


La democracia y la cuestión del pueblo*

Democracy and the People's Problem A democracia e a questão do povo

Cristóbal Friz  †

Universidad de Santiago, Chile

Resumen

En el presente artículo, exploramos el problema del pueblo, como sujeto o agente que presuntamente ejerce el poder o gobierna en un régimen democrático. Abordando dos teorías o aproximaciones distintas al problema democrático –el elitismo democrático y la democracia como evento–, nos preguntamos por el modo como ellas representan al pueblo; puntualmente, si lo conciben como un sujeto político en sentido fuerte, como una entidad dotada de agencia política. A partir del análisis emprendido, concluimos que no obstante las importantes diferencias entre los enfoques estudiados, en ambos encontramos un tratamiento defectuoso del problema del pueblo como sujeto político, motivo por el cual consideramos necesario continuar indagando modos en que se afirme adecuadamente la agencia política del pueblo.

Palabras clave: Pueblo, democracia, agencia política, elitismo democrático, democracia como evento

Abstract

In this article, we explore the people's problem, understood as subject or agent who must wield power or govern in a democratic regime. We address two different theories or approaches to the democratic problem –democratic elitism and democracy as event–, and we ask how they represent the people; specifically, if they conceive it as a political subject in strong sense, as an entity endowed with political agency. We conclude that despite the important differences between the approaches studied, in both we can find a defective treatment of the problem of the people as a political subject. For this reason, we consider necessary to continue investigating representations that adequately affirm the people's political agency.

Keywords: People, democracy, political agency, democratic elitism, democracy as event

Resumo

Neste artigo, exploramos o problema do povo, como sujeito ou agente que presumivelmente exerce poder ou governa em regime democrático. Abordando duas teorias ou abordagens diferentes do problema democrático –o elitismo democrático e a democracia como evento–, nos perguntamos sobre a forma como representam o povo; especificamente, se o concebem como sujeito político em sentido forte, como entidade dotada de agência política. Da análise empreendida, concluimos que apesar das diferenças importantes entre as abordagens estudadas, em ambas encontramos um tratamento deficiente do problema do povo como sujeito político, razão pela qual consideramos necessário continuar investigando representações que afirmem adequadamente a agência política do povo.

Palavras chave: Povo, democracia, agência política, elitismo democrático, democracia como evento

DOI: 10.5281/zenodo.6910455

*Proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11170435 (Chile), y Proyecto 031853FE POSTDOC DICYT VRIDEI, Universidad de Santiago de Chile.

†Contacto: cristobalfriz@gmail.com Doctor en Estudios Americanos y Licenciado en Filosofía. Profesor en la Universidad de Santiago de Chile y en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Autor de los libros La universidad en disputa. Sujeto, educación y formación universitaria en la concepción neoliberal (2016), y El exceso de la democracia (2021).

1. PREGUNTARSE POR EL PUEBLO

Preguntarse por el pueblo –interrogarse, puntualmente, por el pueblo en su relación con la democracia, o, si se prefiere, por los modos en que se concibe al pueblo en términos democráticos–, se justifica, en primera instancia, en virtud de la situación política que atraviesa nuestro país. Como sabemos, desde la revuelta de fines de 2019, la institucionalidad legada de la dictadura militar se encuentra sometida a un profundo cuestionamiento, el que ha dado cabida a que en la actualidad asistamos a un proceso constituyente que promete asentar, de modo democrático, nuevas coordenadas para nuestra vida común. Entre otros méritos dignos de apuntar, la mencionada coyuntura ha puesto de manifiesto la necesidad de repensar la categoría pueblo.¹

Enfocada en términos generales, la pertinencia de ocuparse de la cuestión del pueblo hunde sus raíces en el origen mismo de la palabra democracia. Para nadie es un misterio que, de acuerdo a su raíz etimológica, *democratía* nombra un sistema de gobierno –también, eventualmente, una forma de organización social– en los que la fuerza, el dominio, el mando o el poder (*krátos*) son ejercidos por el pueblo (*démos*). En función de este origen, resulta razonable ponderar la noción de pueblo como criterio de legitimación de un régimen democrático, lo que equivale a afirmar que todo sistema que se pretende democrático debe fundar su legitimidad en el pueblo.

Ahora bien, asumir lo anterior no comporta, necesariamente, dar por sentado que la noción de pueblo refiera una realidad dotada de densidad sustantiva, identificable, igual a sí misma. Según queremos proponer, lo central es más bien considerar al pueblo como una *construcción ficcional*. Según Oyarzún, “[e]l ‘pueblo’ es una ficción, acaso, y como toda ficción extrae su potencia de que se la crea y afirme como ficción sabiéndola tal” (460). Desde una perspectiva similar, y prestando atención tanto a la pluralidad constitutiva de la política, como a la consiguiente ubicuidad del conflicto, Norbert Lechner sostiene que “[e]l pueblo en tanto sujeto soberano que decide su destino no existe empíricamente: se forma como una pluralidad de sujetos en pugna” (180). En efecto, para el autor la democracia se funda en el “principio de autodeterminación”, entendido como la capacidad de un pueblo de decidir soberana y autónomamente sus modos de vida. Según Lechner, sin embargo, el anterior es “un principio imposible de realizar, pero sin el cual no es posible la democracia” (Id. 181). En términos sucintos: aun siendo el pueblo una entidad empíricamente inhallable, constituye una condición de posibilidad indispensable, tanto para concebir, como para proyectar un régimen democrático posible.

La mencionada condición de posibilidad supone, para decirlo con Yves Charles Zarka, “dar cuenta de la manera en la que una multitud llega a ser un pueblo” (54). Solo mediante este tránsito desde la multitud al pueblo cabe, según propone Camila Vergara (2020), concebir a este como una “unidad” o “red deliberativa” que, en cuanto tal, funge de soporte del “poder popular”. Según queremos proponer, únicamente así podemos pensar al pueblo como un *sujeto político*; o, si se prefiere, como una entidad dotada de *agencia, capaz de ejercer el poder en un régimen democrático*.

Sin desconocer la diversidad de perspectivas fecundas para abordar el problema del pueblo así entendido, en esta oportunidad –y a modo de exploración del asunto– lo enfocaremos en los marcos categoriales propuestos por Rousseau, quien justamente llama la atención sobre la necesidad de “examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo”, considerando a este acto

¹Según advierte Javier Agüero (2021), “[e]l actual escenario político chileno ha traído de vuelta y repuesto, de manera rotunda, la palabra ‘pueblo’”. Solo por mencionar algunos ejemplos de la reposición señalada, Rodrigo Karmy (2019) cataloga los acontecimientos de fines de 2019 como una “revuelta popular”, los que en el parecer de Carlos Ruiz Encina (2020) comportan el “despertar” o la “irrupción de un nuevo pueblo”. Respecto de la “asamblea de los cuerpos” (Castillo 2019) –el “total de cuerpos” que a fines de 2019 se toman el espacio público en demanda de condiciones de vida más digna–, Pablo Oyarzún afirma que “[e]se total se llama, no puede llamarse de otro modo, ‘pueblo’” (460). Cristóbal Balbontín (2021), por su parte, apunta que la “revuelta popular [...] implica cierta capacidad de agenciamiento político con un sentido de pertenencia común que volvió a aparecer con la recuperación de la palabra *pueblo* durante los acontecimientos”. Lo anterior supone, en su opinión, “[e]l rescate de este sentido democrático, que la soberanía radique en el pueblo y que este pueda autoconvocarse como poder constituyente para establecer democráticamente los términos fundamentales de la vida en común” (*Ibid.*).

como “el verdadero fundamento de la sociedad” (2017 45). Según se sabe, el filósofo ginebrino postula que “el cuerpo político es [. . .] un ser moral dotado de una voluntad”, y establece una sinonimia entre “voluntad general” y “voz del pueblo” (2011 25, 27). Consecuente con ello señala: “[l]a primera y más importante máxima del gobierno legítimo y popular, es decir, del que tiene por objeto el bien del pueblo, es [. . .] la de guiarse absolutamente por la voluntad general. Pero para cumplirla es necesario conocerla y sobre todo distinguirla correctamente de la voluntad particular” (*Id.* 31).

