

CONSTITUCIONALISMO LIBERAL CONTEMPORÁNEO VS DEMOCRACIA

Leonel Esteban Martínez Castro

Universidad del Atlántico, Colombia

Resumen:

En las siguientes líneas, el autor reconstruye y analiza algunos fundamentos e instituciones relevantes del constitucionalismo liberal contemporáneo, con todas sus variaciones y cambios de tonalidad, para cuestionarle la ausencia de legitimidad democrática en su sistema normativista. Esta labor es realizada a partir de la crítica a las enunciaciones metafísicas, derechos universales y procedimientos normativos como elementos estructurantes del orden simbólico, que desplazan a las subjetividades políticas en la creación y construcción de su propia realidad.

Palabras clave:

Constitucionalismo, ausencia, democracia, políticas, realidad.

Abstract:

In the following lines, the author reconstructs and analyzes some fundamentals and institutions relevant of contemporary liberal constitutionalism, with all its variations and key changes, to question him the lack of democratic legitimacy in its normative system. This work is made from the critique of metaphysical utterances, universal rights and regulatory procedures as structural elements of the symbolic order, which displace the political subjectivities in creating and building your own reality.

Key Words:

Constitutionalism, Absence, Democracy, Politics, Reality.

Recibido: 17/08/2012

Aceptado: 24/09/2012

El verdugo que goza, el mártir que solloza;
La fiesta que sazona y perfuma la sangre;
El veneno del poder soliviantando el déspota,
Y el pueblo enamorado del látigo que embrutece.
(Baudelaire, Flores del mal, poema 149-VI).

INTRODUCCIÓN

Así como en el siglo XX, Occidente esparció por el mundo entero principios de moralidad universal y reglas cívicas a través de enunciaciones proféticas sobre igualdad y dignidad, alineadas a la unificación gradual de los mercados mundiales, y paralelamente presenciando el genocidio, la limpieza étnica, la subyugación y el exterminio de niños, mujeres y hombres de la tierra (Douzinas, 2006); así, el siglo XXI es heredero de un capitalismo contemporáneo sin fronteras, donde la totalidad se nos ofrece como esencialidad, y el sentido de conflicto y subjetividades políticas han sido reducidos a la muerte del sujeto.

Sin embargo, pese a este desolador panorama, la crisis latente de los postulados de la globalización y el creciente desencanto de su versión final de la historia (Guardiola, 2010), nos conducen a cuestionar los fundamentos mismos del “nuevo orden” mundial y en consecuencia, a replantear sus más valiosos instrumentos, esos que permiten el sometimiento continuo de las relaciones políticas restringiéndolas a meras concepciones racionales y reglas de derecho que implantan en constituciones rígidas. Significa entonces objetar tajantemente las premisas inamovibles que instala la tradición liberal y que operan como ordenadoras del sistema actual. Es por ello, que la manipulación del concepto de democracia bajo estos métodos de ficciones y desconocimientos de sujetos (Schmitt, 1996), no es otra cosa sino la neutralización de la realidad por medio de estructuras totalizantes que establecen los límites precisos de un orden simbólico. En otras palabras, estamos en presencia de nuevas formas de subordinación histórica.

Es en este contexto, donde se manifiesta el surgimiento de un constitucionalismo liberal dogmático, circunscrito a las características mencionadas anteriormente, y por ende, enfrentando una tensión muy problemática y acuciante con la democracia en su sentido más puro. Lo anterior, puede resultar paradójico dado que actualmente se suelen asociar dichas concepciones en una sola categoría: “democracia constitucional” (Ferrajoli, 2008), “Constitucionalismo democrático” (Alexy, 2010), inmersas, incluso, en un marco teórico propio: “teoría democrática de la constitución” (Viciano & Martínez, 2010).

