

UN ANÁLISIS IDEOLÓGICO A LA PROPIEDAD PRIVADA COMO DERECHO SIN LÍMITE Y FUNDAMENTO DE LA USURPACIÓN DEL CONSTITUCIONALISMO

"Trabajo preparado para su presentación en el VI Congreso Internacional de la Asociación Mexicana de Ciencia Política (Amecip), organizado en colaboración con la Universidad Popular Autónoma del Estado Puebla, los días 8, 9, 10 y 11 de agosto de 2017"

Profesora

Milany Andrea Gómez Betancur

Profesional en filosofía política y filosofía del derecho, magíster en relaciones internacionales y derechos humanos, doctoranda en Marketing político y actores e instituciones en las sociedades contemporáneas en la línea de sociología electoral. Docente Universidad Católica de Oriente. Correo: mgomez@uco.edu.co

Existe una relación muy cercana entre la democracia y el constitucionalismo. Sin embargo, esta no se circunscribe a la validez normativa que le confiere ser garante de los denominados derechos fundamentales. Es más, en su desarrollo como instrumento jurídico, esta relación tampoco tiene que ver con la existencia de un núcleo de sabios que, a partir de una interpretación de un poder constituido, logran determinar lo mejor para la sociedad como se percibe con el neo constitucionalismo. Más allá de lo anterior, la relación entre la democracia y el constitucionalismo tiene como factor de una unión clave, la política y el poder constituyente. Como bien lo plantea Schmitt (Schmitt, 2009) el pueblo es el portador del poder de creación de la constitución por encima de la norma constitucional, su papel entonces es un papel de acción política que no puede ser agotado o definido por la misma constitución, tras la apariencia falas de ser un sistema completo compuesto por la defensa de unos derechos humanos preestablecidos.

En este sentido, será solamente la lucha política, y la vuela de esta como fundamento de la democracia, la que logre mostrar que el constitucionalismo está ligado a las demandas populares, y que solamente, en la medida que se le vuelva a dar ese papel, es que este se podrá usurpar de liberalismo político que lo puso al servicio de la clase burguesa dominante durante la modernidad , al convertirlo solamente en garante de las libertades reclamadas por esta clase, a partir de un discurso universal que pretendió meramente una igualdad en derechos para poder consolidar el sistema capitalista que ya empezaba su avance internacional.

Demostrar esta idea esbozada en entonces el fin del presente capítulo. El cual se dividirá para ello en dos sesiones. En un primer lugar se mostrará como el liberalismo político tiene una estrecha relación con el liberalismo económico, y como desde el discurso liberal, el derecho natural y su carácter abstracto y universal hizo posible esta relación. En un segundo momento, se presentará cómo el liberalismo político usurpa la política del constitucionalismo, para convertirlo en un entramado normativo que elimina el poder constituyente para proteger desde la ley, los derechos humanos como normas fundamentales y completas, como normas

acabadas que favorecen la reproducción del capitalismo tras un discurso falas de universalización.

1. Liberalismo político y derechos humanos: la libertad como derecho fundamental de un nuevo régimen económico.

Las principales teorías contractualistas surgidas en la modernidad, cambiaron radicalmente el escenario de justificación del Estado que hasta el momento existía en Europa. De hecho, este último no tenía ni siquiera una conformación clara, y la definición se ajustaba más a cuál era el papel del gobierno que a la de una conformación estatal. Sin embargo, aunque acontecimientos prácticos marcaron el inicio de la conformación de lo que hoy conocemos como Estado-Nación, tales como la Paz de Westfalia¹, las teorías contractualistas fueron fundamentos teóricos verdaderamente importantes en la comprensión del mismo, es decir, en la delimitación de su función y sus características.

En efecto, el contractualismo como corriente filosófica plantea que el origen del Estado y de la vida en sociedad se desarrolla a partir de un pacto o un contrato entre los hombres, que deciden renunciar a su libertad natural o derecho natural de hacer lo que les plazca, con la finalidad de disfrutar de manera segura los derechos naturales que por su carácter de hombre le pertenecen.

Estas ideas que son por excelencia modernas, tienen como fundamento tres teóricos clásicos que mostrarán que la tarea del Estado será precisamente proteger

¹ Como “La paz de Westfalia” se conoce al acontecimiento histórico ocurrido en 1648 que le dio fin a la llamada Guerra de los Treinta años. Comenzando como un conflicto religioso entre las potencias del Sacro Imperio Romano Germánico que querían la reforma protestante y quienes no, se convertirá en un conflicto político territorial por hegemonizar el poder. Dicho conflicto se desarrolló desde 1618 y terminará con la ratificación de paz en dos tratados: el de Osnabrück (15 de mayo de 1648) y el de Münster (24 de octubre de 1648). Su relevancia es clara “El tratado de paz influyó enormemente en la ulterior historia de Europa, debido a que la noción de un imperio católico romano espiritualmente dirigido por el Papa y gobernado por el Emperador, quedó definitivamente abandonada. Como consecuencia comienza el desarrollo del concepto moderno de Europa como comunidad de Estados independientes. Significa tanto el nacimiento del concepto de “Estado-Nación” como el nacimiento de la legitimidad de las Naciones para gobernar su territorio con soberanía plena, sin interferencias externas en materias de política o religión, en contraste con la época anterior” (Blanco Jimenez & Romero Ania , 2008, pág. 104)

la libertad y propiedad de los individuos de una sociedad por medio de un poder soberano que los obligue a no vulnerar estos derechos que todos poseen. De ahí que, si bien antes del Estado todos tienen derecho a la libertad y a la propiedad pues están en iguales condiciones, con la firma del pacto social todos tendrán igualdad de condiciones ante la ley, que les permite el disfrute de sus derechos, pero los obliga a respetar los derechos de los demás. Es decir, por la renuncia a una libertad sin límites, todos tendrán la posibilidad de disfrutar su libertad, al estar salvaguardados por un soberano que castigará a quien vulnere dicho convenio, o lo que es igual, serán sancionados por el Estado.

Ahora bien, los autores a los que se está haciendo referencia son, respectivamente, Thomas Hobbes (1588), John Locke (1632) y Jean Jacques Rousseau (1712) que si bien no son contemporáneos, concuerdan en el núcleo de las ideas esbozadas anteriormente, ideas que son puramente modernas y que les permiten ver en la firma del contrato social: 1. La creación del Estado, 2. La creación de un Estado que garantiza los derechos naturales de los hombre, 3. Por medio de leyes civiles que regulan estos derechos naturales con el fin de poder acceder a ellos. En decir, adherirse al pacto social implica la adhesión a un Estado liberal en el sentido más clásico del término.

Pero entonces, ¿qué es un Estado liberal en el sentido más clásico del término? Giovanni Sartori en su texto *¿Qué es la democracia?* dirá al respecto lo siguiente: “es la teoría y la praxis de la libertad individual, de la protección jurídica y del Estado constitucional” (Sartori, 2007) por lo tanto, la base del liberalismo es, entonces, la libertad, pero libertad entendida como libertad civil o lo que es igual, la libertad de hacer o actuar en el marco de unas leyes que regulan el comportamiento de los individuos con el fin de que pueda disfrutar precisamente de esa libertad.

Ahora bien, se debe entender dentro de este presupuesto del liberalismo clásico que el Estado constitucional se entiende como un “Estado mínimo”, es decir, un Estado conformado para la garantía de esta libertad, por lo que la desconfianza en el Estado y su monopolio de la violencia están presentes. Por esta razón es que Sartori dirá que no se puede “enredar” el liberalismo político con el liberalismo

económico, pues para este autor dicha relación solo se debió a una situación desafortunada en la que el término “liberalismo” se acuñó² durante la revolución industrial y se asimiló con la burguesía y el capitalismo, adquiriendo una acepción más económica. Para el autor italiano los contractualistas no fueron los teóricos de una económica del “dejar hacer”, pues según este, ellos de economía no sabían nada, su interés fue el constitucionalismo y la libertad política más no la económica (Sartori, 2007)

Pese a lo anterior, se debe tener presente que desde el presupuesto contractualistas únicamente garantizándose el derecho a la libertad por parte de un ente soberano, es que pueden todos los individuos ser considerados iguales y disfrutar de su propiedad, de manera que sí hay un germen del liberalismo económico en estos autores, una defensa de la propiedad y de la libre competencia amparada por la ley, a diferencia de lo planteado por Sartori.

