

## CAPÍTULO 22

# EL PUEBLO Y SU VOLUNTAD

*À force de se comporter comme un homme amoureux,  
il devint de nouveau un homme amoureux.*

Isabel COIXET, *Bastille* (2006)

Ahora podemos ya volver a la pregunta por el pueblo, su voluntad y la ley. Nuestra pregunta era: ¿Cómo puede tener el pueblo una voluntad? En el capítulo 21 se sostuvo que la idea de teología política era la tesis de que el modo de significación de los conceptos teológicos y los conceptos políticos era el mismo. Si el argumento del capítulo anterior es correcto, eso nos enseña algo al momento de intentar responder esta pregunta: la respuesta habrá de ser negativa, «apofática», porque es en el discurso positivo donde está la fuente de la idolatría, de la mistificación.

### 1. LA METÁFORA DE LA VOLUNTAD

Para comenzar, quizás resulte útil considerar la objeción habitual a la idea liberal de dominio de cada uno sobre su propio cuerpo, de propiedad de sí mismo. Esta idea es el fundamento del liberalismo (o al menos de algunas formas importantes de liberalismo), porque funda los derechos naturales que los individuos pretenden proteger mediante el contrato social. La objeción habitual a esta idea es que ella descansa en un dualismo cartesiano mente-cuerpo que hoy es enteramente inaceptable. En efecto, ella parece suponer que detrás de «mi cuerpo» estoy «yo», el dueño: que mi cuerpo es un objeto detentado

por un sujeto distinto a él como cualquier dueño detenta su cosa. Y esto, por supuesto, es absurdo.

La objeción dualista es una objeción a la comprensión *positiva* de la tesis de la propiedad sobre uno mismo: la objeta en tanto ella es acerca de quién es el dueño de mi cuerpo. Lo que leído positivamente parece una tesis «filosófica», que descansa sobre una ontología superada, revela todo su sentido político cuando es leído negativamente. En esa clave, lo que importa no es la afirmación de que yo soy dueño de mi cuerpo, sino la negación de que otro (el señor, el rey, el marido, etc.) lo sea. En este sentido negativo, la idea de la propiedad sobre uno mismo no solo no está expuesta a la objeción de dualismo cartesiano, sino tiene un innegable contenido emancipador, porque niega la legitimidad de deberes u obligaciones vinculadas al status tradicionalmente asignado. Marca el tránsito, para decirlo en la famosa frase de Maine, del estatus al contrato<sup>1</sup>.

En el mismo sentido en el que la tesis de la propiedad sobre uno mismo es distorsionada si es entendida catafáticamente como especificando quién es dueño de mi cuerpo, la tesis de la ley como voluntad del pueblo es distorsionada si no es primeramente entendida apofáticamente: no es la voluntad de nadie más. La idea de la voluntad del pueblo, entonces, expresa la transformación de los súbditos en ciudadanos, porque: no hay súbditos.

Ahora, para continuar, debemos recurrir a representaciones. ¿Por qué una *voluntad*? La respuesta procede notando una cuestión fundamental acerca de lo que podríamos llamar la gramática de la voluntad. Para verlo, debemos comparar lo que es a veces denominado la «dirección de correspondencia» (*direction of fit*): de creencias y deseos: mientras las creencias reclaman corresponder al mundo (por lo que tienen un criterio intrínseco de corrección) los deseos se dirigen hacia hacer al mundo corresponder con ellos (y por eso se afirman sobre sí mismos). Como hemos visto en el capítulo 17, si mi deseo es impugnado («¿por qué quieres *x*?») yo puedo apuntar al hecho de que tengo ese deseo («así soy yo»). Si una creencia que sostengo es impugnada, yo debo una explicación en términos de razones para creer, es decir, en términos del mundo.