La hipótesis de este trabajo es que la concepción restrictiva de la democracia por parte del constitucionalismo contemporáneo, hace parte de las prerrogativas de un sujeto particular que edifica los elementos de un universalismo capaz de redefinir

quién o que cuenta como humano e incluso destruirlo (Douzinas, 2006). Liberarse de este encantamiento, significa aproximarnos a la naturaleza intrínseca de las ideas e instituciones de esta hegemonía dominante, y llevar hasta sus últimas consecuencias los cimientos sobre los que se construye su verdadera estructura ideológica. Lo anterior, se realiza reafirmando las principales críticas de las ideologías y la metafísica contemporánea, articulándolo con los aportes de la dialéctica hegeliana y la teoría psicoanalítica.

El significado de las páginas que siguen consiste en la preocupación por la supuesta imposibilidad de transformar proyectos marginales como la exclusión extrema de sujetos, así como también la ascendente pobreza e inequidad social, que como veremos más adelante, realmente hacen parte de la tradición moderna/colonial, esa misma que perpetúa inmensamente los balances de poder establecidos. Por todo esto, no puedo menos que descargar sobre el constitucionalismo liberal, todo el peso de mi crítica.

¿EL FANTASMA DE LA UNIVERSALIDAD O EL INACABADO SUEÑO TOTALITARIO?

En su texto de “Emancipación y diferencia”, Ernesto Laclau (1996:46-51)¹ reconstruye las formas históricas en que la relación entre universalidad y particularidad ha sido pensada. Un primer enfoque, circunscribe unos límites infranqueables entre lo universal y lo particular; por otro lado, se afirma que el centro de lo universal puede ser plenamente aprehendido por la razón. A continuación, una breve recapitulación de la eclosión del fantasma de la universalidad.

En la antigua filosofía clásica no hay mediación posible entre universalidad y particularidad; la línea divisoria se traza entre la racionalidad e irracionalidad. O bien lo particular realiza en si mismo lo universal², o corrompe lo universal, o niega lo universal para afirmar su propio particularismo, pero en este último caso existe como puramente irracional, es decir, como corrupción del ser. Debido a la *inasequibilidad que se le otorgaba a la totalidad*, aquí no se cuestiona la frontera que separa lo universal de lo particular, ya que no hay una clara diferenciación entre la forma de la universalidad y sus contenidos.

Posteriormente, en el cristianismo, el punto de vista de la totalidad existe, pero pertenece a Dios, no a nosotros, de modo que no es accesible a la razón humana. En

¹ Véase, especialmente, el capítulo denominado: “Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad”.

² La validez universal sólo podía alcanzarse a través de lo que los griegos llamarían “logos”, que contenía los medios de la razón humana común: concepto, argumento, orden lógico y lenguaje (Höffe, 2003).

este período, los linderos de la relación particularidad y universalidad están constituidos en dos series de eventos: por un lado, los que son parte de una sucesión finita y contingente, y por el otro, los que pertenecen a una sucesión de eventos universales que son fortuitos y opacos a la razón humana³. La relación entre los dos órdenes era opaca e incomprensible porque solamente se concebía el vehículo de una universalidad que lo encarnaba, que lo trascendía. En síntesis, un poder sobrenatural era responsable a la vez del advenimiento del evento universal y del cuerpo que debía encarnarlo, lo que conllevaba a que los seres humanos se encontraran en un pie de igualdad respecto de un poder que trascendía a todos ellos.

La concepción moderna de una clase universal, inicialmente se presentó como el intento de interrumpir esta lógica de la encarnación. Dios, universal, en tanto fuente absoluta de todo lo que existe, fue reemplazado en la modernidad por una lógica diferente: la razón. Esta fundamentación racional se convirtió enteramente incompatible con la lógica de la encarnación, ya que todo lo que existe tiene que ser transparente a la razón humana. En términos más precisos, en vez de plantearse una conexión entre lo universal y un cuerpo encarnante, se postuló un cuerpo que sea en sí y por sí, lo universal.