Así pues, para Hobbes, la libertad como palabra pura no es igual a la libertad civil, sin embargo, solo bajo un gobierno civil se podría disfrutar esta de manera segura:

¿Qué es la libertad? Por LIBERTAD se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten. (Hobbes, 2005, pág. 106)

Hay que aclarar que para Hobbes hay una diferencia ente el derecho natural y la ley, y precisamente dentro de la conformación del Estado moderno, la ley será un acuerdo o norma civil, es decir, un conjunto de reglas aceptadas por la sociedad para poder disfrutar una parte de los derechos que por naturaleza le pertenecen.

² El concepto de “liberalismo” como tal, no surge cuando las primeras ideas que constituirán su doctrina empiezan a aparecer, como bien lo plantea Sartori, este nacerá en el siglo XIX, entre 1780 y 1850, por lo que, dado el contexto histórico de la revolución industrial, este adquirirá una significación más económica que política, de ahí que según el autor italiano, el liberalismo como concepto se malentendió como utilitarista. “La desgracia ha querido que el nombre (liberalismo) fuera acuñado cuando el evento fuerte no era el liberalismo político, sino el liberalismo económico. Por consecuencia, el liberalismo adquirió una acepción más económica que política, se declaró “burgués” y “capitalista” y se ganó así la granítica y longeva hostilidad del proletariado industrial ¿Desgracia? Sí, precisamente, una desgracia. Porque si “liberalismo” hubiese sido inventado, pongamos, un siglo antes nadie le hubiese podido atribuir las culpas económicas que no tiene y nadie hubiera podido enredar -como hoy se enreda- el liberalismo político con el liberalismo económico” (Sartori, 2007, pág. 276).

Así, la ley se opone al derecho, que es libertad indeterminada, al poner límites a la libertad, o mejor, al determinarla. La ley se opone al deseo infinito e indeterminado, determinándolo igualmente. Veamos ya las recomendaciones de la razón. El primer precepto o regla general de la razón es que: "todo hombre debiera esforzarse por la paz, en la medida en que espere obtenerla, y que cuando no puede obtenerla debe entonces buscar y usar toda la ayuda y las ventajas de la guerra" (Bermudo, 1998, pág. 66)

En los presupuestos teóricos del liberalismo la igualdad es entendida dentro del Estado de naturaleza como la posibilidad que tienen los hombres de obtener sin más restricción que su fuerza lo que les apetece. Pese a ello, no se puede hablar aquí de una igualdad material, pues si bien el mundo les pertenece a todos, lo que poseen y son libre de poseer es por lo que pueden luchar, lo pueden cuidar y conservar, y en este sentido se puede hablar de una igualdad, pero una igualdad de posesión de los derechos naturales que al mismo tiempo les permiten generar un Estado de desigualdad o poseer más que otro. Ahora bien, dentro del Estado, creado a partir de la voluntad general de los hombres que se encuentran en Estado de naturaleza, la igualdad es entendida como igualdad civil o igualdad dentro de la ley, es decir, los hombres se consideran iguales de poseer todo cuando puedan obtener tal y como en el Estado de naturaleza, sin embargo estos tienen garantizados la salvaguarda de sus posesiones por parte del Leviatán o lo que es igual, los hombres son iguales en el derecho a poseer como en el derecho a que sus posesiones sean protegidas, más no son iguales en términos materiales y el papel del Estado no es garantizar esto último.

La justicia se refiere a las relaciones entre los hombres, pero no a las relaciones naturales (Estado de naturaleza), sino a las artificiales o convencionales (relaciones civiles). En rigor, apunta ya Hobbes, la justicia se refiere a las relaciones de intercambio entre los hombres en el marco de la ley. Donde no hay ley, no hay propiedad, donde no hay propiedad, no hay intercambio. El intercambio, la propiedad, la ley, son elementos de la sociedad. Si en sentido ordinario la justicia se define como *la voluntad constante de dar a cada uno lo suyo*, solo donde hay

mío y tuyo, donde hay propiedad, en definitiva, donde hay sociedad, tiene sentido hablar de justicia. Solo en la república "los nombres justo e injusto pueden aceptarse". La justicia, pues, tiene su ámbito en la sociedad y su función en la regulación de las relaciones de intercambio, en la regulación de la propiedad. La relación intrínseca entre justicia, propiedad y sociedad es una característica del pensamiento político y moral de la modernidad, de la sociedad burguesa; de manera progresiva y definitiva la justicia deja de referirse a un "modo de ser", a una "virtud", para reducirse a una "norma", moral o legal, que regula la propiedad, sobre la base del criterio del respeto a los derechos o al bien público o a la felicidad general o a la estabilidad social (Bermudo, 1998, pág. 69)

En este sentido, se tiene presente que la igualdad no es un presupuesto liberal, Hobbes como uno de los precursores de esta ideología, no propende por una igualdad material o por la posibilidad de que todos posean iguales condiciones económicas, sino meramente, una igualdad legal que le posibilite la seguridad necesaria para poder poseer lo que pueda obtener dado que es su derecho dentro natural y por el que cedió una parte de su libertad.

Junto a la dimensión utilitarista, otro rasgo destacable de la justicia en Hobbes es la finura con que reduce la justicia a la propiedad. En el fondo está pensando la justicia para una comunidad de comerciantes, que solo comparten el miedo a la ley. Esta perspectiva destaca cuando redefine los conceptos clásicos de "justicia conmutativa" y "justicia distributiva", liberándolos de todo residuo trascendental y adaptándolos a esta idea de la justicia como cumplimiento de los pactos. La justicia conmutativa, en su acepción clásica, hace referencia a la *igualdad de valor de las cosas intercambiadas* y la justicia distributiva a la *distribución de igual beneficio a hombres de igual mérito*. Hobbes ironiza sobre la ingenuidad de tales ideas. No encuentra razones que obliguen a considerar injusto vender más caro de lo que compramos; menos aún dar a un hombre más de lo que merece. Para una sociedad mercantil, liberada de todos los residuos teológicos que penalizaban ciertas ganancias y ciertas actividades económicas; para una sociedad de individuos propietarios que no han renunciado a engañarse, sino a usar la fuerza, o tomarse la

justicia por su mano; para tal sociedad exigir como intercambio justo el de igual valor es una perversión. En su sociedad mercantil, la justicia conmutativa, como dice Hobbes, "es la justicia de un contratante". Y la justicia de un comerciante no consiste en intercambiar según una regla de igual valor (ni de uso ni de cambio), sino según la regla del sujeto contratante: cumplir los pactos de compra-venta, de arrendamiento, de trueque, de préstamos... En la nueva sociedad lo único vinculante es lo que los individuos pactan, no existe en ella una norma moral o de justicia trascendente a la que ceñir la conducta (Bermudo, 1998, pág. 72)

Como se verá más adelante, una de las problemáticas más grandes que surge con la consolidación del liberalismo durante el siglo XVIII Y XIX es que el concepto de igualdad se transformó en algunos escenarios como igualdad material, sobre todo cuando la democracia pareció ser connatural a liberalismo y se luchó por el beneficio de la población civil más necesitada. Pero a pesar de esta idea falsa, ni la igualdad material ni la democracia como tal son propias del liberalismo, entendida en el más puro de su significado la democracia incluso va en contravía de los presupuestos liberales, pues el liberalismo desde sus entramados favorece a una clase social, pero su discurso favorece a toda la población. Es un discurso universal, complejo de definir pues constituye un fenómeno histórico variado por lo que no existe concordia en cuanto a los rasgos en común que componen su identidad.

En esta medida el Estado liberal se convirtió en garante del bienestar social tras la caída del sistema económico feudal y el sistema político monárquico, entendiendo, eso sí, el bienestar social bajo el marco de unos valores liberales que le eran provechosos a la burguesía, o lo que es igual, lo que se entendió como bienestar social fue el establecimiento de unos principios políticos y económicos liberales desde los cuales el nuevo capitalismo pudo funcionar.