Lo que nos interesa destacar es que en el planteamiento rousseauniano, solo cabe suponer un pueblo –en los términos que nos interesan: un sujeto político pueblo, dotado de agencia–, bajo el supuesto de que hay una cierta *unidad* que lo constituye como tal, la cual se encontraría fundada, según el autor, en la *voluntad general* (*volonté générale*). En ausencia de esta, no habría para Rousseau pueblo políticamente hablando; nos encontraríamos, a lo sumo, con la “voluntad de todos”: con una suma dispersa de voluntades individuales. Respecto de esta distinción comenta Lechner: “Desde Rousseau, el clásico problema de la democracia reside en la diferencia cualitativa entre la voluntad general y la voluntad de todos. La democracia invoca la soberanía popular como principio *legitimatorio* de la autoridad, pero no puede realizarla como principio *organizativo* de la voluntad colectiva” (180). Según lo advertido más arriba, la inviabilidad de realizar esta generalidad de la voluntad radica, para Lechner, en la cautela adoptada ante el supuesto de un pueblo sustantivo, coincidente consigo mismo, capaz de decidir autónomamente su destino, y que, en consecuencia, ejercería el poder soberano. Mas, como también observamos, sin este sujeto empíricamente imposible, no podemos, en opinión del autor, pensar ni proyectar democracia alguna.

Sintonizando con la mencionada precaución, cabe afirmar –y este es nuestro supuesto fuerte– que la unidad del pueblo, fundada, en la óptica rousseauniana, en la voluntad general, comparece como una suerte de *ficción necesaria* para pensar al pueblo cual sujeto político? La mentada unidad ficcional constituye, pues, lo que Franz Hinkelammert (2002) entiende como un “concepto-límite”: algo irrealizable, pero sin lo cual no cabe inteligir la realidad ni otorgar sentido a la acción. Bajo esta perspectiva, aun cuando no corresponda pretender realizar la unidad del pueblo (la sola pretensión de realizarla parece peligrosa, pues implica imponer una homogeneidad sobre la pluralidad social, borrando de un plumazo el antagonismo), sin el presupuesto de la misma –el presupuesto, para decirlo con Oyarzún, de un proyecto común, de “la promesa de un ‘común’ allí donde este puede llegar a ser insostenible, imposible” (460)–, no cabe pensar a aquel como entidad dotada de agencia política.

Un evidente corolario de lo antedicho –y que vale como otro indicio de la necesidad de interrogar la categoría pueblo–, es que, de igual manera que con los restantes conceptos políticos fundamentales, en cuanto que referente ficcional que permite inteligir el mundo y otorgar sentido a la acción, la noción de pueblo constituye una categoría que es objeto de una constante disputa. ¿En qué radica la pugna que tiene al significante pueblo como sede? Entre otros factores, en el hecho, apuntado por Ardití, de que todo discurso sobre el pueblo corresponde a un modo de interpretar, proyectar, y, a fin de cuentas, “de configurar nuestro ser juntos”. A causa de ello, según el autor, el pueblo “es lo que disputamos, no lo que somos” (230-231). Sin ser el único, un elocuente indicio de esta pugna, dice relación al hecho de que la noción de pueblo es una categoría que adopta tonalidades políticas disímiles, contrarias incluso, y que por tanto puede tributar rendimientos tanto conservadores como emancipatorios.³

²Ficción necesaria que, siguiendo a Benjamín Ardití, cabe ponderar como “la ficción de una voluntad unitaria que funda instituciones, que le da legitimidad a los individuos que las dirigen y que afirma el derecho de esa voluntad unitaria para actuar dondequiera que le parezca pertinente actuar” (232). Esta ficción, advierte lúcidamente el autor, “asume que hay un sujeto unitario colectivo [. . .] Pero la unidad de la voluntad popular que legitima y autoriza no deja de ser una ficción que aceptamos sin pensarlo mucho” (*Ibid.*).

³Entre las innumerables muestras del aserto anterior advirtamos, por ejemplo, que Alain Badiou afirma que “‘pueblo’ no es en sí mismo un sustantivo progresista [. . .] tampoco es un término fascista”. Debido a esto, en su opinión, la determinación de su carácter reaccionario o libertario depende del contexto de enunciación, y del modo y de la intención con los cuales es usado (9). Zarka, por su parte, sostiene que el concepto pueblo *puede* denotar “una fuerza autónoma, imposible de dominar”. En conformidad con ello, propone que las distintas teorías de la democracia se orientan, o a la neutralización despotenciadora de la “carga política explosiva” del pueblo, o al propósito de afirmarla, haciéndola operativa

2. LA DEMOCRACIA ELITISTA: EL PUEBLO EN ENTREDICHO

La pregunta por el pueblo –especificada, conforme a lo apuntado anteriormente, como una interrogante respecto del pueblo (*démos*) en tanto que sujeto o agente que presuntamente gobierna (*kratein*) o ejerce el poder (*krátos*) en un régimen democrático– puede ser planteada, en primera instancia, de cara a la *teoría elitista de la democracia*. ¿Por qué comenzar la pesquisa por esta determina comprensión democrática? En primer lugar, y tal como ha sido profusamente documentado,⁴ porque esta teoría cuenta con una *posición hegemónica* en la segunda mitad del siglo XX, razón por la cual es ponderada como una suerte de *mainstream* de la teoría y la ciencia política contemporáneas. Esto justifica que la misma sea identificada con “la teoría contemporánea de la democracia” (Ruiz Schneider 1993) o, más moderadamente, con “casi toda la teoría democrática contemporánea” (Vergara Estévez 92). La mencionada centralidad, aunada a otros factores que no viene al caso señalar acá, explica que una modulación puntual de la teoría elitaria –el modelo consociativo o neocontractualista, que funda lo que coloquialmente se designa como “democracia de los acuerdos”– haya tenido un lugar preponderante en la “transición a la democracia”, sentando en una medida considerable la institucionalidad que nos legó el pacto transicional y, en virtud de él, la propia dictadura militar.⁵

Conviene comenzar el examen por la democracia elitista, en segunda instancia, porque, conforme al lugar hegemónico apuntado, este modelo instauro y sanciona una suerte de sentido común dominante respecto de lo que presuntamente debemos entender por democracia en la actualidad. Al identificar democracia con el gobierno de élites que compiten por la conquista del voto popular, la perspectiva elitista se monta sobre la distinción entre élites y masas, asignando a los grupos dirigentes el papel de garantes del funcionamiento de la institucionalidad imperante. A causa de esto, la mencionada teoría expone una desconfianza ante la agencia política del pueblo y, con ello, ante la sola posibilidad de que este pueda en algún sentido gobernar.

Como lo pone de manifiesto Ruiz Schneider, la teoría elitista invierte el concepto de democracia legado de la tradición política moderna: “Ya no son las clases dirigentes sino la mayoría del pueblo lo que se transforma, para esta visión, en una amenaza para la democracia” (65). El modelo elitario, complementa Vergara Estévez, “rechaza el principio fundamental de la teoría democrática clásica que es la confianza y fe en el pueblo y [...] lo reemplaza por la creencia en que las élites son el mejor depositario de los valores y reglas democráticas” (86). El corolario de la señalada inversión es indicado por Alejandra Castillo: la teoría elitista corresponde a “una particular forma de comprender la democracia desprovista de uno de los elementos que la describen: el pueblo”, por lo cual lleva a cabo una “sustracción del pueblo de la política democrática” (2016 87).