Es así como las principales corrientes del Iluminismo habían de establecer una rígida frontera entre un pasado –considerado como el reino de los errores y las locuras de los hombres– y un futuro racional que debía resultar de un acto de institución absoluta. Es por ello, que más adelante, lo universal encontraría su propio cuerpo en una cierta particularidad, a saber: la cultura europea del siglo XIX. Esta cultura particular que figuró como una exteriorización de la esencia humana universal, o mejor aún, esta expansión imperialista europea, debía ser presentada en términos de una función universal de civilización y modernización. En ese sentido, Europa tenía que encarnar los intereses humanos universales por un cierto período. Esta pretensión, sin embargo, reintroduciría nuevamente la lógica de la encarnación, ya que implicó ineludiblemente la migración de lo universal a través de un cuerpo que lo encarnaba. En consecuencia, la fuente de lo universal ya no es externa sino interna al mundo, lo que conlleva al establecimiento de una esencial desigualdad entre las encarnaciones de lo universal como agentes privilegiados del cambio histórico contra los agentes sociales particulares dominados por un sueño totalitario.

Hecho el anterior recuento de Laclau, podemos afirmar con él, que “lo universal no es otra cosa que un particular que en un cierto momento ha pasado a ser dominante” (1996:53). La proliferación de subjetividades, las reivindicaciones de

³ La calidad de universal se aplicaba a los eventos de una sucesión escatológica o ultraterrenal realizados en una realidad finita, a la que sólo tenemos acceso a través de la revelación.

nuevos grupos sociales, el surgimiento de conflictos políticos y la lucha por el poder, son realmente la necesidad de encarnar una universalidad, que no es otra cosa que la pretensión por dominar el lenguaje. Todo esto se refleja, permanentemente, en un fuerte contraste entre las formas de necesidad absoluta y sucesión temporal que postulamos a través de nuestras aventuras del pensamiento, y la absoluta necesidad de la contingencia y la extinción que somete a todo cuanto es y existe (Guardiola, 2010).

Lo que sucede realmente cuando uno piensa lo universal, es tratar de pensar al ser como indeterminado puro, sin sustantividad propia; pero, como no hay, ni puede haber experiencia de todo el ser como indeterminado puro, entonces la exterioridad de una universalidad es ciertamente la atribución que en un momento específico se abrogo un particular (Hegel, 1966). Una mirada más aguda a este asunto, devela la imposibilidad misma de una universalidad funcionando armónicamente. Precisamente el concepto hegeliano de lo universal consiste en que por su propia naturaleza, este divide, separa, destroza toda entidad individual, escinde particularidades, y sólo en la medida en que rompe cualquier propósito armónico se afirma como universal (Sanín, 2009), “Cualquier contenido particular que no se inscriba dentro de los detalles exigidos por el universal queda desplazado del lenguaje como un elemento espurio condenado al afuera” (37). El poder no se define por sí mismo, sino porque tiene siempre delante de sí un adversario, un antagonista. Las subjetividades son siempre el anti-poder, el contra-poder, la negación creativa del poder. He ahí donde renace nuevamente la historia del sujeto y donde renace el punto de vista crítico: “allí donde vuelve a emerger el sujeto, en su continua mutación, en su continuo reaparecer como oposición creativa contra la estabilización del poder y la neutralización de los sujetos” (Negri, 1992:38).

Para ilustrar este asunto, Ricardo Sanín nos ofrece el ejemplo del derrocamiento de los arquetipos del arte y sus pretensiones de modelos estéticos ineludibles (Sanín, 2009). Ocurre que cuando el expresionismo, el dadaísmo y el surrealismo objetan la universalidad del arte, exigiendo reconocer un mundo de particularidades en pugna, derriban en su terreno a la ley del padre universal, haciéndolo desaparecer. Emergen, por lo tanto, las preguntas fundamentales ¿Existe lo bello? ¿Qué es el arte? ¿Quién decide? Tras las ruinas del paradigma determinante, nacen nuevas posibilidades estéticas, visibles, saturadas de complejidades y hasta convulsivas, pero en sus desenfrenos creativos destrozan lo universal y restauran el poder creativo de las subjetividades⁴.