Por eso, vimos, el que en público invoca su creencia apela por eso (correcta o incorrectamente) a lo universal, a razones que valen en principio para todos. La particularidad del que apela es, entonces, transparente. Su pretensión

<sup>1</sup> La cuestión, desde luego, no es puramente «filosófica». Gerald COHEN ha sostenido (en COHEN, 1995) que la tesis del dominio sobre uno mismo que está en la base de la crítica marxiana a la explotación capitalista, la expone a una crítica neoliberal como la de Robert NOZICK. En consecuencia, decía COHEN, la tesis debe ser abandonada. Pero lo que debe ser abandonado es solo la tesis en su sentido catafático. Nótese cómo la misma tesis funda la crítica a la explotación, cuando es leída negativamente, y una filosofía política neoliberal, cuando es leída positivamente.

es que el universal se expresa a través de él; pero el que expresa una voluntad afirma su particularidad, reclama (correcta o incorrectamente) autoridad para decidir esa cuestión, para decidirla de modo tal que la decisión vale no porque sea correcta, sino porque es la suya. La particularidad del sujeto que quiere no es transparente: su querer es contingente y por eso vale por el hecho de ser su querer:

Lo que es sagrado en la ciencia es la verdad. Lo que es sagrado en el arte es la belleza. La verdad y la belleza son impersonales. Todo esto es demasiado evidente.

Si un niño hace una suma y se equivoca, el error lleva la marca de su persona. Si procede de manera perfectamente correcta, su persona está ausente de toda la operación.

La perfección es impersonal (WEIL, 2000: 21).

La voluntad es, por su parte, personal, es siempre la voluntad de alguien. Decir que la ley es voluntad es lo mismo que decir que la ley vale porque ha sido creada, *puesta*. No vale porque sea correcta: *autoritas, non veritas, facit legem*. Ya lo hemos observado, en el capítulo 17: la verdad nunca aparece *in propria persona*, y por eso el sentido político de una apelación a la verdad es el de una apelación a la voluntad del que hace la apelación.

En este primer sentido, la idea de que la ley es voluntad niega la autoridad inmediata de la razón, lo que quiere decir: niega la autoridad de todo intérprete «auténtico» de la verdad o la razón. Es un error entender eso como una celebración de la irracionalidad. Solo quiere decir que la razón o la verdad no pueden descansar en autoridad formal alguna, y por consiguiente su fuerza es reducible a la coacción racional del mejor argumento. Y esto se conecta con el segundo sentido en el que la ley es voluntad. Decir que yo quiero *x* es decir que yo (creo que) *x* es lo que va en mi interés. Por supuesto, es posible que yo me equivoque, y que crea que es bueno para mí algo que no va en mi interés. Pero si nadie tiene autoridad sobre mí, eso quiere decir que solo yo podré corregirme, alcanzando mayor claridad acerca de mis intereses. Mi destino es mi responsabilidad, y mis errores serán errores y subsistirán hasta que los corrija (este era el primer sentido: mi voluntad vale porque ha sido *puesta*). Por consiguiente, mis decisiones pueden ser descritas como mías, y mi historia es mi auto-biografía.

En este segundo sentido, que la ley sea voluntad del pueblo quiere decir que es lo que va en el interés del pueblo, es decir en el interés de todos (más sobre este paso desde «pueblo» a «todos» en breve). Pero esto es desde luego demasiado ambicioso; como sostenía ROUSSEAU en *El Contrato Social*,

para encontrar las mejores reglas sociales que convienen a las naciones, sería preciso una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres sin estar sujeta a ellas; que no tuviese ninguna relación con nuestra naturaleza y que la conociese a fondo; cuya dicha no dependiese de nosotros y que, no

obstante, quisiese ocuparse de la nuestra; en fin, una inteligencia que, procurándose una lejana gloria para tiempos futuros, pudiese trabajar en un siglo y disfrutar en otro.

Sería necesario que hubiese dioses para poder dar leyes a los hombres (ROUSSEAU, 1975: 2.7).

ROUSSEAU fue el que descubrió la idea de voluntad general, y con eso fundó la tradición democrática moderna. Pero el momento del descubrimiento y el momento en que identificó su improbabilidad histórica o política fueron el mismo. Utilizando los términos desarrollados más arriba, aun corriendo el riesgo del anacronismo, la improbabilidad de la voluntad general radica en el hecho de que ella debe ser identificada en condiciones de enajenación. En esas condiciones, lo propio se nos hace ajeno. Y entonces, la voluntad general, es decir, lo que va en el interés de todos, se nos aparece como algo distinto y opuesto a nuestro interés particular, faccioso. Esta contradicción entre interés de todos e interés particular que se explica por las condiciones de vida es lo que da sentido a la idea de estado de naturaleza (el caso de HOBBS, como siempre, es el más perspicuo): el recurso al estado de naturaleza ilustraba circunstancias de vida en las que era inmediatamente evidente para el lector (que leía, desde luego, desde el estado civil) que los intereses inmediatos de los individuos están en conflicto con sus intereses verdaderos. La paradoja de la condición natural de la humanidad no es que en ella hay guerra de todos contra todos, sino que lo que la causa es la persecución por cada uno de lo que a cada uno se le aparece como su interés.