El mercantilismo es, por lo tanto, el primer paso que da el nuevo Estado secular en su camino hacia la realización cabal del liberalismo. La raíz de la idea mercantilista es su reconocimiento de la necesidad de una nueva disciplina, un código de conducta económica que traerá la prosperidad en lugar de la miseria, el trabajo en vez de la indolencia. En estas circunstancias, era natural considerar al Estado como

el gran regulador de cuya benéfica acción podía brotar la abundancia (Laski, 1953, pág. 52).

Ahora, si bien a Hobbes se le puede considerar liberal, todavía siguen habiendo discusiones frente al papel que le otorgó en el Leviatán al monarca y si tal absolutismo no lo haría preliberal³, sin embargo esto no permite desconocer que su teoría fue una de las iniciadoras de este pensamiento, de manera que más tarde incluso influenciará a John Locke, quien se ha reconocido como el padre del liberalismo clásico.

Pues bien, este último, nacido en Wrington, Inglaterra, fue un médico y filósofo que no solo se caracterizó por plantear un presupuesto liberal en su famosa obra *Ensayos sobre el gobierno civil* (1680), sino que al mismo tiempo, hizo de su teoría praxis pues se asoció con los famosos Whig ingleses⁴ y su trabajo fue influenciado por la Gloriosa Revolución⁵. Dicho teórico inglés también se caracterizó por tener como amigos y cercanos liberales librepensadores e, incluso, se le asocia con el comercio de esclavos, negocio muy rentable en la época.

Considerado un contractualista, Locke parte del mismo punto hobbesiano al plantear que los hombres se encuentran en un Estado de naturaleza, y que en aras de salvaguardar sus bienes y su vida (que es el bien máspreciado) deciden firmar un pacto en el que le entregan a un gobierno soberano el monopolio de la fuerza y así su protección:

Para entender rectamente el poder político, y derivarlo de su origen, debemos considerar en qué Estado se hallan naturalmente los hombres todos, que no es otro que el de perfecta

³ Una de las razones por las que no se puede considerar a Hobbes de ser “preliberal” es que en su obra “El Leviatán” este dirá que cuando el hombre crea el Estado dándole una parte de su libertad a este monstruo para salvaguardar sus derechos naturales, de ninguna manera se puede objetar el poder de este gran protector. Es decir, para Hobbes el soberano se convierte en una especie de monarca al cual no se puede poner en duda su legitimidad ni entrar a debatir sobre su accionar. Por este motivo, y dado que uno de los pilares del liberalismo será la constitucionalidad donde el Estado debe, al igual que el ciudadano, seguir unas leyes que no vayan en contra vía de la población, a Hobbes se le tilda de absolutista y antiliberal. No obstante, su liberalismo radica en su reivindicación del derecho a la libertad como natural y su protección legal en la sociedad civil.

⁴ Fracción liberal del parlamento inglés –contrario a los Tory (conservadores)- que intentaban reducir el papel de la corona en el parlamento. Este grupo impulsó la denominada *Reform act* de 1832 que le ampliaría el papel político a la clase media inglesa al permitirle sufragar.

⁵ Gracias a esta se logró en 1688 el derrocamiento Jacobo II Rey de Inglaterra, Escocia e Irlanda desde 1685, dándose comienzo con este acontecimiento a la democracia parlamentaria moderna, y estipulando la *Bill of rights* inglesa de 1689 como uno de los documentos más importantes de gran Bretaña.

libertad para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieran a bien, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno. Estado también de igualdad, en que todo poder y jurisdicción es recíproco, sin que al uno competa más que al otro, no habiendo nada más evidente que el hecho de que criaturas de la misma especie y rango, revueltamente nacidas a todas e idénticas ventajas de la Naturaleza, y al liso de las mismas facultades, deberían asimismo ser iguales cada una entre todas las demás, sin subordinación o sujeción, a menos que el señor y dueño de ellos todos estableciere, por cualquier manifiesta declaración de su voluntad, al uno sobre el otro, y le confiriere, por nombramiento claro y evidente, derecho indudable al dominio y soberanía. (Locke, 2003, pág. 3)

El marco de esa libertad sin restricción es la igualdad de poseer dicha libertad, es decir, es la igualdad de poseer el derecho a ser libres sin restricción que pone en peligro a la comunidad, al estar llamado cada individuo a protegerse así mismo por encima incluso de la vida de los demás.

Así, pues, siempre que cualquier número de hombres de tal suerte en sociedad se junten y abandone cada cual su poder ejecutivo de la ley de naturaleza, y lo dimita en manos del poder público, entonces existirá una sociedad civil o política. Y esto ocurre cada vez que cualquier número de hombres, dejando el Estado de naturaleza, ingresan en sociedad para formar un pueblo y un cuerpo político bajo un gobierno supremo: o bien cuando cualquiera accediere a cualquier gobernada sociedad ya existente, y a ella se incorporare. Porque por ello autorizará a la sociedad o, lo que es lo mismo, al poder legislativo de ella, a someterle a la ley que el bien público de la sociedad demande, y a cuya ejecución su asistencia, como la prestada a los propios decretos, será exigible. Y ello saca a los hombres del Estado de naturaleza y les hace acceder al de república, con el establecimiento de un juez sobre la tierra con autoridad para resolver todos los debates y enderezar los entuertos de que cualquier miembro pueda ser víctima, cuyo juez es el legislativo o los magistrados que designado hubiere. Y siempre que se tratare de un número cualquiera de hombres, asociados, sí, pero sin ese poder decisivo a quien apelar, el Estado en que se hallaren será todavía el de naturaleza. (Locke, 2003, pág. 50)

A este respecto es importante resaltar dos puntos. En primer lugar, que en Locke se empieza a hablar de un soberano como un gobierno representativo, conformado por magistrados que son el poder legislativo y que tiene la posibilidad de elegir por el pueblo, lo cual hace de esto un gobierno republicano, más no uno democrático, como se hará ver más adelante confundiendo la esencia del gobierno liberal con la

del gobierno del pueblo. Y, en segundo lugar, se percibe cómo la libertad sigue siendo el presupuesto principal del liberalismo clásico, una libertad que no obstante le permite al hombre (burgués) poder poseer con la seguridad que le brinda el Estado, es decir, la firma del pacto.

Y el pueblo, al hallar que sus propiedades no estaban seguras bajo el gobierno tal cual se hallaba constituido (siendo así que el gobierno no tiene más fin que la preservación de la propiedad), jamás pudo sentirse seguro ni en sosiego, ni creerse en sociedad civil, hasta que el poder legislativo fue asignado a entidades colectivas, llámeselas senado, parlamento o como mejor pluguiere, por cuyo medio la más distinguida persona quedó sujeta, al igual que los más mezquinos, a esas leyes que él mismo, como parte del poder legislativo, había sancionado, ni nadie pudo ya, por autoridad que tuviere, evitar la fuerza de la ley una vez promulgada ésta, ni por alegada superioridad instar excepción, que supusiera permiso para sus propios desmanes o los de cualquiera de sus dependientes. (Locke, 2003, pág. 55)

En este sentido cabe resaltar que, para Locke, la propiedad es entendida como la vida, la libertad y la hacienda, y será entonces este derecho, el que debe ser protegido por el poder político, cuando dice que el hombre, por cuanto nacido con título a la perfecta libertad y no sofrenado goce de todos los derechos y privilegios de la ley de naturaleza, al igual que otro cualquier semejante suyo o número de ellos en el haz de la tierra, posee por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad, esto es, su vida, libertad y hacienda, contra los agravios y pretensiones de los demás hombres, sino también de juzgar y castigar en los demás las infracciones de dicha ley. (Locke, 2003, pág. 49)

Se podría concluir que, tanto para Hobbes como para Locke, el respeto por la vida y la libertad son igualmente el respecto por la propiedad, y que esta solo se puede garantizar por medio de la seguridad que brinda un gobierno soberano al cual se le cede una parte de esa libertad, o lo que es igual, de la propiedad.