⁴ Piénsese, por citar otro caso, en el simbolismo francés y su máximo representante: Charles Baudelaire, quien a partir de sus obras críticas del arte y la poesía, replanteaba los modelos estéticos vigentes en ese entonces. Pese a ello, sus pretensiones serían consideradas como ofensivas contra la moralidad pública (universalidad).

Resulta claro hasta este punto, que el universalismo establece una amplia exclusión y subordinación de cualquier contenido particular que no se someta a sus presupuestos esenciales. Ahora bien, como sostiene Žižek (2003), el proceso dialéctico revela que el género universal encuentra la forma de su opuesto dentro de su propia especie, o sea, dentro del contenido particular que lo abarca, lo que implica que este conjunto abstracto vacío sea posicionado en el mismo nivel que su elemento particular, *es decir, la ausencia de las distintas experiencias de los demás particulares en la universalidad es reemplazada por un significante que da cuerpo a la falta misma del significante. Este mecanismo, en el cual un todo se añade una y otra vez a sus propias partes es lo que se conoce como significantes vacíos. Un significante vacío es, en consecuencia, un significante sin significado, que puede surgir si la significación está habitada por una imposibilidad estructural, es decir, la imposibilidad de realizar aquello que está en el interior de esos límites, y si esta imposibilidad sólo puede significarse a sí misma como distorsión de la estructura del signo*⁵ (Laclau, 1996).

Estos significantes, cumplen una importante función ideológica, ya que si aceptamos la visión psicoanalítica de que la gente no tiene identidades fuera de las que se construyen en las prácticas y discursos simbólicos, una finalidad clave de la política y del derecho consiste en fijar significados e identidades haciendo que los vínculos contingentes e históricos entre los significantes y los significados sean permanentes y necesarios (Douzinas, 2006). “Pero tales intentos sólo pueden tener éxito parcialmente porque las identidades están siempre abiertas a nuevas apropiaciones simbólicas y a articulaciones de diferentes discursos y prácticas y cada identidad fija está siempre predeterminada por un plus de valor y de significante flotante” (327).

LA HEGEMONÍA DEL GRAN OTRO Y EL EXTERMINIO DE LA DEMOCRACIA

La radicalización del desarrollo infinito y su aspiración expansiva de modernización occidental, el triunfo planetario de las formas liberales de poder y gobierno en el momento post-político (fin de las ideologías o muerte del sujeto) y el contemporáneo lenguaje imperativo de hecatombe y autoridad, tienen de común la afanosa insistencia en la absoluta necesidad de los humanos de ordenarse en sociedades estables bajo los ideales de derecho, ética y justicia (Guardiola, 2010). Sin embargo,

⁵ Vg. Frente a la aparición de múltiples identidades étnicas, nacionales, sociales y políticas en nuestro mundo contemporáneo, la actitud que asume el universal vacío es la de tratar a cada cultura como el colonizador trata a los a los pueblos colonizados: como a un nativo cuyas costumbres deben ser cuidadosamente estudiadas (Žižek, 2001). Esta es la lógica del multiculturalismo, una posición universal privilegiada donde presencia y reconoce las otras culturas particulares, pero afirmando su propia superioridad.

siguiendo a Toni Negri (1992), esta integración entre sociedad y Estado contiene un propósito específico: la expropiación (explotación) de los sujetos *a través de una constitución jurídica que garantice el monopolio de la violencia legítima y defina la subjetividad en una dimensión legal –constitucional–. Lo anterior, requiere legitimar el funcionamiento de la burocracia a partir, ya no de una orden democrática de unidad política, sino conforme a los procedimientos establecidos en una norma supuesta.*