El problema no es que no haya nada de lo que pueda decirse que va en el interés de todos. El problema es que en la condición natural de la humanidad identificar el interés común es improbable, y lo que es probable es que cada uno perseguirá sus intereses individuales inmediatos. Esta es la razón por la que «durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra», en la cual «nada puede ser injusto» (HOBBS, 1996: 62, 63).

Por eso, la creación de un poder común capaz de atemorizar a todos es lo que hace probable la paz<sup>2</sup>. Pero aunque hace probable la paz no hace probable la libertad, porque nos transforma en súbditos de una voluntad heterónoma. El sentido de las instituciones democráticas es que ellas hacen probable que

<sup>2</sup> Por eso es tan ingenuo el que cree que el sentido de la constitución es limitar el poder. Ingenuo no porque afirme que el poder necesita ser limitado (eso es, desde luego, verdadero), sino porque cree que ese es el primer problema, el principal. La limitación del poder es el segundo problema, no el primero. El primer problema, el realmente fundamental, es la creación de poder. La constitución crea poder, y así nos permite salir del estado de guerra de todos contra todos, que es la marca de la ausencia de poder. Tiene por eso razón Hannah ARENDT cuando observa, como ya hemos notado, que la idea de estado de naturaleza es importante porque contiene la afirmación de que «la esfera política no nace automáticamente siempre que los hombres viven juntos» (véase *supra*, 9). «Limitar el poder» es una finalidad tan importante de la constitución como «asegurar la integridad física de sus ocupantes» lo es en el diseño de un automóvil: importante, pero *segundo*.

vivamos sujetos solo a lo que va en el interés de todos. Para esto, ellas introducen criterios formales de reconocimiento (tal como hemos visto que el derecho de contratos introduce criterios formales de reconocimiento de un intercambio equitativo, y el derecho sucesorio introduce criterios formales de reconocimiento de la última voluntad del causante). Cuando esos criterios son satisfechos, podemos tratar la decisión respectiva como una que ha sido tomada desde el punto de vista de todos. Podemos expresar esto diciendo que la decisión ha sido tomada a nombre de todos, es decir, que es la decisión de todos. Pero nótese que la pretensión de que la decisión es de todos no se basa en la idea de que la satisfacción de los criterios formales hace probable una correcta suma de las preferencias de todos. El punto no es acerca de sumar las preferencias de todos, sino de asumir la perspectiva de todos. Y la pretensión de la ley de ser la decisión de todos se basa en el hecho de que, al avanzar a través de las diversas etapas de los procedimientos institucionales de modo que la cuestión debe ser discutida desde distintos puntos de vista por distintas personas o grupos, es probable que la propuesta respectiva vaya purgándose de intereses particulares. Al menos más probable que mecanismos alternativos de identificación<sup>3</sup>.

Porque, recuérdese, el argumento general acerca de las instituciones tiene dos pasos. El primero es la respuesta a la pregunta por el sentido de la institución (su inteligibilidad): es un modo de hacer probable algo que es improbable. El segundo es sobre la manera en que la institución hace esto (su operación): un testamento es un medio institucional para identificar la última voluntad del causante, pero cuando la pregunta es si un testamento es válido la institución excluye la pregunta substantiva: «¿representa este testamento la última voluntad del causante?». Un contrato es una institución que pretende identificar los intercambios equitativos, es decir, un intercambio en el cual ninguna de las partes ha tratado al otro como si este fuera solo un conjunto de recursos a ser explotados para beneficio propio, pero para determinar si un contrato es válido la institución excluye la pregunta substantiva: «¿es este intercambio equitativo?». La legislación es una institución cuyo sentido es identificar lo que va en el interés de todos, pero cuando una ley es promulgada su validez es inmune a la objeción de que ella no va en el interés de todos, que en ese caso ciertos intereses particulares fueron especialmente eficaces en manipular el procedimiento legislativo en su favor.