Así pues, queda la sensación de que será la propiedad el derecho natural por excelencia que las leyes civiles deben garantizar en un Estado liberal, y en efecto, así lo es. Jean Jacques Rousseau, autor nacido en 1712, casi 100 años después de Locke, lo hará más evidente. Al igual que para Locke y Hobbes, para este autor francés la ganancia de conformar el Estado es la libertad civil y la seguridad de la

propiedad que se posee. Es más, para este es la ganancia de la verdadera libertad, pues la obediencia a la ley hace posible el goce de la libertad en el marco de la seguridad.

Reduzcamos todo este balance a términos fáciles de comparar. Lo que pierde el hombre por el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo cuanto le tienta y que pueda alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo cuanto posee. Para no engañarnos en estas compensaciones, hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene más límite que las fuerzas del individuo, la libertad civil, que está limitada por la voluntad general, y la posesión que no es más que el efecto de la fuerza o el derecho del primer ocupante, de la propiedad que no puede fundarse sino sobre un título positivo. (Rousseau, 1994, pág. 27)

Este teórico a diferencia de los dos antes citados, escribe en un periodo histórico en el cual, como lo vimos en el primer capítulo, la tierra, el capital y el trabajo son ya medios de producción, y los dueños de estos últimos ven más allá del comercio la posibilidad de ganancia. Es decir, hay productores propiamente dichos y burgueses que comienzan a asimilarse como clase, por lo cual, el presupuesto de la libertad como el bien máximo no es descabellado, de hecho es más fuerte que en Hobbes y Locke, pues este no pretende encontrar un equilibrio entre la libertad de los pactantes y el poder soberano del Estado, sino que quiere encontrar un punto en el que la obediencia del Estado, sea igual a la libertad del sujeto, o lo que es igual, encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes. (Rousseau, 1994)

Así pues, para Rousseau, el Estado es simplemente una ficción de la voluntad general con la finalidad de salvaguardar la libertad y propiedad y, por tanto, no debe sobrepasar los límites de ambos derechos del hombre, de ahí que este entienda que dicha creación parte de la voluntad del pueblo, de una elección democrática que hizo posible tal acto y que, por tanto, la conducción del Estado debe ser colectiva y en búsqueda del bien común, hecho que lleva a la limitación

del Estado pero sobre todo a la corrupción del legislador que pondría sus asuntos privados o particulares por encima del bienestar de todos.

De aquí se deduce que el poder soberano, por muy absoluto, sagrado e inviolable que sea, no excede, ni puede exceder, de los límites de las convenciones generales, y que todo hombre puede disponer plenamente de lo que por virtud de esas convenciones le han dejado de sus bienes y de su libertad. De suerte que el soberano no tiene jamás derecho de pesar sobre un súbdito más que sobre otro, porque entonces, al adquirir el asunto carácter particular, hace que su poder deje de ser competente. (Rousseau, 1994, pág. 39)

De esta manera Rousseau aboga por la consecución del bien común, los hombres se unen, no con miras a satisfacer sus intereses particulares, sino a buscar un bienestar para todos, entre el cual se encuentra la salvaguarda de una parte de su soberanía que le permita incluso a él mismo participar en el ejercicio del poder. Este busca entonces “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por virtud de la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sino a sí mismo y quede tan libre como antes” (Rousseau, 1994, pág. 32) hecho que, según él, solo se logrará por medio de una democracia directa. Y en efecto, para Rousseau la democracia directa es la mejor opción para que la ciudadanía pueda mantener el poder, aquella en que los ciudadanos puedan acceder a asambleas y reuniones donde opinar y tomar decisiones. Esta es una apuesta democrática del liberalismo, que, en aras de la defensa del derecho a la libertad, apunta a una especie de veeduría ciudadana, a pesar de que el autor es consciente de su imposibilidad.

Ahora bien, Rousseau no solo va más allá al plantear la democracia directa, para él debe existir una relativa igualdad material entre los ciudadanos con la finalidad de que estos puedan disfrutar de sus derechos y respetar la autoridad pues se precisan unas garantías mínimas que no lleven al irrespeto de la autoridad del rico por su posesión y del pobre por la envidia.

Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. ¿Cuántas cosas difíciles de reunir no supone tal gobierno? En primer lugar, un Estado muy pequeño en el que el pueblo sea fácil de congregarse y en el que un ciudadano pueda fácilmente conocer a todos los demás; en segundo lugar, una gran

sencillez de costumbres que evite la multitud de asuntos y discusiones espinosas, luego, mucha igualdad en rangos y en fortunas, sin lo cual la igualdad no podría subsistir mucho tiempo en los derechos y la autoridad, finalmente poco o nada de lujo, porque el lujo es efecto de la riqueza o las hace necesarias; corrompe a la vez al rico y al pobre; al uno por posesión y al otro por ambición. (Rousseau, 1994, pág. 73)

De estas dos nuevas perspectivas del contrato social planteadas por Rousseau se puede definir la libertad como el vínculo social expresado a través una voluntad general, sin embargo, a pesar de que la democracia directa es la forma de garantizarla, él es consciente de la dificultad que implica su cumplimiento en la sociedad moderna, y dado esto, acepta la división de poderes, que es lo único que permite en la actualidad acercarse más a la salvaguarda de la libertad del hombre por parte del Estado.

Por otro lado, dentro de la democracia directa defendida por Rousseau (que como se vio él mismo sostiene no se puede cumplir) la sociedad debe ser igualitaria para que no hayan envidias entre las *clases*. De esta manera, el vínculo en aquella sociedad debe ser la llamada voluntad general, en la que se deben armonizar los diferentes intereses de los ciudadanos porque si la oposición de los distintos intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de las sociedades, es el acuerdo de estos mismos intereses lo que lo ha hecho posible. Lo que hay de común en estos diferentes intereses que forman el vínculo social; y si no hubiera un punto en que todos los intereses concordaran, ninguna sociedad podría existir. (Rousseau, 1994, pág. 32)

La sociedad, debe entonces, gobernarse a través del interés o bien común, no puede haber un gobierno que solo se encargue de los intereses particulares de cada *clase* o *estamento* social, pues de esa forma no se estaría gobernando a través de leyes que son de carácter general, sino solamente a través de decretos particulares que no tienen validez ni legitimidad universal.

Así pues, es claro que en Rousseau se ve una evolución del Liberalismo, no solo porque propende por un mínimo de igualdad material, sino también por su defensa del límite al poder del Estado dado por la democracia directa. Sin embargo, esta igualdad material se traduce en el acuerdo entre intereses comunes, que solo sería

posible tras una democracia directa, cosa que, al mismo tiempo no es posible y por eso el límite al poder estatal y la garantía de la voluntad general se resume en una división de poderes que controle los desmanes de una democracia representativa. Es decir, aquí puede verse cómo comienza la democracia entendida como poder del pueblo a entramarse con el liberalismo y a parecer que hace parte constitutiva de él, no obstante, también es claro como esto solo es un ideal, ya que la misma estructura del sistema liberal imposibilita esta relación.

En términos modernos, la democracia entendida como poder del pueblo precedió al liberalismo, dado que esta apela a decisiones colectivas, se encierra en un presupuesto antiguo⁶ y no le concede ninguna esfera de protección al individuo, hecho que según Sartori sí hace la democracia moderna. Para este autor, precisamente la democracia antigua pasa por una superación liberal a través de la cual no se entiende como el ejercicio directo del poder, sino como sistemas de control y limitación del poder, es decir, una democracia *liberal-democrática* tal y como la plantada por Tocqueville, que logró en el siglo XIX superar las discrepancias entre ambos conceptos de cuenta del significado de igualdad social o socialista:

Tocqueville visitaba Estados Unidos en 1831, sin embargo, su Democracia en América se edificaba en Francia, en dos volúmenes, en 1835 y 1840 respectivamente. En Estados Unidos, Tocqueville había quedado impresionado por la igualdad “social” de esta democracia; pero Francia veía crecer, en aquellos años, una “igualdad socialista” con otra naturaleza completamente diferente. Inevitablemente las dos experiencias se sobrepone en su libro. Si democracia es, característicamente, igualdad, y si la igualdad se desarrolla a la Blanqui⁷, entonces la democracia llega al “despotismo democrático” y es enemiga del liberalismo”. Pero repentinamente, en 1848, democracia y liberalismo ya no son más