Es así como la tradición liberal presenta a sus más influyentes instituciones, desde las grandes declaraciones de principios del siglo XVIII, amoldadas a cartas políticas formales en el siglo XIX, pasando por la proclamación de derechos humanos y universales a lo largo del siglo XX, hasta llegar a su reciente creación de constituciones rígidas con derechos fundamentales, como marcos neutros y objetivos capaces de representar a todos los particulares. Para decirlo con Costas Douzinas “El mundo en el que viven es un lugar atomizado, formado de contratos sociales, motivados por la ceguera, y velos de ignorancia, atribuidos a situaciones ideales de habla que vuelven atrás a la certidumbre premoderna de la existencia de una única respuesta correcta a los conflictos morales y jurídicos. De manera similar, el modelo de persona que habita este mundo es el de un individuo seguro, conocedor y reflexivo, el sujeto autónomo kantiano que no pertenece a una clase o género, que no tiene experiencias inconscientes o traumáticas y que se enfrenta al mundo en una posición de perfecto control” (Douzinas, 2006:311).

Frente a lo anterior, surge la agobiante inquietud por saber ¿en qué momento de la historia lo que se supone es el efecto (constitución) usurpó el lugar de la causa (democracia)? (Florez, 2011) Tal como vimos en el punto anterior, lo que realmente sucede es que el liberalismo tiene su historia particular “en ella se da buena cuenta de un proceso evolutivo que un día se freno en el hoy, un hoy múltiple, un hoy elástico que explica el tiempo a partir de los tentáculos que se extienden desde su matriz ciega, que explica la totalidad de la historia y del presente, un punto de corte donde la historia misma se detiene y desaparece en una nueva sustancia. Esta sustancia ordenadora son los universales” (Sanín, 2009:31).

Los universales liberales son -al decir de sus teóricos- conceptos racionales de justicia y equidad (Dworkin, 1992) con pretensiones de corrección moral (Alexy, 2010) que se validan en procesos autorreferentes (Kelsen, 1969) y otorgan sentido a todo el sistema, es decir, explican el todo de la vida social, que a la vez es toda posibilidad de conocimiento y límite del lenguaje (Sanín, 2009). Estos universales dependen de palabras sagradas, tales como Estado de derecho, constitución y libertad. Su verdadero origen, que les permite sostener un dominio ideológico, radica en el universalismo del derecho natural clásico o el universalismo normativo kantiano, ya que estos actuaron como principios reguladores: otorgaron una

perspectiva desde la cual se podía juzgar toda acción particular en nombre de lo universal (Douzinas, 2006).

Sobre el origen de la univesalidad liberal, Carl Schmitt relata que (1996:34) “En su gran época, en los siglos XVII y XVIII, la burguesía encontró la fuerza en un verdadero sistema: el Derecho racional y natural, y constituyó normas válidas en sí mismas de conceptos como propiedad privada y libertad personal, que valen antes que y sobre cualquier ser político, porque son justas y razonables y por eso envuelven un Deber-ser auténtico, independiente de la realidad del Ser”. De aquí se deducen unas premisas formales que definen un ordenamiento. Sus derivaciones conforman un sistema normativo⁶.

Una de las consecuencias lógicas provocadas por estos ordenadores de la realidad –de total interés para esta investigación–, es que el objeto (norma superior) no es creado ni construido por el sujeto (pueblo) sino que la norma define al sujeto, o en otras palabras, que el poder constituyente se diluye tras el monumento de un ente objetivo llamado norma fundamental (Sanín, 2009). El ser o devenir político de la unidad y ordenación estatal se cambia por el de una estructura universal que determina límites capaces de resistir las presiones y reivindicaciones de cualquier subjetividad política (Gargarella, 2008); “en su lugar aparece la tautología de unos simples hechos: una cosa vale, cuando vale y porque vale” (Schmitt, 1996:34).

Precisamente, la *grundnorm* kelseniana o norma supuesta, concibe la constitución como un *Deber-ser* normativo, envuelta sólo en un sistema de normas positivas, una ordenación «jurídica» que no tiene una existencia del Ser, sino que vale como deber, pero que, no obstante, sirve para fundar un concepto absoluto de constitución (Schmitt, 1996).