---

<sup>3</sup> En febrero de 2011, en un festival de verano en Chile, un humorista presentó una rutina en la que se burlaba de personajes homosexuales. El siguiente artista era el grupo puertorriqueño Calle 13, y uno de sus miembros, Residente, dijo al aire por televisión que la rutina había sido desafortunada. Al día siguiente el comediante replicó que no aceptaría críticas que vinieran de un extranjero, a lo cual Residente respondió con una frase que explica mejor de lo que yo puedo hacer la razón por la que la democracia institucionalmente mediada no puede ser entendida como un *second best* frente a la democracia directa: «De lejos veo lo que tú de cerca no ves». Esto es lo que explicaciones de la representación como la de WALLUCHOW (*supra*, n. 5 del capítulo 20) malentienden tan espectacularmente.

De este modo, tratamos lo que resulte de la aplicación de los procedimientos legislativos (ley en sentido «formal») como si fuera lo que realmente va en el interés de todos (ley en sentido «material» o «substantivo»). La brecha entre el sentido formal y el sentido substantivo solo puede ser salvada (si puede ser salvada) por una comprensión sacramental de la ley, en el sentido explicado más arriba.

El derecho (la ley) entonces, es sacramento de reconocimiento radical. Esto implica lo que ya hemos observado: que la ley tiene dos caras, que corresponden a los dos sentidos en los que la ley es como una voluntad. Ante los ciudadanos, se presenta como su voluntad, como lo que nosotros creemos que es bueno para nosotros. Como ocurre con todas nuestras creencias, ella descansa *sin residuo* en nuestras razones para creer que es correcta. Cuando hemos entendido que una creencia era incorrecta no tiene sentido mantenerla. Nuestras creencias, en otras palabras, están intrínsecamente vinculadas a la razón, son transparentes a la razón (nótese cuidadosamente: no en el sentido, evidentemente falso, de que solo puedo tener «verdaderas» creencias si ellas son racionales, sino en el sentido de que no puedo mantener creencias una vez que he visto que son irracionales). Políticamente hablando, que una voluntad se manifieste a través del proceso legislativo no cierra discusión alguna: es siempre posible que a través de la deliberación continuada notemos que esa voluntad es incorrecta, que no es lo que va en el interés de todos, y que por eso no es «nuestra» voluntad.

Pero si la ley se presenta ante *el ciudadano* como su voluntad, como lo que él cree desde un punto de vista universal, es decir, lo que él *verdaderamente* quiere, ella se presenta ante *el individuo* como pura heteronomía: como una decisión que vale porque ha sido adoptada de acuerdo a procedimientos válidos, y que seguirá vigente, lo quiera él o no, hasta que sea derogada por esos mismos procedimientos. Ante el gerente de una cadena farmacéutica que negocia acuerdos colusivos con la competencia la ley no aparece como su voluntad, sino como una norma que le impone deberes con independencia de que los quiera o no; que limita o pretende limitar coactivamente su libertad.

Esta es la razón por la que el derecho es, como la religión, la marca de un mundo alienado. Por eso PÉREZ sostiene que bajo el Comunismo habrá «intercambio pero no mercado [...] familia pero no matrimonio, gobierno pero no Estado, organizaciones pero no instituciones» (PÉREZ, 2008: 20) y después agrega: «orden pero no leyes» (PÉREZ, 2008: 91). Cada uno de estos pares pretende, del modo en que yo lo entiendo, rescatar la primera dimensión del derecho y negar la segunda. Ellas expresan la idea de que las instituciones hacen probable lo improbable, y que si no fuera por nuestra enajenación la familia, el gobierno, las organizaciones y el orden serían inmediatamente probables (= probables sin mediación institucional), porque nos resultarían «naturales», de modo que las instituciones serían redundantes. Pero nuestra pregunta ahora es por el sentido en el cual viviendo con mercado, matrimonio, gobierno,



instituciones y leyes aprendemos sobre intercambio, familia, gobierno, organizaciones y orden.

