionalista y progresista del modelo deliberativo y, por otra, la crítica a la determinación ética de la política. Para los defensores de la *democracia radical*, el modelo comunicativo del poder constituyente introduce una base racional en las prácticas comunicativas. Por supuesto, no se trata de negar que los seres humanos somos racionales y que la razón nos permite, en no pocas ocasiones, un mutuo entendimiento. Sin embargo, el déficit del modelo comunicativo, consiste en considerar la política como una relación entre agentes racionales y deliberantes, negando con ello que la política implica la confrontación y los antagonismos.

A partir del reconocimiento del poder y la confrontación, se torna claro que aun contando con la buena guía de los principios del discurso habermasino, siempre producirán nuevos excluidos o formas desvirtuadas de representación del otro. En ese orden de ideas, el ideal regulativo de una razón comunicativa que progresivamente asciende a normas y principios universalizables a través de procesos de mutuo aprendizaje, implica acudir al recurso de cierto fundamento débil en el terreno de la política.

En efecto, el modelo comunicativo parece reivindicar cierto sustantivismo *débil de la naturaleza humana anclado en una supuesta racionalidad universal compartida*, lo cual tiene como consecuencia, según afirma Judith Butler (2000), aceptar que cuando hacemos uso de nuestra razón universal también nuestras reivindicaciones son universales, sin atender al particularismo y pluralidad de formas de vida que no solo aspiran a ser incluidas en un universalismo abstracto modelado por los principios formales de la razón, sino que tienen la aspiración de expresar sus diferencias en cuanto diferentes.

Como derivación de la segunda crítica surge la tercera objeción en contra de la tendencia del modelo deliberativo a confiar en el progresivo ascenso de la razón. El modelo deliberativo sostiene como gran telón de fondo de su propuesta la idea de una razón comunicativa que se perfecciona en el transcurrir de la deliberación. Como resultado, la esfera pública aparece colonizada por el ideal normativo de la razón

pública que puede expulsar de su seno las emociones y las formas de vida plurales y diversas.

A propósito de esta crítica, en recientes trabajos, el modelo deliberativo habermasiano ha reconocido la necesidad de abrir la esfera pública a otro tipo de razones; conservando, sin embargo, el indispensable requerimiento de la traducción a razones públicas con potencial de universalización (Habermas, 2006).

Finalmente, la cuarta objeción antagonista, la determinación ética de la política, engloba las anteriores críticas y en definitiva plantea un reto importante para los modelos deliberativos. Como se mencionó, los modelos deliberativos anclan la política en un punto de vista moral que se gana en el mutuo intercambio de razones. A consideración de los antagonistas, esta determinación ética de la política desconoce qué es la política y no solo porque a través de una simple constatación empírica podamos asegurar que en la realidad son pocas las oportunidades para una deliberación racional. La crítica no pretende rescatar un realismo político ingenuo, sino más bien trata de pensar qué es lo político cuando lo libramos de sus ataduras morales.

Para la democracia radical, la respuesta a dicha pregunta es, como no, el antagonismo. En efecto, desde esta perspectiva, son constitutivo de lo social las luchas y los antagonismos, en donde, la confrontación y el conflicto no aparecen como un simple dato empírico, sino que adquieren un estatuto ontológico fundamental para repensar lo político. Veamos con Laclau en qué sentido se sostiene la anterior afirmación.

Lo primero es comprender la razón de los antagonismos sociales. Para Laclau, el origen del antagonismo no es el simple desacuerdo o conflicto entre sujetos portadores de creencias e intereses, como parecen suponer los modelos deliberativos. Cuando se sitúa el antagonismo en la manifestación de desacuerdos y el choque de intereses, se parte de la idea de sujetos con identidades plenas que se enfrentan. Pero juzga Laclau, el antagonismo “[...] no surge de identidades plenas, sino de la imposibilidad de constitución de las mismas” (Laclau, 2001, p. 214); en otras palabras, en la imposibilidad de constitución de la identidad sin la presencia de otro que antagonice e impida la fijación positiva de la propia identidad.

En ese orden de ideas, para Laclau, lo social existe solo como un esfuerzo parcial de instituir un sistema cerrado y fijado de diferencias, marcado, no obstante, por una experiencia permanente de fracaso en la imposibilidad de constituir identidades plenas y clausuradas. En el marco de esta comprensión sobre el antagonismo social, como afirmación de la precariedad e imposibilidad de toda positivización de lo social y de la identidad de los sujetos, lo político es entendido como la presencia de antagonismos; esto sucintamente descrito puede ser entendido como el campo de contestación y subversión de órdenes sociales subordinadores que desconociendo el radical antagonismo social pretenden esencializar o clausurar el orden social.

Así, mientras la democracia deliberativa asume que por vías de una razón deliberativa se pueden conquistar derechos, principios y sentidos cotidianos que rompan con condiciones de desigualdad, inequidad y exclusión; los partidarios del antagonismo consideran que la liberación de las condiciones de opresión depende de las luchas sociales. En otras palabras, para el modelo deliberativo, una razón comunicativa y universal progresivamente irá sentando condiciones de justicia a través de la resolución parcial y contingente de los desacuerdos y conflictos.