Todo lo expuesto anteriormente, conlleva a la absolutización de un orden dogmático, lo que se traduce en una imposición de las formas constituidas sobre el mismo sujeto constituyente, auto-validándose por medio de enunciaciones metafísicas o, retrotrayendo la cadena en los diferentes grados del orden jurídico

⁶ Un hito histórico que hábilmente esconde el actual pensamiento liberal, pero que demuestra el inicio tético de sus planteamientos constitucionales, lo encontramos en el proceso de la Restauración monárquica de Francia, y bajo la Monarquía de Julio (de 1815 a 1848), en el que los “doctrinarios” o representantes del liberalismo burgués denominaron a la Constitución (la *Charte*) de “soberana”. La verdadera pretensión de auto-legitimar una constitución escrita tenía el sentido de elevar la constitución con sus garantías de libertad burguesa y de la propiedad privada por encima de cualquier poder político. “De este modo, se soslayaba la cuestión política de si era soberano el Príncipe o el Pueblo; la respuesta era sencillamente: no el Príncipe ni el pueblo sino la «Constitución» es soberana. Es la respuesta típica de los liberales del Estado burgués de Derecho, para los cuales tanto la Monarquía como la democracia deben limitarse en interés de la libertad burguesa y de la propiedad privada” (Schmitt, 1996:33).

hasta llegar a un ordenamiento superior. Al decir del mismo Kelsen (1982:201-202): “El fundamento de validez de una norma sólo puede encontrarse en la validez de otra norma...La norma fundante básica es la fuente común de la validez de todas las normas pertenecientes a uno y el mismo orden. *Que una norma determinada pertenezca a un ordenamiento determinado se basa en que su último fundamento de validez lo constituye la norma fundante básica de ese orden.*”⁷ (Subrayado fuera de texto)

Bien lo decía Schmitt (1996:35) “Las ideas y palabras que hablan de constitución como una ley «fundamental» o una «norma fundamental» son casi siempre oscuras e imprecisas”. Esto es precisamente lo que nos lleva a reflexionar sobre la imposibilidad de hablar de democracia por fuera del derecho. En otras palabras, el exterminio de la política se produce por la hegemonía jurídica “integradora”, por la imposición de fetiches inamovibles e inescrutables que definen al mundo postrando su imaginación y sensibilidad política. La constitución es, en consecuencia, un texto sagrado que nos impone deberes míticos obligatorios pero que esconden lo verdaderamente ideológico tras sombras impenetrables de racionalidad y sistematicidad.

Esto es lo que Žižek (2005) denomina “realidad virtual”: un producto carente de su sustancia, sin el núcleo duro de lo real: exactamente del mismo modo en que el café descafeinado huele y sabe a café sin ser café de verdad, la realidad virtual se experimenta como realidad sin serlo. En ese orden de ideas, podríamos decir que la redefinición contemporánea del constitucionalismo liberal, genera en nuestra existencia cotidiana, una realidad estructurada y sostenida por la fantasía. Algo más, cuando una constitución dogmática hegemoniza fetiches en palabras claves o establece confecciones metafísicas, estamos en precesencia de un proceso de virtualización: democracia sin democracia.

⁷ Kelsen en un momento previo al genocidio Nazi, niega rotundamente el contenido material de la norma fundamental defendiendo una estructura puramente formal. Esto implica que, como decíamos, la legitimidad sólo es de carácter procedimental, ya que la norma básica no tiene ninguna relación con elemento democrático alguno. Posteriormente, el mismo Kelsen objetaría su tesis inicial por haber negado fundamento empírico a la norma fundamental (Mejía & Encinales, 2011). Sin embargo, dado que los aspectos más sobresalientes de la *grundnorm* o norma supuesta siguen vigentes hasta el día de hoy, especialmente la concepción de un orden normativo y el carácter rígido de toda constitución, es por ello que nuestras críticas siguen siendo consecuentes con esas tesis originarias y posteriores. La estabilidad y el orden no son valiosos a cualquier precio, y aun si fuera cierto que la estimulación de la democracia genera conflictos sociales, porque no pensar que el estallido de determinados conflictos puede resultar valioso para la salud cívica de la comunidad y preferible a un estado de tensión latente (Gargarella, 2008).