Aquí vemos aparecer las dos posiciones que, asumiendo diversas *personas*, nos han acompañado durante todo este camino. Tanto el liberal como el conservador niegan la primera dimensión del derecho, porque el único sentido en el que pueden ver que el derecho es mi voluntad es como una agregación de preferencias entre las cuales está la mía. Ellos creen que hablar de «voluntad general» es, o hablar de sumas imposibles o en el mejor de los casos arbitrarias (en tanto las funciones de utilidad de cada individuo son inconmensurables) o hablar de la voluntad de un supra-individuo, y convocan para desechar esta idea toda la fantasmagoría de las justificaciones «orgánicas» de la autoridad, en la que cada individuo es visto solo como una parte de una entidad colectiva. Y (espero que a estas alturas ya no nos sorprenda) el «comunista infantil» que criticaba ENGELS... concurre; también cree, con el liberal, que el derecho no es sino alienación; que tan solo si llegáramos al poder acabaríamos con él mañana y pasado mañana habremos instaurado el comunismo. Ambos niegan el hecho de que dadas nuestras formas de vida debemos vivir con esta tensión. Y es en esta tensión donde habita la idea de que la ley es la voluntad del pueblo soberano. No podemos entender la idea de que la ley es la voluntad del pueblo, porque ese es un lugar inhóspito.

Antes del cristianismo habían dioses, y antes de la democracia habían pueblos. Así como la teología cristiana se apropia de un concepto pagano, el de dios, para subvertirlo y transmitir la idea de que no hay dioses, la tradición democrática se apropia de un concepto antidemocrático, el de pueblo, para subvertirlo y transmitir la idea de que no hay pueblos. Por eso Dios, como el pueblo, es portador de negatividad. «Dios» es la negación de todos los déficits humanos, y por eso puede decirse: es amor. Esto no es una afirmación acerca de lo que Dios es, sino una acerca de qué es lo que niega todos los déficits humanos (por eso el argumento desarrollado aquí no es una reformulación del viejo argumento feuerbachiano, sino una inversión de este: la inversión de la inversión). «Pueblo» es la negación de todo los déficits políticos, y por eso puede decirse que es el radical reconocimiento recíproco. De nuevo, esto no es una afirmación acerca de lo que el pueblo es, sino acerca de qué niega los déficits de politicidad. Lo contrario es idolatría, religiosa o política.

## 2. EL PUEBLO, PORTADOR DE UNA NEGATIVIDAD

La idolatría (teológica o política) comienza, como hemos visto, en el paso del discurso negativo al discurso positivo. Positivamente caracterizado, el pueblo es o una agregación de individuos, o una entidad existente, naturalmente caracterizada por la raza u otra propiedad equivalente. Las instituciones políticas democráticas, por su parte, también entienden positivamente al

pueblo, en tanto fijan reglas y competencias para su actuación: en elecciones populares o plebiscitos, por ejemplo. Pero el pueblo no puede ser reducido a estas positivities:

Precisamente en una democracia, el pueblo no puede llegar a ser autoridad y simple «órgano del Estado» [...]. Es siempre algo más que un órgano que funciona con competencia para resolver asuntos oficiales y subsiste, junto a los casos de una actuación constitucionalmente organizada (elecciones y votaciones populares) como entidad esencialmente no organizada ni estructurada (SCHMITT, 1992: 237).

Para dar cuenta de esta dimensión del pueblo que «siempre subsiste», más allá de positividades teóricas o institucionales, es necesario un concepto apofático, negativo de pueblo:

Pueblo son, en una significación especial de esta palabra, todos los que *no* son señalados y distinguidos, todos los *no* privilegiados, todos los que *no* se destacan por una razón de propiedad, posición social o educación [...]. En la Revolución francesa del año 1789 podía la burguesía identificarse con la Nación como tercer estado, y la *burguesía* era el pueblo, porque era el contraste con la aristocracia y los privilegiados. Sieyès planteó la célebre cuestión: ¿Qué es el tercer estado?, y dio la respuesta de que era la Nación; el tercer estado no es *nada* y debe serlo todo. Pero tan pronto como la burguesía misma apareció como una clase dominante del Estado, distinguida por la propiedad y la instrucción, la negación hubo de trasladarse. Ahora el *proletariado* se convierte en pueblo, porque se hace portador de esa negatividad: es la parte de la población que no posee, que no participa de la plusvalía producida ni encuentra un puesto en la ordenación existente (SCHMITT, 1992: 237-238).