Revisemos entonces los signos de la mentada sustracción en algunos exponentes señeros de esta teoría, los que justo a causa de sus significativas diferencias, nos permiten trazar un cuadro general de sus lineamientos principales. Como es sabido, la crítica a este modelo concuerda ampliamente en asignar a *Capitalismo, socialismo y democracia* (1942) de Joseph A. Schumpeter, un rol inaugural en la formulación contemporánea del mismo. Ya desde este hito inaugural, según veremos, la interpretación elitaria niega al pueblo como sujeto o agente político que, premunido de una voluntad (la *volonté générale*), puede efectivamente gobernar.

Notemos, en primer lugar, que en palabras de Schumpeter, “la democracia no significa ni

(48-49). Según Arditi, finalmente, “[p]ueblo’ es el nombre adoptado por los parias en los relatos emancipatorios de la modernidad –e invocado igualmente por innumerables narrativas racistas, xenofóbicas y autoritarias– desde la revolución francesa hasta nuestros días” (223). La consecuencia es clara: “hay distintas maneras de ver la política y todas ellas reclaman para sí el sentido de palabras como pueblo [...] Este forcejeo hace que la ambigüedad sea un rasgo estructural y no pasajero del léxico de la política” (*Ibid.*).

⁴Dentro de las numerosas críticas al modelo elitario, destacan los trabajos clásicos de Bachrach (1985) y Pateman (2014). En el medio chileno, significativo realce merecen, entre otros, los análisis de Castillo (2016), Ruiz Schneider (1993) y Vergara Estévez (1988).

⁵Sobre la transición, y el ordenamiento democrático que mediante ella legó la dictadura a la posteridad, puede consultarse, como muestra de la ingente bibliografía al respecto, Follegati (2019), Friz (2021), Moyano (2009) y Ruiz Schneider (1993).

puede significar que el pueblo gobierna de forma efectiva, en ninguno de los sentidos evidentes de las expresiones ‘pueblo’ y ‘gobernar’” (92). En sintonía con lo anterior, el enfoque elitista sostiene su argumento, en una medida considerable, sobre una crítica a lo que Giovanni Sartori designa como la definición “literal” o “etimológica” de democracia, crítica que apunta precisamente a neutralizar la “potencia casi magnética de la etimología de la palabra democracia” referida por Pierre Rosanvallon (26). Ante la identificación, supuesta en la definición literal, de *democratia* con “poder popular”, según la cual la palabra democracia nombra “sistemas y regímenes políticos donde el pueblo es el que manda”, Sartori pregunta: “¿quién es el pueblo? [. . .] ¿cómo se atribuye el poder al pueblo?” (27).

Una idea fuerza del modelo elitario, es que la respuesta a esta pregunta –y, mediante ella, la eventual conexión del pueblo con la capacidad de gobernar– varía radicalmente desde la instauración de la democracia en la Atenas del siglo V a.C., a los regímenes democráticos contemporáneos. Los exponentes del modelo elitario coinciden, pues, en que el gobierno del pueblo es únicamente posible bajo las condiciones, demográficas e institucionales, que dieron forma a la antigua democracia directa.

Afirma Schumpeter: “tendría sentido hablar de la voluntad o de la acción de la comunidad o del pueblo –de gobierno del pueblo–, en especial si el pueblo llega a las decisiones políticas por medio de debates con la presencia física de todos los ciudadanos” (30). En cuanto directa, según el autor, la democracia es operativa únicamente “[e]n comunidades pequeñas y primitivas con una estructura social simple, en las que hay pocos asuntos que puedan causar desacuerdos” (*Ibid*): en comunidades en las que, a fin de cuentas, “no hay grandes decisiones que tomar” (*Id.* 65). Apunta por su parte Robert Dahl: “La enorme diferencia de tamaño entre una ciudad-Estado y un Estado-nación señala un dilema fundamental” (19). Tan fundamental es este para Sartori, quien considera que en contraste al *démos* en referencia al cual fue concebida originalmente la democracia, las condiciones actuales tienen como consecuencia que “ese pueblo [. . .] ha dejado de existir” (33). Afirma, por lo tanto: “Dadas las actuales dimensiones de una *politeia*, el pueblo es cada vez más un ostentador que a todos los efectos prácticos –es decir, a efectos del ejercicio propiamente dicho del poder de gobernar– no existe” (*Id.* 38).

En oposición a la ciudad antigua, la que corresponde, según el italiano, a una “comunidad”, las nuestras son “megalópolis”: “ciudades desmesuradas” en las que habita la “multitud solitaria” y despersonalizada. Como consecuencia de ello, para Sartori, en la actualidad, lejos de mentar al agente que gobierna, pueblo designa, a lo sumo, “un agregado amorfo” al que corresponde el nombre de “masas” (33). Esta equiparación de pueblo con masas, o con términos con una carga semántica afín, e invariablemente despectiva, es de crucial importancia en el elitismo democrático, y la encontramos en el mismo Schumpeter, quien además de afirmar que “[h]oy en día decir ‘pueblo’ es lo mismo que decir ‘masas’” (27), se refiere a aquel en términos de “turba” (*Id.* 25) o “chusma”, llegando a señalar, incluso, que “la masa electoral es incapaz de otra acción que la estampida” (*Id.* 89).

Según lo adelantado, la mencionada impugnación de la posibilidad de un gobierno del pueblo, reposa sobre el rechazo a concebir a este como un sujeto o agente dotado de voluntad. Esta cuestión es detenidamente abordada por Schumpeter, quien monta la interpretación elitaria en oposición a lo que califica como la “teoría clásica” de la democracia.⁶ En su argumento, son dos los pilares, íntimamente entrelazados, de la misma: el bien común y la voluntad general (*volonté générale*). Para el autor, cabría afirmar una voluntad general, común a todos los integrantes de un colectivo –al que en tal caso correspondería, con propiedad, el nombre de pueblo en sentido político–, si hubiese, como condición suya, un bien común, conocido y querido inequívocamente por todos. Si estos son, según Schumpeter, los pilares de la teoría clásica, la refutación de la

⁶Según advierte Pateman, “la noción de ‘teoría clásica’ de la democracia es un mito” (40). A efectos de defender su interpretación democrática, Schumpeter construye un relato de lo que presuntamente sería la teoría clásica. Dicha construcción, como señala Pateman, presenta “un modelo de dicha teoría armado con retazos y sin brindar las fuentes” que lo constituyen (*Ibid.*). Esto explica que, más allá de algunas indicaciones generales, no encontremos en *Capitalismo, socialismo y democracia* un trabajo detenido sobre los autores y tradiciones que presuntamente dan forma a la mentada formulación clásica de la teoría democrática.

misma pasará necesariamente por poner en entredicho la validez de ambos.

Respecto del problema de la voluntad, Schumpeter propone el siguiente criterio: “Si pretendemos sostener que la voluntad de los ciudadanos constituye *per se* un factor político que estamos obligados a respetar, primero es preciso que exista dicha voluntad” (42). De modo explícito, el autor entiende por voluntad “la contrapartida psíquica de una acción responsable y consciente de su finalidad” (*Id.* 55). Sentado lo anterior, sería factible asignar una agencia política a eso que llamamos pueblo, siempre y cuando resultara verosímil afirmar que sus deseos, acciones y decisiones, reposan en niveles tales de autonomía, que nos permitan reputarlos como el resultado de procesos reflexivos y conscientes.