El orden simbólico es en efecto este poder invisible que sólo puede ejercerse con la complicidad de quienes no quieren saber que lo sufren o que incluso lo ejercen. Es un poder de construcción de la realidad que aspira a establecer un orden gnoseológico, esto es, el sentido inmediato del mundo (y en particular del mundo social) lo que supone un conformismo lógico, es decir una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, lo que hace posible el acuerdo entre las “inteligencias” (Bourdieu, 2000).

Para finalizar, si la identidad humana en el mundo contemporáneo está inmersa en una radical intersubjetividad con los otros y con el derecho mismo, entonces los derechos forman parte de la lucha por el reconocimiento. Por eso el psicoanálisis añade que el reconocimiento pasa a través del deseo de Otro, como orden simbólico o como otra persona. *El ser es junto a otros* (Douzinas, 2006). En consecuencia, cuando pedimos reconocimiento y protección al otro, pedimos también al Gran otro, al orden simbólico, representado por el derecho, que reconozca nuestra identidad a través del otro. El sujeto de derechos intenta afanosamente encontrar en el deseo del otro lo que colmará su vacío y le convertirá en un ser completo. Pero, esta dialéctica fracasa por su propio peso, ya que ningún derecho puede garantizarme el reconocimiento de los demás y ninguna constitución ni declaración de derechos, logrará contener eternamente la continua construcción de las realidades políticas a través de luchas de poder entre grupos antagónicos.

CONCLUSIONES

El constitucionalismo contemporáneo, como universal, enmascara su ideología liberal tras una racionalidad objetiva que supuestamente está localizada por fuera de la historia pero que determina hasta el más último detalle de un sistema que se autolegitima a sí mismo. En realidad, los valores universalistas de Occidente son el espacio privado de grupos dominantes tradicionales que por medio de significantes vacíos impiden la interacción democrática y nos conducen a extremados segregacionismos políticos y culturales (Laclau, 1996). El ciclo de construcción de la historicidad concreta que para él se reclamaba, se ha agotado completamente. Todo lo que sucede es inercial y muerto: salvo lo que aparece como constitución de un nuevo sujeto, de una nueva capacidad común y potente de determinar una nueva posibilidad (Negri, 1992).

La constitución ni ordena, ni une al pueblo. Son los sujetos quienes ordenan su unidad política a través de la constitución. Es por ello que la constitución no es el origen del poder, sino su consecuencia. Esto implica que los particulares (pueblo) son quienes construyen permanentemente el objeto (norma fundamental) y no a la inversa. Cuando se subvierte esta lógica, lo universal termina dominando a través de la creación de un orden simbólico, como fantasía primordial de la realidad (Sanín,

2009). Por ende, la hegemonía del Gran Otro a través de fetiches sagrados conlleva al exterminio de la democracia en su sentido más radical.

Mientras el esquema liberal garantiza libertades individuales ancladas fundamentalmente en la protección de la propiedad privada, la acumulación de riqueza y otros privilegios de la misma naturaleza, que hacen prevalecer un capitalismo devorador e imperialismo sin fronteras, y tolera sobremanera la miseria y discriminación moderna; la democracia, por su parte, está adherida a las luchas históricas y reivindicaciones políticas de las comunidades siempre oprimidas. Criticar el desplazamiento de la democracia es, en últimas, oponerse a toda enunciación metafísica que produzca figuras de necesidad y durabilidad absoluta de lo que hay. Hablar de democracia y de la contingencia radical de las ideas y las instituciones implica, en lo material y en la realidad vivida, contemplar el cambio y la transformación teniendo lugar en (y en contra de) la historia, y no como meras posibilidades (Guardiola, 2010).