Y, para evitar la previsible y majadera objeción *ad hominem* de los auto-designados caza-nazis de la academia que encontrarán algún modo de decir que de esta caracterización del pueblo se deduce («inmediatamente») el nazismo, notemos que la misma idea, en un lenguaje distinto, es defendida por PÉREZ:

Nuestros enemigos tienen y deben tener los mismos derechos universales que reivindicamos para nosotros. Los derechos que les impugnamos son aquellos, particulares, que se arrogan por sí mismos, y que los hace, estructuralmente, nuestros enemigos: todos aquellos derechos que solo se han establecido para legitimar la explotación (PÉREZ, 2008: 186).

Por eso el pueblo es el universal: porque es portador de una negatividad, porque cada caracterización positiva de él es la atribución de una propiedad no universal. Y ahora podemos ya continuar sobre las líneas desarrolladas más arriba. Una práctica política democrática supone algo equivalente al principio protestante porque el pueblo siempre la excede: todas nuestras formas institucionales serán siempre deficitarias, siempre habrá una distancia entre ellas y la idea que las anima. Esto quiere decir que ellas no son perfectamente transparentes al pueblo, porque si pudieran serlo entonces ellas ya no serían



necesarias (entonces podremos decir que habrá orden pero no leyes, etc.). Pero este es precisamente el modo en que el derecho se presenta al ciudadano, como lo hemos visto: como nuestras falibles creencias actuales. El hecho de que una decisión haya sido adoptada a través del procedimiento democrático no es suficiente para que el ciudadano la acepte como correcta, porque eso sería entender que esas formas institucionales dan perfecta cuenta de una idea que las supera.

¿Por qué esto no lleva a la devaluación de las instituciones democráticas? La respuesta a esta pregunta necesita a estas alturas solo ser verbalizada: como la enajenación no puede ser «diagnosticada» desde una perspectiva no enajenada, ella es experimentable en la contradicción entre promesa y entrega: entre la idea de intercambio justo entre sujetos que se reconocen recíprocamente que hace inteligible al derecho de contratos y la acción estratégica que este permite y, en algún sentido, fomenta; entre la idea de amor gratuito que da sentido al matrimonio y los espacios de dominación y abuso que este crea; entre la aspiración de radical reconocimiento recíproco que se expresa afirmando que la soberanía reside en el pueblo y las imperfectas formas institucionales que hacen posible que lo que se manifieste a través de ellas sea una distorsión de lo que es de interés de todos, distorsión explicable ya por manipulación o porque lo que conviene a todos no es perfectamente transparente. Es explotando estas contradicciones que podemos entender en qué consiste superarlas. Se trata de, en las palabras de Proudhon, poner a la teoría de la propiedad contra la propiedad; a la filosofía del contrato como intercambio de autonomía entre agentes que se reconocen recíprocamente en contra del contrato a través del cual cada parte utiliza a la otra para sus fines; a la idea de la familia como comunidad constituida por el amor contra el matrimonio que configura una esfera de dominación patriarcal; a la idea de ley como voluntad del pueblo contra las negociaciones de la «clase política».

Lo que esto implica es la exclusión de lo que podría llamarse el «principio portaliano». Diego Portales, fundador del Estado autoritario chileno en el siglo XIX, justificaba el autoritarismo que él creía que era necesario para Chile afirmando que los ciudadanos chilenos no estaban preparados para la democracia, aunque podrían estarlo en el futuro:

La Democracia, que tanto pregonan los ilusos, es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera República. La Monarquía no es tampoco el ideal americano: salimos de una terrible para volver a otra y ¿qué ganamos? La República es el sistema que hay que adoptar; pero ¿sabe cómo yo la entiendo para estos países? Un Gobierno fuerte, centralizador, cuyos hombres sean verdaderos modelos de virtud y patriotismo, y así enderezar a los ciudadanos por el camino del orden y de las virtudes. Cuando se hayan moralizado, venga el Gobierno completamente liberal, libre y lleno

de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos. Esto es lo que yo pienso y todo hombre de mediano criterio pensará igual<sup>4</sup>.