Según cabría esperar, lo anterior es inviable para el autor, toda vez que estima que tanto a nivel individual como grupal, lo que nombramos como voluntad, lejos de constituirse de modo autónomo y reflexivo, no es otra cosa que el resultado de mecanismos de manipulación, como la propaganda y el *marketing*. En esta línea argumental, Schumpeter considera que los partidos políticos “configuran” y “crean” lo que ingenuamente solemos pensar que corresponde a la voluntad del pueblo: “La voluntad que observamos al analizar los procesos políticos no es auténtica, sino fabricada. Y con frecuencia este artefacto es lo único que corresponde a la *volonté générale* de la teoría clásica. En tanto que esto es así, la voluntad del pueblo es el producto y no la fuerza propulsora del proceso político” (58). La consecuencia de lo antedicho es, para Schumpeter, clara: “el pueblo no plantea ni decide, sino que las cuestiones que determinan su destino las plantean y deciden otros” (*Id.* 60).

De la mano de la impugnación anterior, Schumpeter refuta el presupuesto de la voluntad general, por considerar que la noción de bien común es infundada. Señala, pues, que cada individuo y grupo no solo poseen concepciones distintas del mismo, sino que tienden, además, a identificar su propio interés con el beneficio de la comunidad. Por lo tanto, aun cuando se diese el caso de que una determinada decisión parlamentaria o política gubernamental se correspondiesen con el deseo de un sector mayoritario de la población, eso no daría pie, según Schumpeter, para afirmar ni que ellas apuntan al bien común, ni que representan la voluntad popular: “la voluntad de la mayoría es la voluntad de la mayoría y no la voluntad ‘del pueblo’. La segunda constituye un mosaico que la primera no ‘representa’ en absoluto” (72).

Si leemos la cita precedente desde la distinción rousseauniana entre voluntad de todos y voluntad general, resulta bastante claro que Schumpeter valida la existencia de una voluntad mayoritaria, resultante de la suma de las voluntades individuales, al mismo tiempo que rechaza pensar una voluntad general. Si esta última constituye, según proponemos, la condición de posibilidad de la afirmación de un pueblo cual sujeto político, la resultante es que este no existe con propiedad. O, como el mismo Schumpeter señala: “Tan pronto como nos falla la idea del bien común, tanto la existencia como la dignidad de la *volonté générale* se desvanecen. E inevitablemente ambos pilares de la teoría clásica se reducen a polvo” (41).

De acuerdo con lo hasta acá recorrido, constatamos que la democracia elitista rechaza la consideración del pueblo como entidad dotada de voluntad, y niega, con ello, su capacidad de agencia o, en términos más fuertes, su estatuto de sujeto político. ¿Significa lo anterior que este modelo se deshace completamente de las nociones de pueblo y voluntad popular y, en definitiva, de la idea de gobierno del pueblo? Para plantearlo de otro modo: si el elitismo democrático despacha el sentido fuerte y políticamente relevante del concepto pueblo –esto es, según nuestra propuesta, el pueblo de la voluntad general–, toda vez que estima impropio hablar de un bien común, y porque considera que la palabra pueblo denota masa, ¿con qué sentido de pueblo se queda?, ¿qué entiende positivamente por pueblo? Tal como veremos, la solución de estas interrogantes supone reconocer que el modelo elitario dice al pueblo de muchas maneras: que refiere, con el mismo nombre, cosas significativamente distintas.

Según señalamos anteriormente, Sartori impugna la definición literal de democracia. Su reparo no implica, sin embargo, deshacerse completamente, en principio al menos, del pueblo y la voluntad popular. En sus palabras: “Afirmar que ‘el poder es del pueblo’ establece una

concepción de las *fuentes* y de la *legitimidad* del poder. En este sentido, democracia quiere decir que el poder es legítimo solo si es investido desde abajo, solo si es emanación de la voluntad popular, es decir, concretamente, en la medida en que sea libremente consentido” (38-39). La afirmación precedente envuelve una ambivalencia manifiesta, toda vez que se asienta sobre el punto medular –la voluntad popular– cuya validez ha sido desechada por el autor: una cosa es señalar, pues, la legitimidad del poder “emanado” de la voluntad del pueblo, y otra muy distinta, es que aquel sea aceptado, “consentido” libremente. El planteamiento schumpeteriano es más consistente a este respecto. Según veíamos, Schumpeter se opone frontalmente a que la noción de democracia nombre un régimen en el que el pueblo gobierna; por ello, “democracia [. . .] [s]ignifica tan solo que el pueblo tiene la oportunidad de aceptar o rechazar a los hombres que han de gobernarle” (92). A causa de lo anterior, señala el autor, los malentendidos a que da lugar la palabra democracia, se desvanecen una vez que “estemos dispuestos a renunciar al gobierno por el pueblo y a sustituirlo por el gobierno con la aprobación del pueblo” (*Id.* 30-31).

Coherente con esta impugnación de la democracia como gobierno del pueblo –la que concuerda, por su parte, con la denegación de la voluntad popular–, el elitismo democrático sostiene una concepción procedimental de democracia. Schumpeter asienta el principio medular de la misma: “La democracia es un *método* político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para tomar decisiones políticas –legislativas y administrativas–” (24). A su vez, este “método” es definido por el autor como “un sistema institucional para tomar decisiones políticas, en el que, a través de una lucha competitiva por el voto del pueblo, los individuos adquieren el poder de decidir” (*Id.* 68). Los individuos que en virtud del procedimiento señalado resultan legitimados para adoptar las resoluciones políticas fundamentales no son, por supuesto, los miembros de ese presunto agregado amorfo al que correspondería el nombre de masas. Dicha prerrogativa queda circunscrita a los grupos dirigentes: a los sectores oligárquicos que deben liderar el proceso político, dando forma y dirección a las voliciones, identificadas por el modelo elitario como irracionales y amorfas, de los integrantes del colectivo.

En esta línea argumental, Norberto Bobbio acusa una contradicción entre la pervivencia de grupos oligárquicos y los preceptos democráticos fundamentales. Matiza, sin embargo, la mencionada discordancia, al señalar una diferencia sustantiva entre la pervivencia de sectores dominantes en virtud de factores dinásticos, o mediante la violencia, respecto de la fundada sobre mecanismos competitivos: “la existencia de grupos de poder que se alternan mediante elecciones libres permanece, por lo menos hasta ahora, como la única forma en la que la democracia ha encontrado su realización concreta” (17). En la perspectiva de Bobbio, dicha realización no corresponde a la actualización de la voluntad popular; responde, más modestamente, a lo que el autor denomina “definición mínima”, “procesal, o formal” de democracia, la que explícitamente entiende como una herencia schumpeteriana: “Schumpeter captó perfectamente el sentido cuando sostuvo que la característica de un gobierno democrático no es la ausencia de élites sino la presencia de muchas élites que compiten entre ellas por la conquista del voto popular” (*Id.* 34).