En cambio, para los antagonistas son las luchas y antagonismos sociales y no una pretendida razón universal, los que definen el terreno de emergencia de la contestación y la subversión. En este orden de ideas, la configuración de lo político depende de una multiplicidad de luchas y reivindicaciones cuyo sentido no puede ser anticipado o resuelto a priori por una razón deliberante que establece criterios universales.

A partir de esta discusión entre los modelos deliberativos y antagonistas, podemos retomar la pregunta por el sentido del poder constituyente del pueblo. Como se mencionó anteriormente, tanto el modelo deliberativo como el antagonista son partidarios de la radicalización del poder constituyente. El aparato burocrático administrativo del Estado y las instituciones deficientes de las democracias liberales alertan sobre la necesidad de radicalizar la democracia.

Sin embargo, difieren en el sentido que otorgan al giro democrático de la política. Para el modelo deliberativo se trata de ejercer el poder comunicativo de los ciudadanos en el poder constituido del Estado a través de su participación en la creación de las normas constitucionales

(Honig, 2007). Por su parte, la crítica de la democracia radical llama la atención sobre un poder constituyente que se configura en virtud de una pluralidad de antagonismos que sientan condiciones y formas específicas de contestación política en constante desplazamiento.

De allí que el objetivo final de todas las luchas antagonistas no es traducir o resolver las tensiones recurriendo al derecho. Dado que no todas las luchas sociales son luchas por la inclusión de sus reivindicaciones en la esfera del derecho, como parecería suponer el modelo deliberativo habermasiano. Algunos movimientos sociales no reclaman una mayor inclusión en una totalidad que puede ser causante de su subordinación. Al contrario, la emergencia de antagonismos y las acciones políticas que de ellos se derivan crean los grupos sociales y también sus formas de emancipación.

A modo de conclusión

La pregunta por el lugar y sentido del pueblo en las actuales democracias ha ganado nueva vigencia en el pensamiento político contemporáneo. El problema es particularmente importante para América Latina en donde parece que asistimos a un retorno del populismo (Márquez, Pastrana y Hoyos, 2012).

En este texto se esbozaron dos marcos de comprensión sobre la figura del pueblo como poder constituyente. Por un lado, desde una perspectiva comunicativa, se afirma que el pueblo se hace presente en la praxis comunicativa y deliberante de los ciudadanos. Será al hilo de la deliberación que los ciudadanos se convierten en la instancia generadora del poder, como la instancia de regulación del ejercicio del poder. De otro lado, la democracia radical, considera que el poder constituyente de los ciudadanos se juega en el campo de los antagonismos y la contestación.

Considero que el aporte significativo de esta última postura se encuentra en señalar la importancia de la contestación y la disputa social para pensar lo político como un espacio marcado por la incertidumbre y por la ausencia de fundamentos últimos. Desde esta postura resulta esclarecedor que la principal tarea de la democracia no consiste en

determinar modos y regímenes de gobierno, sino en la apertura permanente a la realización de las infinitas posibilidades humanas.

Referencias

- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Barcelona: España: Paidós.
- Birules, F. (1997). ¿Por qué debe haber alguien y no nadie? Introducción *Qué es la política*. En: H. Arendt. *Qué es la política*. (pp. 15-23). Barcelona; España: Paidós.
- Boladeras, M. (2001). La opinión pública en Habermas. *Revista Cuadernos de comunicación y cultura*, (26), 51-70.
- Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2000). *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2006). Veinte tesis de filosofía política. Recuperado de: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/282.pdf>
- Ferry J. M. (2003). Habermas, crítico de Hanna Arendt. *Educación y Filosofía*, 17 (33), 25-46.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y Validez*. Madrid, España: Trotta.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles Filosóficos*. Madrid, España: Taurus Ediciones.
- Habermas, J. (2001). Constitutional democracy: a paradoxical union of contradictory principles? *Political theory*, 29, (6), 766-781.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona; España: Paidós.
- Honig, B. (2007). Between Decision and Deliberation: Political Paradox in Democratic Theory. *American Political Science Review*, 101, (1), 10-13.
- Hoyos, G. (2001). La filosofía política de Jürgen Habermas. *Ideas y Valores*, 116, 132-144.

- Kalyvas, A. (2005). Popular sovereignty, democracy, and the constituent power. *Constellations*, 12, (5), 223-244.
- Laclau, E. and Mouffe, Ch. (2001). *Hegemony and Socialist strategy*. London, England: Verso.
- Loughlin, M. (2014). The concept of constituent power. *European Journal of Political Theory*, 13, (2), 218-237.
- Márquez, M, Pastrana, E y Hoyos. G. (2012). *El retorno del populismo*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Mouffe, Ch. (2005). *On the political*. New York, United States: Routledge.
- Negri, A. (1994). *El poder constituyente*. Madrid, España: Libertarias.
- Quintana, O. (1996). La teoría del derecho y de la democracia en Jürgen Habermas. *Ideas y Valores*, 46, (103), 32-52.
- Schmitt, C. (2014). *El Concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Madrid, España: Alianza Editorial.