La democracia en definitiva no puede ser reducida a una perspectiva puramente jurídica, es decir, a procedimientos e imputaciones normativas. Una constitución nace, o mediante decisión política unilateral del sujeto del Poder constituyente, o mediante convención plurilateral de varios sujetos, pero nunca se establece por sí misma, sino que se reconoce como válida porque se deriva de una ordenación democrática. Es un devenir dinámico de la energía que subyace en ella, de los intereses contrapuestos, opiniones y tendencias que forman diariamente la unidad política (Schmitt, 1996).

Finalmente, siguiendo a Slavoj Žižek (2005), la matriz eficaz de la ideología liberal y su situación totalitaria de censura se reafirman en la paradójica situación de hacernos creer que tenemos todas las libertades y derechos que deseamos. En el fondo, están aplicando la vieja afirmación kantiana, a saber: "Piensa tanto como quieras y tan libremente como quieras, pero ¡obedece!". Nos sentimos libres porque nos falta el lenguaje para articular nuestra falta de libertad. Los principales términos que utilizamos para designar la realidad actual -constitución, derechos humanos, libertad, etc.- son términos falsos, que mistifican nuestra percepción de la situación, en lugar de permitirnos pensarla. En un mundo super-legalizado, las reglas y normas desalientan a la gente a pensar con independencia y buscar sus propias relaciones con su yo, con los otros, con el lenguaje y con la historia. (Douzinas, 2006)

BIBLIOGRAFÍA

ALEXY, Robert. (2010). "Los principales elementos de mi filosofía del Derecho" En: *Revista DOXA* N° 32. pp.68-84.

- BOURDIEU, Pierre. (2000). *Poder, Derecho Y Clases Sociales*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- DOUZINAS, Costas. (2006). El fin(al) de los derechos humanos. En: *Revista Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*. Vol.7. pp.309-340.
- DWORKIN, Ronald. (1992). *El imperio de la justicia : de la teoría general del derecho, de las decisiones e interpretaciones de los jueces y de la integridad política y legal como clave de la teoría y práctica*. Barcelona : Gedisa.
- FERRAJOLI, Luigi. (2008). *Democracia y garantismo*. Madrid: Trotta.
- FLOREZ, Daniel. (2011). "Perversiones constitucionales: derecho, democracia y poder constituyente. Reseña de 'Teoría crítica Constitucional' de Ricardo Sanín Restrepo". En: *Revista Universitas* N° 123. pp.15-23.
- GARGARELLA, Roberto. (2008). *Constitucionalismo vs. Democracia. En: Teoría y Crítica del Derecho Constitucional* (Tomo I). Abeledo Perrot.
- GUARDIOLA, Óscar. (2010). El ángel de la historia. Diseños de libertad, doscientos años después. En: *Nómadas* N° 33. pp.79-91
- HEGEL, G.W.F (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HÖFFE, Otried. (2003). *Breve historia ilustrada de la filosofía*. Barcelona: Península.
- KELSEN, Hans. (1969). *Teoría general del derecho y del Estado*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- *Teoría pura del derecho*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LACLAU, ERNESTO. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- MEJÍA QUINTANA, Óscar y ENCINBALES ARIZA, Natalia. (2011). *Elementos para una Historia de la Filosofía del Derecho en Colombia*. Bogotá : Ibáñez.
- NEGRI, Toni. (1992). *Fin de siglo*. Barcelona: Paidós.
- SANÍN RESTREPO, Ricardo. (2009). *Teoría Crítica Constitucional. Rescatando la democracia del liberalismo*. Bogotá: Depalma, Editorial Ibáñez, Universidad Pontificia Javeriana.
- SCHMITT, Carl. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid, España: Alianza Editorial
- VICIANO PASTOR, Roberto, y MARTÍNEZ DALMAU, Rubén. (2010). *Aspectos generales del nuevo constitucionalismo lationamericano*. Quito: Corte Constitucional del Ecuador.
- ŽIŽEK, Slavoj. (2005). *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.

— (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

— (2003). *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires: Paidós.