La objeción a esta idea portaliana no necesita negar que dada la forma en que vivimos estemos en el sentido relevante «llenos de vicios» y vacíos de virtudes. La objeción es que solo podremos aspirar a superar la enajenación si vivimos bajo instituciones cuyas contradicciones nos hacen presente el hecho de su déficit. Tener siempre a la vista la tensión que define a las instituciones democráticas es, entonces, el primer paso hacia la emancipación.

### 3. EL PUEBLO COMO CONCEPTO POST-INSTITUCIONAL

Y ahora, al fin, estamos en condiciones de juntar las hebras del argumento. Nuestro punto de origen fue la constatación de que la inteligibilidad de las instituciones políticas democráticas dependía, como la inteligibilidad de todo concepto jurídico, de correlacionarlas con algún concepto pre-institucional, es decir, algún concepto cuya comprensión no suponga la existencia del concepto institucional respectivo. El concepto democrático de pueblo no podía ser entendido pre-institucionalmente. Pero, como vimos en su momento, los conceptos jurídicos son opacos a sus correlatos pre-institucionales solo operativamente, no en cuanto a su inteligibilidad; un concepto jurídico sin correlato pre-institucional es operativo, pero es ininteligible; es un puro formalismo, una ritualidad carente de sentido. Uno que es en su operación enteramente transparente a su correlato pre-institucional es inteligible, pero redundante y por eso fútil.

Sin embargo, a diferencia de todos los conceptos jurídicos, el concepto de «pueblo» no puede ser entendido pre-institucionalmente, porque eso forzaría sobre él un contenido distorsionado: el pueblo como una unidad naturalmente caracterizada (en cuyo caso la teoría democrática sería inherentemente etnocéntrica) o como una agregación de intereses individuales (en cuyo caso sería inherentemente neoliberal). Pero sin correlato pre-institucional que lo haga inteligible, las instituciones democráticas no son nada sino formas, ritualidades. Las opciones no parecen demasiado atractivas: las instituciones democráticas son formalismos vacíos, neoliberales o etnocéntricos. Por eso hoy vivimos bajo el imperio de ideas muertas, es decir, ideas que son operativas pero que son ininteligibles. Y no tiene nada de extraño que sean ininteligibles, dadas las opciones entre las que debemos elegir una vez que hemos perdido de vista el modo de significación de nuestro lenguaje político.

Para poder escapar de esta disyuntiva que nos impide entender nuestras instituciones es necesario significar imperfectamente. Entonces podremos de-

---

<sup>4</sup> Escrita en Lima en marzo de 1822, y disponible en múltiples fuentes. Véase, por ejemplo, SILVA CASTRO, 1954: 15.

cir que: a diferencia de los demás conceptos jurídicos, y dado su carácter fundante de toda forma institucional, el concepto de pueblo que da inteligibilidad a las formas institucionales no es pre-institucional, sino post-institucional: es una forma anticipatoria de hablar de la humanidad completa. Como es una forma anticipatoria, se opone a las dos otras opciones: al que cree que puede hablarse de «humanidad» como concepto políticamente relevante hoy (= el que aboga hoy por una república universal), y al que cree que lo político es necesariamente particularista.

El pueblo es portador de una negatividad; es lo universal, purgado de todo lo particular. Es la humanidad, la comunidad universal. Pero la comunidad humana no es algo de lo que pueda decirse que es realmente existente, sino una meta de la historia. Pero tampoco ha de decirse pura y simplemente que no existe. El pueblo es ya, pero todavía no. Existe anticipatoriamente, en nuestras prácticas políticas, que son entendidas como fundadas en su voluntad. El pueblo es la manera en que actuamos desde ese futuro del que no podemos hablar, desde la comunidad humana universal.

Por eso cuando hablamos del pueblo, aunque sabemos cómo usar las palabras, hay un sentido importante en el que no sabemos lo que esas palabras significan. Sabemos cómo hablar del pueblo, no por el conocimiento que tenemos del pueblo, sino por lo que sabemos acerca de su voluntad.