Nótese asimismo que la concepción procedimental que venimos comentando, al sancionar el gobierno de las élites, neutraliza la potencia política del pueblo, inscribiendo su agencia en el mecanismo institucional. El planteamiento de Sartori, quien sostiene que en un régimen democrático solo el “principio mayoritario moderado” es capaz de expresar adecuadamente aquello que solemos llamar pueblo, resulta clarísimo a este respecto. Entre las virtudes de este principio, destaca el autor la posibilidad de hacer prevalecer el interés de los sectores mayoritarios, sin amenazar la existencia y los intereses de las minorías. Así, “el pueblo que cuenta es sobre todo aquel sector que forma parte de las específicas mayorías electorales victoriosas” (36). Lo anterior es únicamente posible, según el autor, en la medida en que “el planteamiento se sale del ámbito del ‘poder popular’, en el sentido que desde la democracia etimológica estamos pasando a considerar la democracia como problema de técnica constitucional” (*Id.* 37). En virtud de este tránsito, pueblo denota, para Sartori, “una unidad operativa cualificada por sus reglas decisorias” (*Id.* 30), las que se encuentran limitadas por el principio mayoritario moderado: “un pueblo legitimado para mandar conforme a la regla mayoritaria ejerce su poder ‘dentro de los límites determinados’ en la medida en que entran en juego elementos totalmente ajenos a la voluntad

popular” (*Id.* 32).

Conviene advertir asimismo que el énfasis otorgado por el modelo elitario a lo que Schumpeter designa como el “*elemento* de competencia que es esencial a la democracia” (85) –conforme al cual “la libre competencia, entre los aspirantes al liderazgo, por el voto del electorado” constituye un “criterio identificador del método democrático” (*Id.* 92)–, da cuenta de una interpretación económica, economicista incluso, del proceso político. No es casual, en este sentido, que Schumpeter proponga un paralelo entre un almacén y un partido político, y que sobre este último señale que “es un grupo cuyos miembros se proponen actuar de forma conjunta en la lucha competitiva por el poder político” (*Id.* 88).

No muy alejado de este planteamiento se encuentra el parecer de Bobbio, quien comprende la democracia como una negociación entre las “demandas” de la ciudadanía y las “respuestas” del gobierno (43-44). Según el autor, “el hombre persigue el propio interés lo mismo en el mercado económico que en el mercado político”, y llega incluso a sostener que “el voto es una mercancía que se puede ofrecer al mejor postor” (*Id.* 18). De un modo igualmente elocuente se expresa Dahl, para quien el colapso del “comunismo de estilo soviético”, y el consiguiente reemplazo de “[e]conomías fuertemente centralizadas bajo control estatal” (31) por sistemas de libre mercado, representa un aliciente para el acentuado desarrollo democrático que, en su opinión, experimentaron los países occidentales hacia fines del siglo pasado. Señala, pues, que “algunas de las condiciones esenciales para el funcionamiento exitoso de las economías de mercado también contribuyeron al desarrollo de la democracia” (*Ibid.*), y que “[e]n tanto las economías de mercado fueron expandiéndose y las clases medias fueron creciendo y se tornaron más influyentes, aumento el apoyo popular a favor de dichas condiciones, a menudo acompañado por demandas de una mayor democratización” (*Ibid.*).

Las mencionadas demandas a favor de una democratización más acentuada, arrojan luces sobre el sentido positivo o relevante de la noción de pueblo en el modelo elitario. Schumpeter, por ejemplo, identifica al pueblo que efectivamente puede tener alguna incidencia en el proceso democrático, con la “ciudadanía” dotada de “derecho al voto” (27). Según sabemos, para este perspectiva, la incidencia de este pueblo-ciudadanía radica en la elección de líderes –gobernantes o representantes– que, invariablemente miembros de la élite, compiten por el voto del electorado. Esta identificación de pueblo con ciudadanía y, en el fondo, con electorado, es refrendada por Dahl, autor que al preguntar quiénes constituyen el *demos*, responde: quienes gozan de “ciudadanía plena” (11). En consecuencia señala, por ejemplo, como una virtud de la progresiva democratización observable en los países occidentales durante los siglos XIX y de modo decisivo en el XX, la expansión del *demos*, el que pasa a incluir, en la mayoría de los casos, a la totalidad de la población adulta: “este *demos* expandido paso a ser una condición nueva de la democracia misma. Para mediados del siglo XX, ningún sistema cuyo *demos* no incluyera a todos los ciudadanos adultos podía llamarse, con propiedad, ‘democrático’” (*Id.* 27).

Según señalábamos anteriormente, el elitismo democrático dice al pueblo de modos diversos. Puntualizando este aserto, podemos observar que, concordante con la identificación de pueblo con masa, rechaza al pueblo en el sentido que acá consideramos políticamente relevante: el pueblo de la voluntad general, dotado de agencia o concebido, en términos más fuertes, como un sujeto político. Al asumir el modelo elitario un sentido más débil de pueblo –el *demos* como la ciudadanía que mediante el voto acepta el liderazgo de los grupos dominantes–, adscribe a una “definición mínima” de democracia, tal como la llama Bobbio, la que supone una democracia mínima, y un pueblo mínimo, minimizado o neutralizado en su agencia. Una elocuente muestra de esta minimización la constituye la identificación de toda democracia posible con democracia representativa. Según Bobbio, “[l]a democracia representativa [. . .] es la única forma de democracia existente y practicable” (33). En ella, puntualiza Dahl, “todas las decisiones y las políticas de gobierno importantes son formuladas por funcionarios elegidos por el pueblo, que rinden cuenta al electorado de su accionar” (46). Como sabemos, “rendir cuentas” al “electorado”, es algo bien distinto a afirmar que el pueblo (*demos*) gobierna (*kratein*).

En virtud de lo anterior, no resulta exagerado concluir que la concepción de pueblo del modelo

elitario reviste connotaciones conservadoras, toda vez que al eclosionar la capacidad política del mismo en sentido fuerte, sanciona el orden establecido. Como señala Pateman, este modelo recomienda “que restrinjamos nuestro estándar de lo que puede lograrse en la vida política democrática a apenas poco más de lo que ya existe” (182). En palabras de Vergara Estévez: “La identificación de las democracias reales con las posibles y deseables, constituye el supuesto fundamental de las concepciones conservadoras” (73-74). El objetivo de las mismas, señala, radica en “demostrarnos la racionalidad de lo real; o como el filósofo leibniziano, [. . .] persuadirnos de que el mundo real, pese a su negatividad, es ‘el mejor de los mundos posibles’” (*Ibid.*).

3. LA DEMOCRACIA COMO EVENTO: ¿LA AGENCIA POLÍTICA DEL PUEBLO?

En virtud de lo expuesto en el apartado anterior, consideramos que la pregunta por el pueblo (*demos*) –por su capacidad de gobernar (*kratein*) o de ejercer el poder (*krátos*) en un régimen democrático– debe ser enfocada desde perspectivas que constituyan un contrapunto significativo al modelo elitario, el que como hemos visto opta por una democracia mínima, y un pueblo minimizado, reducido a ciudadanía sufragante. Veamos si encontramos el mencionado contrapunto en lo que denominaremos *democracia como evento*. Adoptamos la noción de “pueblo como evento” propuesta por Benjamín Arditi, para quien este pueblo-evento surge de la “no-coincidencia de lo dado consigo mismo”. Para el autor, “el evento es como la democracia”: ella dice relación al hecho de “someter a las normas a un cuestionamiento sin fin”, por lo que pone de manifiesto “la experiencia de la contingencia de todos los fundamentos y nos permite constatar la fuerza constituyente del pueblo, su capacidad para reconfigurar al mundo” (235).