⁶ La democracia antigua debe entenderse como la democracia directa, como la real participación del pueblo en las decisiones que le incumben y que no pasan simplemente por la mera representación constitucional. La democracia liberal es una falacia, en realidad no hay una superación liberal de la misma: “El liberalismo es, pues, incompatible con una democracia ilimitada. Tan categórica afirmación es crucial, toda vez que democracia política y orden económico liberal no se hallan mutuamente implicados; de hecho, ni siquiera tienen por qué retroalimentarse. Es más, en multitud de ocasiones pueden llegar a confrontar. La democracia, aunque sea parlamentaria, garantista y constitucional, aunque respete la división de poderes y la producción de normas esté sujeta a normas, aunque cumpla todos esos requisitos, en efecto, puede degenerar en tiranía y esclavitud en el preciso momento en el que se decida intervenir en la libertad económica, esto es, en el momento mismo en el que se legisle para corregir o rectificar algún resultado producido por la “espontaneidad del mercado” (Blanco, 2015, pág. 492)

⁷ Louis Auguste Blanqui, revolucionario francés nacido en 1805 y que organizó el movimiento estudiantil en contra de la monarquía napoleónica.

enemigos, más bien se juntan: la antítesis ya no es más entre liberalismo y democracia sino entre democracia y socialismo. Tocqueville decía, al intervenir el 12 de septiembre de 1848 en la Asamblea Constituyente, durante el debate sobre el derecho al trabajo: “la democracia y el socialismo se unen solo por una palabra, la igualdad; pero nótese la diferencia: la democracia quiere la igualdad en la libertad, el socialismo quiere la igualdad en las incomodidades y en la servidumbre.” (Sartori, 2007, pág. 287)

El liberalismo democrático, o la concepción liberal de la democracia, superan el discurso liberal clásico, para un mayor bienestar social y la garantía de los Derechos Humanos teóricamente. La unión de ambas ideas supera, según Sartori, la idea de democracia directa propia de los antiguos y contaminada por el socialismo, de manera que propende por una alternativa que va más allá de la mera salvaguarda de la seguridad de los individuos, sino de la garantía de sus derechos sobre el marco de una igualdad ante la ley estipulada en una constitución, que no debe ser sobrepasada ni siquiera por el Estado:

¿Cuándo es que la democracia es verdaderamente más que el liberalismo? Entendida correctamente “más democracia” quiere decir que la democracia no es únicamente una forma política. En primer lugar, significa que la igualdad social y el bienestar económico son objetivos deseables. También significa que la vida democrática tiene sus raíces últimas en los pequeños grupos, en las relaciones cara a cara y en el “gobierno privado”. En suma, “más democracia” se aplica a la democracia en sentido social en el sentido amplia de la palabra. Democracia social sí es un modo de ser de la sociedad: el ethos de tratarse como iguales. Es también, aunque derivado, el hecho previo y el sustrato en pequeño de la democracia en grande. Pero tiene más contenido social. La democracia social tiende a “democratizar la sociedad” al contenido de justicia o equidad socioeconómica de las normas emanadas por el Estado. Más democracia es, entonces, una política distributiva y redistributiva que se despliega en toda la gama de las intervenciones de arriba y que van de lo “social” al “socialismo.” (Sartori, 2007, pág. 296)

Así pues, para Sartori la democracia es un agregado al liberalismo, el agregado social y económico a su espíritu político de este último que tiene como base la libertad y su salvaguarda legal. Por este motivo, la garantía de los derechos que los hombres libres poseen debe ser protegida por la constitución. De ahí que, como lo dice el autor italiano, “el Estado democrático – si está identificado con el nombre que se le da- es el Estado liberal constitucional” (Sartori, 2007, pág. 295)

De lo anterior se puede decir que el liberalismo político en su expresión más clásica, aboga por la libertad ante la ley, lo que les permite a las personas la satisfacción de sus derechos, entre los cuales está como principal el derecho a la propiedad. Sin embargo, siguiendo a Sartori, se diría que el liberalismo democrático va más allá, pensando la justicia económica y social sobre la base de una igualdad en la libertad, hecho que no eximiría al hombre de su propiedad, garantizándole estos derechos libertad, igualdad y propiedad, en un Estado constitucional.

Ahora bien, esta mutación del concepto de democracia en lógica liberal tiene varios matices, y es que, desde el inicio de la teoría liberal clásica, la libertad que se promueve es una libertad aristocrática, por lo que la unión de la democracia al liberalismo, si bien se puede ver de manera positiva, también es una especie de raptó del sentido que desde una perspectiva crítica se le puede dar a la democracia, en la lucha con esa interpretación aristocrática de la libertad. En efecto, Sartori mencionando a Croce dice que no desaparece cualquier igualdad si jalamos el hilo liberal, sino que la igualdad liberal es, sobre todo, dirigida a crear, a través de la libertad, aristocracias cualitativas. El liberalismo se apoya sobre la igualdad jurídico – política, llega a un mérito igual, y es opositor decidido de toda igualdad donada y regalada por otro. (Sartori, 2007, pág. 290)

Y aunque posteriormente llegará al razonamiento previo sobre la democracia constitucional, la idea de Croce es desde la interpretación del liberalismo clásico correcta, pues la democracia en ese sentido, no llega a *desaristocratizar* al liberalismo, por el contrario, le ayuda a mantener este estatus en tanto el concepto de democracia tomado por el liberalismo hace pensar que dentro de un Estado democrático la salvaguarda de los derechos del hombre debe estar en manos del Estado alrededor de una comprensión de la igualdad ante la ley, sin embargo, precisamente hay una participación del Estado en la misma lógica del *laissez faire* que desarrollará la economía del mercado, el capitalismo y una clase específica dueña de los medios de producción. El mismo Sartori va en contra del presupuesto

de Adam Smith de que haya una mano invisible que regule la economía del mercado y reconocerá el papel del Estado en la economía.⁸

Que quede claro: el Estado y los gobiernos han intervenido siempre en cuestiones económicas. El mismo *laissez faire* fue el resultado de intervenciones contra impedimentos a los cambios; la industrialización ha sido sostenida, en muchos países, gracias a las intervenciones proteccionista, y los “Estados liberadores” intervienen e en el libre mercado para “liberarlo de pecados monopolistas y otros males”. (Sartori, 2007, pág. 303)

Ahora bien, la pregunta que subyace es: ¿a través de cuál discurso se hizo esa intervención en la económica que impulso el capitalismo? La respuesta es: el discurso liberal social o la democracia constitucional. De manera pues que la idea de Sartori sobre el liberalismo democrático claramente repiensa el concepto de democracia, estipulando un discurso de igualdad ante la ley que protege los derechos del hombre en especial la libertad, la igualdad y la propiedad. Sin embargo, esta idea niega hecho de que esta interpretación moderna de la democracia no se une al liberalismo para salvaguardar al hombre de las fallas y dificultades del libre mercado y que les genera violación a sus derechos. En este orden, la teoría crítica, pero en especial la teoría crítica constitucional rescata la democracia del liberalismo, dándole un valor que, aunque más cercano a las democracias antiguas, le permite al ciudadano luchar por los derechos que el capitalismo de libre mercado le vulnera y usurpa.

2. Teoría crítica constitucional: la verdad tras el discurso de la democracia y los Derechos Humanos.

Tal y como lo planea Slavoj Zizek, la política logra concretarse en un juego de lucha de poderes cuando se establece un discurso que, siendo particular, se convierte en universal y logra hegemonizar los significantes que articulan a la sociedad. (Zizek, 1989) Es decir, según el autor esloveno, ningún discurso político logra articular las demandas sociales en su totalidad, y siempre uno de ellos logrará hacerse dominante en tanto sus ideas nunca son expuestas directamente como las ideas

⁸ Es imperativo aclarar que para Sartori el papel del Estado en la economía es un papel de protector de los derechos de toda la ciudadanía, es decir, ve en su intervención el carácter social que supera al liberalismo entendido en su acepción más pura, sin embargo, la tesis que se viene defendiendo en este trabajo es que precisamente el proteccionismo estatal durante el siglo XIX alentó al surgimiento del capitalismo y el ascenso de la burguesía como case hegemónica.

preponderantes, por el contrario, estas aparecen de manera abstracta, de una manera en la cual el contenido permite la incorporación de una serie de rasgos en los cuales la mayoría explotada puede reconocer sus auténticos anhelos.

En este orden, y si tenemos presente lo planteado por Frank Hinkelamert (Hinkelamert, 2002) respecto de los derechos humanos cuando dice que el derecho humano fundamental que reclamó la burguesía en nombre de la sociedad civil fue, básicamente el derecho de propiedad privada, y que una vez conquistado pasó a jerarquizar todos los demás derechos humanos, es menester decir que este derecho era precisamente aquel reivindicado por los campesinos y aristócratas en la revolución francesa, pues la propiedad como un concepto universal que precisaba la libertad e igualdad en derechos para ser posible, respondía a las demandas sociales de la época, donde esta no podía ser legal para todos.

De esta manera, como lo dice Etnnier Balibar, las ideas dominantes no son precisamente las de la clase dominada, en este caso la burguesía, sino aquellas de los dominados (Balibar, 1997), aquellas con las cuales ellos se sintiesen identificados, aquellas que presentan un discurso para todos, y por ello, se apoyan, se respeta y se encostran formando un discurso donde “todos” caben de una manera fanasmática.

En este sentido, el discurso liberal de los Derechos del hombre protegido por un Estado de derecho, fue la creación e impulso particular en una época determinada, de una clase social al que le era favorable para sus intereses, hecho que se veló – no intencionalmente- con un discurso abstracto que al recoger las demandas del pueblo y movilizandolas sensibilidades se invistió de universalidad.

¿Cuál es la virtud intrínseca de estos universales? ¿Cómo y por qué funcionan? De acuerdo con el liberalismo, primero se trata de conceptos racionales de los cuales se desprenden estatutos positivos, lo cual supone, segundo, que cada categoría o subproducto que se derive de ellos (justicia constitucional, democracia representativa) llegan a ser lo que son pues traen incorporado el código genético de sus palabras claves, se trata de derivaciones lógicas y pacíficas que extienden y prolongan el contenido único de sus universales. Lo cual implica, tercero, que dichos universales no requieren otra convalidación que la que otorga su propia estructura interna y que cualquier problema de validez de sus subproductos se

resuelve al retrotraer la cadena a su origen. Para el liberalismo, entonces, todo problema se resuelve en el terreno de la validez. (Sanín, 2011, pág. 34)

La idea de derechos universales se erige así pues como hegemonía política, postrando la política a su ámbito, a su narrativa a su discurso que al parecer contiene a la historia en sus totalidades, la organiza, la explica, y finalmente le da un rol al hombre en el mundo a través de este. Los universales liberales no solo ordenan cada uno de los discursos y derivaciones hasta sus más íntimos resquicios y condensan el enlace de todos los discursos nacidos de su tradición y garantizan que actúen de forma simétrica y pareja, sino que el plan universalista va más allá, se trata de marcos que son neutrales y acabados en sí mismos, que no resisten ningún tipo de reto, ni ético, ni estético, ya que ellos marcan el inicio del lenguaje, en ellos el lenguaje se programa como elemento puro y simplificado que otorga sentido a todo el sistema que, curiosamente por su virtud, se sobreentiende a sí mismo. (Sanín, 2011, pág. 35)

Lo universal en este sentido, lo universal liberal, en el intento de totalización pareciera un marco neutro donde no hay tensión y se recogiera un sinnúmero de particulares, sobre todo con la idea de Derechos Humanos. Empero, el universal, por el contrario, divide, separa, escinde, pues el universal es tal cuando logra encarnar un contenido particular como este. Es decir, de las luchas que se dan por significar el universal, el liberalismo y su particularidad lo ha caracterizado diferentes, ha llenado lo que se denominará el *significante vacío*⁹ excluyendo cualquiera contenido particular que no se adapte al liberalismo, dejándolo por fuera, y condenándolo como dice Sanín hasta de “terrorista “. De tal manera, el fracaso

⁹ Este concepto de carácter complejo que tiene un matiz psicoanalítico y fue creado por Laclau para hablar de la construcción política del pueblo, podría describirse con una parte de la conversación entre el autor en cuestión y Jorge Alemán en el año 2003: ¿Qué sería un significante vacío en el sentido más literal del término? Sería un significante al cual no le correspondería ningún significado. Pero un significante sin relación con el proceso de significación, no pertenecería en absoluto al orden significante, sería simplemente una secuencia de sonidos. De modo que, si tenemos algo que podemos llamar un significante vacío, deberemos descubrir otra cosa: de qué modo dentro del proceso mismo de la significación, un vacío –que es inherente al acto significativo mismo–, puede llegar a ser positivo. Y en ese sentido, el significante vacío es el significante de la vacuidad, no es un significante que carezca de relación con el proceso de significación. ¿Cómo plantear la emergencia posible de un significante vacío? [...] en el lenguaje no hay términos positivos sino sólo diferencias. Para entender lo que significa el término *padre* yo necesito entender lo que significa el término *madre*, *hijo*, etc. Y como todos los términos del lenguaje se relacionan diferencialmente unos con los otros, la totalidad del lenguaje está involucrada en cada acto singular de significación. (Laclau, 2003)

del universal parece ser la universalización de un particular que deja por fuera contenidos que no encajan con el significativo vacío de la narrativa liberal que suplanta el universal y destierra a otros significantes. No obstante, esto no quiere decir entonces que el universal no funcione, por el contrario esta es su lógica y su pretensión dentro de la ideología.

Todo lo anterior no significa que, dada la falacia de lo universal este no funcione, por el contrario, funciona demasiado bien, de eso se trata toda la mecánica liberal: de sembrar un sentido de realidad a partir de ilusiones básicas que llenan de contenido nuestras vidas; la ilusión es el escenario donde vivimos, donde nuestros mundos quedan desolados y partidos, definidos y clausurados, precisamente el gran truco es hacernos sentir esa ilusión como algo inevitable, intransferible, invencible. (Sanín, 2011, pág. 37)

El Estado liberal se ha erigido, así como modelo universal que destierra la diferencia e imposibilita otro tipo de organización política, por tanto, la democracia debe ser entendida en su cauce, sin acepciones que lo interpelen, que lo refuten o pongan en duda su aparente ilusoria realidad. Basado en el imperativo de la razón se impuso tanto violentamente -por ejemplo en América Latina¹⁰-como ideológicamente a través de los diferentes aparatos ideológicos del Estado.

¹⁰ El discurso del liberalismo democrático llegó a Latinoamérica y estableció ideales revolucionarios e independentistas. En efecto, la idea de derechos del hombre protegidos por el Estado fue el discurso emancipatorio, y posteriormente el establecimiento de los diferentes regímenes políticos giró en torno a la organización del Estado y la división de poder dentro de este, pero nunca se cuestionó el régimen liberal constitucional y democrático. Iberoamérica, con una formación diferente a las colonias inglesas contaban con un desarrollo incipiente, España extrajo recursos de sus colonias sin industrializarlas o dejar que se formara una propia clase industrial. El discurso liberal democrático se encontró con unas condiciones casi feudales en sus colonias, donde la ruralidad era la constante con una clase terrateniente arraigada a su tierra y un campesinado imbuido por presupuestos religiosos que vio incluso en el discurso liberal herejía. A pesar de lo anterior, al margen de estas condiciones se formó una especie de unión entre las oligarquías burguesas y terratenientes que se conectaron con el mercado global y fueron claves en el desarrollo capitalista de los países liberales democráticos del norte. “Durante el siglo XX, América Latina ha permanecido en gran medida aprisionada en el nudo histórico formado por el entrelazamiento entre las cuestiones de nación, identidad y democracia; cuestiones y problemas que, en otros contextos, como los europeos, se sucedieron en etapas. El des-enlace o corte de tal nudo histórico pareció comenzar con la revolución mexicana; pero la derrota de la revolución democrático-nacional en los demás países, no solamente no resolvió el problema, sino que abrió una crisis de poder no resuelta, cuya más ajustada expresión es, seguramente, la perduración de ese peculiar animal político,

El liberalismo democrático se unifica en un discurso que esconde las contradicciones propias de la sociedad, es la idea particular que simboliza el significativo vacío donde la unidad final solo puede simbolizarse, es la lucha política ganada y establecida. De esta manera, los Derechos Humanos se convierten en sintagmas propios de la sintaxis liberal, se universalizan para llevar un particular que tiene como finalidad la economía capitalista sin chistar. Desdibuja al hombre de manera holística y le impone la igualdad de condiciones sin ser así, una igualdad de condiciones ante la ley que como dice Sanín, llevan al sujeto a una reducción de su papel como ser humano.