En conformidad con lo señalado, mostraremos que el enfoque de la democracia como evento comprende aproximaciones disímiles, que coinciden en su rechazo al encuadre procedimental del modelo elitario, según el cual el significado políticamente relevante de *demos* es el de ciudadanía sufragante. En contraste con el elitismo democrático, la democracia como evento asume al pueblo, para decirlo con Zarka, como “una fuerza autónoma, imposible de dominar”, dotada de una “carga política explosiva” (48-49). La democracia como evento supone que el pueblo corresponde a una fuerza que irrumpe, que excede y desborda el orden establecido. Su mejor botón de muestra se encuentra, por lo tanto, en los movimientos sociales de protesta o emergencia (como la revuelta chilena de fines de 2019), en los que este pueblo acontece, motivo por el cual su potencia nunca logra ser traducida en términos institucionales. Según propondremos, esta negativa a traducir institucionalmente el poder del pueblo constituye tanto la virtud como la deficiencia de este enfoque, pues al mismo tiempo que la mencionada negativa supone una representación del pueblo –entendido como fuerza que irrumpe y no puede ser controlada– de signo emancipatorio, consideramos que no queda del todo claro que ella dé pie para asumir al pueblo como sujeto de agencia política en sentido fuerte.

Destaquemos, en primer lugar, que la intención de preguntarse críticamente por el pueblo, constituye un rasgo común a los intelectuales que consideramos representantes del enfoque del evento. En su propósito de pensar la democracia en contraposición a los totalitarismos que surcan la historia del siglo XX, Claude Lefort declara, por ejemplo: “yo me pregunto si uno está alguna vez en derecho de plantear la entidad pueblo, de darle una definición” (2014 42). Centrado por su parte en la coyuntura post-1989 –a saber, el fin de los “socialismos reales” y la consiguiente victoria de las democracias liberales occidentales–, Jaques Rancière apunta: “La contradicción inherente al triunfo proclamado de la democracia o al festejado retorno de la política, obligaba [. . .] a reactualizar la singularidad de ese ‘poder del *demos*’ significado por la palabra *democracia* y la del *demos* mismo” (2006 10). Enfocada a su turno en los movimientos sociales de protesta de las últimas décadas, indica Judith Butler: “hay una cuestión difícil y persistente que no desaparece: ¿quién es ‘el pueblo’? ¿Hemos planteado siquiera el asunto?” (2009 167).

¿Cómo plantear, entonces, la cuestión del pueblo? Según lo adelantado, los representantes de la democracia como evento, la abordan en gran medida desde una reflexión sobre los movimientos

sociales que comportan una emergencia de lo que cabe designar como pueblo, en los que este acontece como una fisura al interior del orden estatuido, la que, entre otras cosas, llama la atención sobre un daño constitutivo del orden.

Para Rancière, por ejemplo, solo hay pueblo como sujeto político, en la medida en que aquel es “la manifestación de un daño” (2006 36). El agravio puesto en evidencia por el pueblo es, según Rancière, la constitución de un orden social regido por la lógica del *arkhé*: un comienzo/mandato, que prescribe relaciones de mando y obediencia, correlativas a las presuntas identidades y capacidades de los individuos y los grupos. Afirma Rancière: “Para que haya un sujeto de la política, y por tanto política, es preciso que exista ruptura de esta lógica” (*Id.* 63). El mencionado sujeto de la política, que deviene tal por la señalada ruptura, es para el filósofo francés el pueblo. Según Rancière, antes que denotar este nombre a una entidad identificable –los pobres, la clase trabajadora, el proletariado, etc.–, “[d]esigna simplemente la gente que no cuenta, los que no tienen título para ejercer el poderío del *arkhé*, sin título para ser contados” (*Id.* 65). En correspondencia con lo anterior, afirma que “[e]s del *demos* quien está fuera de cuenta, el que no tiene palabra para hacer escuchar [. . .] Es del *demos* quien habla cuando no tiene que hablar, el que toma parte en aquello de lo que no hace parte” (*Id.* 65-66).

Desde preocupaciones teóricas similares, y centrando su análisis en movimientos de protesta callejera de las últimas décadas (como Primavera Árabe, Occupy Wall Street, Indignados y otros), Butler se pregunta por la capacidad de aquellos de producir un pueblo. Según la autora, tanto en función del acto de habla autodesignante “nosotros, el pueblo”, como mediante la congregación de cuerpos que reclaman ante la precarización en aumento, se produce (*perform*) un pueblo. Por ello señala: “*la asamblea ya habla antes de pronunciar ninguna palabra* [. . .] por el mero hecho de juntarse esa multitud de personas esta ya representando una voluntad popular” (2009 159). O, como lo indica en otro pasaje: “reunirse es ya una realización política performativa, aun si es algo previo y se encuentra separado de cualquier acto de habla específico [. . .] los cuerpos reunidos para afirmar su existencia plural están ya autodesignándose y ejercitando la soberanía popular” (2014 47).

Cabe advertir que no obstante señalar Butler que la asamblea callejera representa o ejerce la soberanía popular, toma distancia de la identificación automática, sin mediaciones, de este pueblo de la emergencia con la democracia: “Cuando el pueblo rompe con el poder establecido, realiza la voluntad popular, aunque para darlo por seguro, tendríamos que saber quién está rompiendo y dónde, y quiénes no lo hacen y dónde están” (2014 56). Con este reparo, la filósofa estadounidense llama lúcidamente la atención sobre el hecho de que no toda emergencia del pueblo es de por sí y automáticamente democrática –el surgimiento de movimientos totalitarios que han enarbolado el poder del pueblo constituye una elocuente muestra de ello–, razón por la cual resulta preciso indagar con detención las condiciones que permiten asignar a este pueblo de la protesta un carácter democrático.

La aprensión butleriana ante la homologación del pueblo de la emergencia y la democracia, se conecta con el recelo de Lefort a la idea de un pueblo uno, articulado por una voluntad que le otorgue unidad y cohesión. Según adelantamos, el trabajo de este autor se encuentra atravesado por el intento de pensar la especificidad de la democracia en un siglo marcado por el auge de los movimientos totalitarios. Como buen observador de su tiempo, Lefort diagnostica que el totalitarismo se sostiene sobre la “representación de una sociedad homogénea y transparente para sí misma”. Para el autor, la mencionada representación arraiga en una “lógica de la identificación”, la que al mismo tiempo que sanciona identidades y posiciones fijas, que otorgan seguridad y certeza, obtura la puesta en escena de la conflictividad y la división sociales. En conformidad con la mencionada lógica identificatoria, en un régimen totalitario, según Lefort, “[e]l proletariado es uno y lo mismo con el pueblo, el partido con el proletariado, el buró político y el *egócrata*, finalmente, con el partido” (1991 22).

En las antípodas de una representación de este tipo, se encuentra para Lefort la sociedad democrática –para el intelectual francés, en efecto, la democracia no es sino una “forma de sociedad”–, la que estima fundada sobre la sospecha ante la posibilidad de pensar una unidad,

tanto del pueblo como de la sociedad misma. El contraste con el totalitarismo es manifiesto: mientras la democracia pone entre paréntesis la pretensión de definir a la sociedad como una unidad sustancial, “un movimiento totalitario [...] so pretexto de la democracia masiva, en todos los niveles, podría reducir todas las acciones y las representaciones al denominador común de una supuesta voluntad colectiva” (2014 46-47). La virtud del planteamiento es innegable, toda vez que advierte no solo ante la ingenuidad de creer conocer, sino también sobre el peligro de pretender llegar a realizar la voluntad del pueblo. Sin embargo, al poner en entredicho la posibilidad de esta voluntad, no queda claro que dé cabida para afirmar que la democracia corresponde a un régimen político en el que el pueblo ejerce el poder.

Entre los efectos de esta denegación de la unidad del pueblo, producto de la sospecha ante la idea de una voluntad que lo constituya como tal, observamos, en el enfoque del evento, un rechazo a la consideración procedimental de la democracia, tan central, según sabemos, en el modelo elitario. Un elocuente botón de muestra de este rechazo lo encontramos en Rancière, para quien solo hay *demos* en cuanto el pueblo acontece como ruptura de la lógica del *arkhé*, a causa de lo cual señala que la democracia es un “gobierno anárquico”, desembarazado de todo criterio que legitime relaciones correlativas de mando y obediencia (2012 63).

Si la democracia corresponde para el autor al “gobierno de todos y de nadie” (2006 16), ¿cuál es el contenido, entonces, del poder del pueblo? Rancière afirma: “El poder del pueblo [...] [e]s simplemente el poder propio de los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados”. El mencionado poder, en consecuencia, es “el poder de cualquiera, con independencia de su capacidad para ocupar las posiciones de gobernante y de gobernado” (2012 71, 74). Como resultado de lo anterior, para el intelectual francés, “[l]a democracia no es ni un tipo de constitución ni una forma de sociedad” (*Id.* 70-71). Consecuentemente, Rancière despacha la posibilidad de que el poder del pueblo así entendido sea traducido en el plano institucional: “La democracia [...] [n]o se funda en ninguna naturaleza de las cosas ni está garantizada por ninguna forma institucional” (*Id.* 138). ¿Qué le queda, en definitiva? Según Rancière, confiar en actos igualitarios, presentes, siempre singulares y precarios, de quienes ponen en jaque el orden del *arkhé*.

El aludido rechazo al enfoque procedimental, que como observamos remata en la denegación de la posibilidad de que el poder del pueblo sea vertido en términos institucionales, lo encontramos asimismo en Butler. Para la autora, la soberanía popular, entendida como “poder autolegislativo del pueblo” (2009 178), es irrepresentable e intraducible. De acuerdo con este planteamiento, Butler desestima que el sufragio corresponda a una instancia que expresa idónea y completamente la voluntad popular. No se trata, por cierto, de negar el papel crucial desempeñado por las elecciones en un régimen democrático. El reparo butleriano apunta, más bien, al hecho de que siempre media una distancia insalvable entre el sufragio y la voluntad del pueblo. En sus palabras: “Aunque las elecciones son el medio del que disponen los representantes del gobierno para representar la soberanía popular (o, más concretamente, la ‘voluntad popular’), el acto de votar nunca engloba todo lo que esta entraña [...] el ejercicio de la soberanía no empieza ni concluye con el acto de votar” (*Id.* 164).

El mencionado reparo radica, según veremos, en la distinción entre dos formas de soberanía, inconmensurable entre sí: la popular y la estatal. En la propuesta de la autora, es justamente el pueblo que irrumpe en la congregación callejera el que introduce, reactualizando una y otra vez, la diferencia entre ambas. “Nosotros, el pueblo”, en efecto, “[e]s una frase que establece una autoridad política al mismo tiempo que declara una forma de soberanía popular que no está ligada a ninguna autoridad” (2014 45). Emergiendo en la protesta, este pueblo pone de manifiesto, pues, que “la soberanía popular [...] es distinta de la soberanía estatal o, mejor dicho, [...] precisamente es tal porque se distingue ocasionalmente de la soberanía del Estado. Solo en este acto perpetuo de separación respecto a la soberanía estatal tiene sentido la soberanía popular” (2009 172). Como puede observarse, la soberanía estatal corresponde para Butler al conjunto de mecanismos institucionales y procedimentales que garantizan la reproducción del orden de dominación instaurado. Por su parte, la soberanía popular (término que la autora intercambia

en ocasiones con el de voluntad popular) radica en la interrupción de la soberanía del Estado, constituyendo el soporte de ella, y, en virtud de esto, el criterio de legitimación último de un régimen democrático.

Según lo mencionado, para Butler la soberanía popular no es nunca transferible a la soberanía del Estado y a los representantes electos en los comicios. Antes bien, aquella “excede o supera” al poder en ella fundado: “todo régimen democrático depende en última instancia de un ejercicio de la soberanía popular que no está íntegramente contenido o expresado en un orden democrático particular, pero que es la condición misma de su carácter democrático” (2009 165). Así, “en ocasión del voto, la ‘soberanía popular’ se traduce en poder electoral, pero la traducción nunca es completa”. Un efecto de lo anterior es, según la filósofa estadounidense, que “las condiciones de un Estado democrático dependen finalmente de un ejercicio de la soberanía popular que ningún orden democrático logra contener del todo” (2014 43).

Si, conforme a la caracterización desarrollada, procuramos extraer las consecuencias de la concepción de pueblo de la democracia como evento, podemos destacar, en primer lugar, que los representantes de este enfoque se resisten a decir al pueblo en términos positivos; vale decir, a adjudicarle un contenido propio, más allá de su carácter emergente, o, en el mejor de los casos, de su condición de intraducible soporte del orden estatuido. Lo recién apuntado a propósito del planteamiento butleriano confirma el aserto anterior. Si algo caracteriza a la protesta callejera, para la autora, es el hecho de que en ella “‘el pueblo’ nunca aparece en realidad como una presencia colectiva que habla al unísono”. Siempre dividido, plural y disperso, su aparecer es invariablemente fragmentario: emerge, pues, “no como una unidad” (2009 169).

El rechazo a representar positivamente al pueblo es aún más enérgico en Rancière. Si para este, como hemos visto, pueblo nombra la ruptura de la lógica del *arkhé*, no debe sorprendernos que su caracterización del mismo adopte rasgos negativos. Según Rancière, “[l]a política [...] es asunto de nombres ‘impropios’” (2006 23). Al mismo tiempo el pueblo, entendido como el sujeto de la política, es concebido por el filósofo francés como un “intervalo entre identidades” (2012 85). Si por política entendemos la puesta en jaque de la presunta naturalidad del orden estatuido –naturalidad conforme la cual el mundo social se organiza en función de identidades fijas e invariables, correlativas a disposiciones igualmente invariables, ya para mandar, ya para obedecer–, parece razonable definir “la política como la acción, no de identidades constituidas, sino de sujetos que siempre son separaciones entre identidades”. Por ello es que para Rancière toda política dice relación, finalmente, a una “identificación imposible” (2006 14). Esta declarada imposibilidad de adjudicar una serie de rasgos propios a aquello que llamamos pueblo, remata en la declaración de que aquel es una “parte vacía, suplementaria” de la comunidad (*Id.* 67), o de que “el pueblo es siempre más y menos que él mismo” (*Id.* 18).

Por lo tanto, y por paradójico que pueda parecer, para el enfoque del evento habrá democracia en la medida en que este pueblo de la protesta emerja, aun cuando su emergencia no altere el orden estatuido. Como señala Ardití, autor de quien tomamos la expresión pueblo como evento: “El demos es una ocurrencia no programable que surge desde dentro del *status quo* para modificarlo de manera tal que los excluidos encuentren un lugar donde puedan contar” (242). Pero, la mencionada ocurrencia no programable, ¿modifica el *status quo*? Según lo visto no, o no necesariamente, y el propio Ardití no tiene mayores problemas en reconocerlo: “se puede hablar de una acción emancipadora incluso si el mundo sigue más o menos igual el día después de que las insurgencias se desvanecen. Esto es importante. Indica que habrá habido un pueblo como evento incluso en la derrota” (*Ibid.*).

Los rendimientos arrojados por la democracia como evento son, en consecuencia, ambivalentes. El enfoque descrito exhibe, por una parte, un concepto de democracia y de pueblo en abierta confrontación a lo establecido: asumiendo, pues, el potencial emancipatorio del pueblo, niega que este pueda ser identificado o reducido a la ciudadanía sufragante. Impugna, en consecuencia, la concepción según la cual la democracia consiste en un conjunto de acuerdos y reglas institucionales que regulan y reproducen las relaciones de mando y obediencia a nivel gubernamental. Rechaza así, en su extremo, entender a la democracia como el gobierno de las oligarquías, y que

la forma representativa valga como la única viable y practicable. Para Rancière, por ejemplo, la expresión democracia representativa constituye un “oxímoron”: una contradicción en los términos (2012 78).