El gran peligro del universalismo liberal en cuanto a los Derechos Humanos es que, de un lado exige el aplanamiento de la identidad individual a los tipos precisos del universal, así mientras que la identidad individual es un cúmulo y entrecruzamiento casi infinito de planos psicológicos, sensuales, estéticos que hacen del ser humano una identidad imposible y con un alto contenido simbólico, los derechos exigen que para su entrada en el teatro de la operatividad ese sujeto sea comprimido a un código singular normativo, hacen de esa travesía única una experiencia de reducción, de adelgazamiento a una definición procesal precisa e ineludible, la teoría de los derechos exige domar toda esa riqueza y monumental diversidad a un código semiótico definible, es el cierre de identidades y su conversión en esencias previas, predefinidas que están claramente por fuera del sujeto y que corresponden a experiencias vitales ajenas al individuo. (Sanín, 2011, pág. 45)

Claro que no se puede negar que esta universalidad del liberalismo, del cual hacen parte los Derechos Humanos como universales, ha hecho posibles reivindicaciones sociales que han llevado a una ampliación constitucional del espectro de garantías socio-culturales ciudadanas. No obstante, al concretar un orden como principio que fija todo bajo el fetiche del Estado de liberal, se crea un paquete de premisas que representan el orden mismo con un marco neutral desde el cual actuar, es la ruta perfecta para arrancar la democracia del poder, la manera como este queda borrado de la historia, la forma en que el sistema se blinda y se convierte en un orden que

especialmente latinoamericano: nacionalista-populista-desarrollista-socialista, cuyos componentes se combinan de muchos modos en cada país y en cada situación” (Quijano, 2014, pág. 81)

borra la posibilidad de diálogo por fuera del monólogo que impone. (Sanín, 2011, pág. 54)

La filosofía política liberal ha justificado entonces en nombre de los Derechos Humanos la justicia constitucional hablando de asistencia social para poder garantizar la propiedad privada. Ha subsumido la democracia para disfrazarla y legitimar el liberalismo, ocultando que no existe alguna relación real entre libertad y democracia más que la usurpación de la primera sobre la segunda para justificar el sistema económico capitalista y dejar al pueblo sin voz. Fue entonces precisamente esta interpretación burguesa de la democracia que junto con el liberalismo dieron comienzo al desarrollo acelerado del capitalismo y a la posibilidad de expandirse a nivel internacional al establecerse como discurso político en diferentes partes de planeta. Como un discurso universal negó las particularidades¹¹ de estos lugares que pretendían llenar el significante vacío, ocupándolo así el presupuesto liberal y democrático que logró con ello un capitalismo de libre mercado y hoy lo está llevando a su máxima expresión.

Tras lo anterior, la política como lugar de lucha, como espacio de confrontación de intereses, sensibilidades y subjetividades que logren hegemonizar el discurso universal, como aquella que coloca el asunto de la democracia como un asunto político desapareció. Por ello, la vuelta a este concepto como real proceso de emancipación, desligado de la idea liberal de ser una decisión de la mayoría traducido en un proceso democrático, es lo único que permite la superación de lo típico y de lo establecido que va en contra del pueblo real y sus necesidades.

¹¹ En su texto, revoluciones sin sujeto, Santiago Castro Gómez explica como este proceso del paso de un particular a un universal no parte únicamente de unas reivindicaciones aisladas por diferentes demandas sociales. Este explicita cómo se precisa cuando la protesta esta dirigida a una reestructuración social en su conjunto. En este caso, podríamos decir cuando la protesta estuvo dirigida a las dinámicas estructurales de la realeza medieval en contravía de la propiedad privada y los derechos que la hacen posible. Castro Gomez en su libro explicita este proceso hoy en contra del capitalismo: “La política en el sentido positivo de la palabra, no es una simple modificación de las cosas al interior de lo ya dado, sino que invoca la producción de un corto circuito entre lo universal y lo particular. Lo cual quiere decir que si el capitalismo es percibido como lo universal de nuestro tiempo (el gran otro) lo que necesitamos es la aparición de un particular que desestabilice este universal y perturbe la fantasía que lo sostiene. Pero este particular al que se refiere Zizek no es un grupo que eleve demandas de un grupo en nombre de sí mismo (gay, lesbianas, ecologistas) sino en nombre de toda la sociedad. En este caso el acto político se produce cuando una demanda particular empieza a funcionar como una condensación de un rechazo global al capitalismo, es decir, cuando una protesta deja de referirse tan solo a la demanda de un grupo particular y adquiere una dimensión universal.” (Gomez, 2015)

¿qué es, para Ranciere, lo verdaderamente político? Un fenómeno que apareció, por primera vez en la Antigua Grecia, cuando los pertenecientes al *demos* (aquellos sin un lugar claramente definido en la jerarquía de la estructura social) no solo exigieron que su voz se oyera frente a los gobernantes, frente a los que ejercían el control social, esto es, no solo protestaron contra la injusticia (*le tort*) que padecían y exigieron ser oídos, formar parte de la esfera pública en pie de igualdad con la oligarquía y la aristocracia dominantes, sino que, ellos, los excluidos, los que no tenían un lugar fijo en el entramado social, se postularon como los representantes, los portavoces de la sociedad en su conjunto, de la verdadera Universalidad ("nosotros, la 'nada' que no cuenta en el orden social, somos el pueblo y Todos juntos nos oponemos a aquellos que sólo defienden sus propios intereses y privilegios"). (Žižek, 2008, pág. 25)

En esta cita, aunque escrita por Slavoj Žižek, un autor de Eslovaquia, encontrará en Ricardo Sanín Restrepo, jurista colombiano, una idea compartida sobre la relación intrínseca entre democracia y política como la verdadera posibilidad de lucha del pueblo, o de esos que en la cita aparecen como los “parte sin parte”, aquellos a los que se intenta adaptar a la universalidad preestablecida, o lo que es igual, a quienes se les pretende dar rol social dentro de un contexto ya estructurado.

En efecto, en su libro *Teoría crítica constitucional* publicado en el año 2011, mostrará cómo el constitucionalismo, imperio de la ley y de la representación del pueblo, en vez de darle más fuerza a la reivindicación de los derechos en su unión con el liberalismo, hace que se reinterprete la democracia, y se trasfigure de manera que llega solo a favorecer a una sola clase social, específicamente, a los dueños de los medios de producción.

Es decir, a pesar de que el constitucionalismo en tanto teoría busca garantizar que no se trasgredan los derechos humanos y parezca favorecer así a la población civil representada en la ciudadanía, en su relación tan íntima con la ley, hace que solo se protejan los derechos de quienes se adaptan al universal que es el discurso de los derechos liberales, negando la politización de la sociedad, y con ello la garantía real de los derechos.

Por este motivo, es que el autor en su libro intentará rescatar la democracia del liberalismo, mostrando la falacia del constitucionalismo como concepto usurpado por la doctrina liberal, que estableciendo como último punto la ley, determina el lugar

de acción de los jueces a partir del contenido discursivo del derecho liberal que entiende los derechos fundamentales a partir de un modelo acabado que anula la diferencia tras su universalidad de igualdad de derechos para todos.

El constitucionalismo y la entrega que este hace de la defensa de los derechos a los jueces no es más que una falacia ideológica, pues, lejos de haber formulado una nueva utopía emancipatoria, la adopción entusiasta de este nuevo constitucionalismo en realidad encubre el viejo mito platónico, mesiánico y aristocratizante, que en su miedo a la multitud le entrega el poder a una pequeña camarilla de sabios elegidos, en este caso los jueces, quienes en el modelo neoconstitucionalista ostentan la capacidad de administrar la vida social a partir de su poder de ordenar a todos los “poderes”, particularmente al poder constituyente sobre cómo debe ser y comportarse la sociedad, en un muestra de decisionismo acrítico que tan solo obedece a los imperativos de la política. (Sanín, 2011, pág. 12)

Así pues, en aras de la limitación y control del poder que pudiese permitir la igualdad en la libertad, la democracia legitima la adjudicación judicial a esta camarilla de sabios que, se supone, velarán por los mismos. De ahí que Sanín sea claro al respecto cuando plantea que el liberalismo como tendencia a la defensa de obtención libre de la propiedad en el mercado, genera en su quehacer una dificultad, y es que, unido con su hermano menor el constitucionalismo – tiende a entramparse en la lógica del mercado que todo lo ve en los términos maniqueos del costobeneficio; mientras que la democracia en nuestra realidad se está transformando en la dictadura de la mayoría, o lo que es peor en palabras de Bourdieu, en la lógica del capital simbólico¹² (Sanín, 2011, pág. 16).

Por lo anterior, y si se tiene en cuenta el siguiente planteamiento de Žižek cuando señala que aunque la disolución de las referencias tradicionales sea el motivo

¹² Este término fue acuñado por Pierre Bourdieu en 1973. Es un concepto complejo tal y como dirá José Manuel Fernández pues “la noción construida de capital simbólico tiene un sentido muy preciso en la obra de Bourdieu. Esto no significa que sea fácil captar su significado, pues se trata de un concepto relacional que no puede entenderse al margen de las otras categorías que constituyen el núcleo de su teoría de la práctica. Siempre reacio a las definiciones y a las grandes teorías, Bourdieu quería que las nociones que iba construyendo en estrecha relación con sus investigaciones empíricas se interpretasen dinámicamente, como parte de un proceso incesante de aproximación a la realidad.” (Fernandez, 2013, pág. 35) A pesar de lo anterior, se puede hacer una aproximación al concepto en tanto él lo define como “el capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier tipo de capital, físico, económico, cultural, social) cuando es percibida por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerla (distinguirla) y reconocerla, conferirle algún valor.” (Bourdieu, 1997, pág. 107) De ahí que, el concepto de reconocimientos sea fundamental en la obra de este autor, pues en tanto haya este por parte de los agentes sociales podrá ser eficiente.

clásico de la modernización capitalista del siglo diecinueve descrito numerosas veces por Marx (el credo del "todo lo sólido se desvanece en el aire"), el eje principal del análisis marxiano es que esa inaudita disolución de la totalidad de las formas tradicionales lejanas dar paso a una sociedad donde los individuos rigen colectiva y libremente sus vidas, 'genera su propia forma de desarrollo', un desarrollo anónimo enmascarado por las relaciones de mercado. (Žižek, 2008, pág. 77)

Dado esto, se podrá entonces entender que el constitucionalismo legitimará esta lógica de libre mercado, en la medida que usurpa el papel de la democracia que, en tanto capital simbólico y decisión de la mayoría, lo inviste de poder para hacerlo. Es decir, la idea de un mercado dirigido por el gran otro, o inteligencia colectiva, será lo que ideológicamente determinará las condiciones económicas y, con ello, las condiciones sociales de ese entramado de ciudadanos que le dejan su poder a *la camarilla de sabios* que así lo definen.

De esta manera, las causas de la desigualdad social no son ya la acumulación privada de riquezas dentro del libre mercado, ni las lógicas de producción capitalistas y sus contradicciones cíclicas; las democracias liberales de la mano del constitucionalismo harán ver como principio de la violación a los Derechos Humanos o fallas de este sistema, la mala implementación del mismo al dejar al Estado intervenir en los procesos económicos. Los resultados de la economía capitalista en lógica de libre mercado, al entenderse como por fuera del accionar humano, no le dejan espacio a la crítica y a la reivindicación de las violaciones que este sistema puede cometer, y basándose así en una idea que, de entrada, cercena toda crítica y según la cual los derechos son facultades previas a la sociedad y al Estado, libertad, democracia y Estado de derecho, se cierran a la historia en tanto se consolidan ideológicamente para explicar la totalidad. Se convierten en conceptos de un discurso desde el que puede devenir toda aplicación, entre estas, el accionar del sistema económico.

Ahora bien, el poder original no proviene de ninguna estructura ontológica universal y La *grundnorm* (constitución) como universal no es más que un particular finito que reclama el lugar de lo absoluto luego de una imposición violenta ideológica. Si se toma la democracia literalmente, en su aspecto constitutivo y ordenador más radical, desaparece de un soplo la

suposición kelseniana y el espacio político/jurídico se reabre para los sujetos políticos. La Constitución ni ordena, ni une al pueblo, el pueblo ordena su unidad política mediante la Constitución. La Constitución no es el origen del poder, sino su consecuencia. El sujeto (pueblo) no es creado por el objeto (norma fundamental), sino a la inversa. (Sanín, 2011, pág. 69)

Por tal razón, lo que se pretende es hablar de una democracia popular, que permita romper con la visión tradicional sobre el proceso de interpretación según la cual los tribunales tienen un marcado protagonismo, recordando el papel político que se puede jugar a través o más allá de las instituciones y que en realidad supere la visión economista establecida en el contenido de los derechos humanos a favor del pueblo. (Niembro, 2013, pág. 222)

De ahí entonces que , se precisa una vuelta al constitucionalismo como poder constituyente y no constituido, se precisa que aquel se envista con el carácter político que realmente le pertenece, de manera que se pueda lograr realmente una democracia en la que haya una participación activa del pueblo frente a las decisiones que lo afectan en su integridad, sin cerrarles la puerta a sus demandas con un supuesto sistema acabado y perfecto en el que el liberalismo político tradujo la constitución, beneficiando con ellos el contenido discursivo abstracto que se consolidó en los derechos y sigue siendo benéfico para las clases más favorecidas.

Bibliografía

1. Balibar, É. (1997). *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris : Galilée.
2. Bermudo, J. (1998). Libertad, igualdad y justicia en Hobbes. *Ideas y Valores*, 56-74.
3. Blanco Jimenez , F. J., & Romero Ania , A. (2008). Europa: Estructura institucional para la seguridad desde la paz de Westfalia . *Barataria* , 103-126.

4. Blanco, J. (2015). República y economía. Un análisis de la relación siempre conflictiva, y acaso antagónica en el límite, que se da entre un sistema económico de libre mercado y la institucionalidad política democrática. *Sociología Histórica*(5), 471-508.
5. Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
6. Fernandez, J. M. (2013). Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bordieu. *Papers*, 33-70.
7. Gomez, S. C. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Crítica del historicismo posmoderno*. Ciudad de Mexico : AKAL .
8. Hinkelamert, F. (2002). *Crítica a la razón utópica*. Bilbao : Desclée de Brouwer.
9. Hobbes, T. (2005). *El Leviatán*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
10. Laclau, E. (22 de julio de 2003). ¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política? (Escuela de Orientación Lacaniana, Entrevistador) Obtenido de http://wapol.org/fr/las_escuelas/TemplateImpresion.asp?intPublicacion=4&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=5&intArticulo=303&intIdiomaArticulo=1
11. Laski, H. J. (1953). *El liberalismo europeo*. México: Fondo de cultura económica
12. Locke, J. (2003). *Ensayo sobre el gobierno civil* . México: Editoria Porrúa .
13. Niembro, R. (2013). Una mirada al constitucionalismo popular . *ISONOMÍA* , 191-224.
14. Quijano, A. (2014). *Textos de fundación* . Argentina : Signo.
15. Rousseau, J. J. (1994). *El contrato social*. Madrid : Alianza Editorial.

16. Sanín, R. (2011). *Teoría Crítica Constitucional*. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición.
17. Sartori, G. (2007). *¿Qué es la democracia?* México: Taurus.
18. Schmitt, C. (2009). *Teología Política* . Madrid : Trotta .
19. Žizek, S. (1989). *El sublime Objeto de la ideología* . Buenos Aires Argentina : Siglo XXI .
20. Žižek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.