Por otra parte, sin embargo, no resulta para nada claro que la perspectiva del evento, más allá de la afirmación de la emergencia del pueblo en la protesta, o de la tesis de que este constituye el criterio de legitimación último de un régimen democrático, asuma al pueblo como una entidad dotada de agencia, que puede efectivamente gobernar o ejercer el poder. En Butler, por ejemplo, el “nosotros, el pueblo” que toma cuerpo en la protesta, si bien porta la soberanía popular, la que siendo radicalmente distinta de la soberanía del Estado, no obstante la funda, constituye “una realización performativa sin demandas” (2014 52). Si no hay demandas, toda vez que el antagonismo que define a la pluralidad de aquello que llamamos pueblo no permite siquiera pensarlo mínimamente como un sujeto unitario, articulado por una unidad de propósito –una voluntad–, resulta difícil concebir a este pueblo como un agente capaz de protagonizar y conducir el proceso político democrático.

Desde una aproximación cercana a la de Rancière y Butler, Lefort procura poner de relieve el que en su parecer constituye “el rasgo revolucionario y sin precedentes de la democracia”. ¿Cuál es, en qué consiste este rasgo? Según el autor, en que ella “se instituye y se mantiene en la *disolución de los puntos de referencia de la certeza*” (1991 28). La mencionada disolución radica, para Lefort, en el hecho de que en una democracia “[e]l lugar del poder se convierte en un *lugar vacío*” (Id. 26): en ella, en consecuencia, el poder no puede adoptar forma alguna; lo único que resta, por lo tanto, es constatar los mecanismos de su ejercicio. Coherente con este planteamiento, la palabra democracia no designa para Lefort un tipo de gobierno, cuanto más bien, como ya advertimos, una “forma de sociedad”.

Entre las características de la democracia entendida como forma social, destaca Lefort que ella “se instituye como sociedad sin cuerpo, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica” (1991 27). Como corolario de lo anterior, señala el autor que “la democracia moderna es esa forma de sociedad sin precedentes en la cual se encuentra, si no abandonada, por lo menos jaqueada la creencia en una solución de los problemas últimos de la vida social, la creencia en un orden justo y estable, conforme a la naturaleza o regulado por poderes sobrenaturales, en una palabra, la creencia en el *buen régimen*” (2011 142). Sin duda, el planteamiento lefortiano posee la virtud de afirmar a la democracia como un proceso o dinamismo sin fin, cuya potencia excede el plano institucional. Pero, según venimos señalando, por su énfasis sin contrapeso en la democracia cual forma social, afirmación consecuente con la decretada vacancia del poder, la propuesta de Lefort parece desentenderse de la posibilidad –que en este trabajo consideramos indispensable para concebir la democracia como gobierno del pueblo– de pensar y encauzar un orden, mediante la afirmación de la agencia de una entidad, el pueblo, que funja de protagonista de dicho proceso.

En vista de lo recorrido en este trabajo, si bien el enfoque del evento representa un contrapunto significativo respecto del modelo elitario –un contrapunto, pues, a su pueblo reducido a ciudadanía sufragante, y a su identificación de democracia con gobierno oligárquico–, consideramos necesario pensar mediaciones entre el pueblo del evento y el orden institucional. Estimamos que en ausencia de estas mediaciones, difícilmente cabe postular una traducción institucional del poder del pueblo, no obstante este poder, como bien afirma la democracia como evento, constituya siempre un exceso respecto del orden estatuido.⁷ Según lo esbozado en estas páginas, estas posibles mediaciones comportan, entre otras cosas, suponer que hay, que puede haber, que podemos pensar e imaginar algo a lo que quepa llamar pueblo. No, por cierto, un pueblo sustantivo u orgánico; pero, cuando menos, un pueblo ficcional, una promesa: un ideal regulativo, si bien inhallable empíricamente, necesario para proyectar una democracia posible. Para poder imaginarlo y pensarlo, creemos que debe haber algo, un mínimo atisbo de algo que lo articule –una unidad de propósito, de intención, allende la particularidad y la individualidad–, que entendemos es justamente a lo que apunta el concepto-límite de voluntad general.

⁷Sobre este exceso, algunas de sus perspectivas y rendimientos teóricos y políticos, véase Friz (2021).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agüero, Javier. “¿Dónde está el pueblo?”. *El Desconcierto*. 1 ago. 2021. Disponible en: <https://www.eldesconcierto.cl/opinion/2021/08/01/donde-esta-el-pueblo.html>
- Arditi, Benjamín. “El pueblo como representación y como evento”, *Kuaapy Ayvu* 4/5 (2014): 223-248.
- Bachrach, Peter. *Crítica de la teoría elitista de la democracia*. 1967. Buenos Aires: Amorrortu, 1985.
- Badiou, Alain. “Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra ‘pueblo’”. *¿Qué es un pueblo?* VV.AA. Trad. Cecilia González y Fermín Rodríguez. Santiago: LOM, 2014. 9-18.
- Balbontín, Cristóbal. “Para que una revuelta sea exitosa no bastan los hechos, hacen falta los conceptos”. Entrevista de Talía Chang. *Centro de Desarrollo Editorial y de Contenidos*. 28 abr. 2021. Disponible en: <http://cdeyc.com>
- Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. 1984. Trad. José F. Fernández Santillán. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Butler, Judith. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. 2015. Trad. María José Viejo. Barcelona: Paidós, 2017.
- —“Nosotros, el pueblo”. Apuntes sobre la libertad de reunión”. *¿Qué es un pueblo?* VV.AA. Trad. Cecilia González y Fermín Rodríguez. Santiago: LOM, 2014. 41-59.
- Castillo, Alejandra. *Asamblea de los cuerpos*. Santiago: Sangría, 2019.
- —“Democracia”. *El ABC del neoliberalismo*. Mary Luz Estupiñán, editora. Viña del Mar: Communes, 2016. 85-100.
- Dahl, Robert. “La democracia”, *POSTData* 10 (2004): 11-55.
- Follegati, Luna. *El concepto de Transición a la democracia en Chile: 1973-1990*. Santiago: Tesis para optar al Grado de Doctora en Filosofía Política, Universidad de Chile, 2019.
- Friz, Cristóbal. *El exceso de la democracia*. Viña del Mar: Cenaltes, 2021.
- Hinkelammert, Franz. *Crítica de la razón utópica*. 1984. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.
- Karmy, Rodrigo. *El porvenir se hereda. Fragmentos de un Chile sublevado*. Santiago: Sangría, 2019.
- Lechner, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Santiago: FLACSO, 1984.
- Lefort, Claude. *El pueblo y el poder*. Trad. Victor Goldstein, Prometeo: Buenos Aires, 2014.
- —*Democracia y representación*. Trad. Victor Goldstein, Prometeo: Buenos Aires, 2011.
- —*Ensayos sobre lo político*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1991.
- Moyano, Cristina. “Un acercamiento histórico-conceptual al concepto de democracia en la intelectualidad de la izquierda renovada. Chile, 1973-1990”, *Revista Izquierdas* 2/3 (2009): s/p.
- Oyarzún, Pablo. “La fuerza de un acontecimiento”. *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019*. Cristóbal Balbontín y Ricardo Salas, compiladores. Santiago: Libros del Amanecer, 2020. 457-462.
- Pateman, Carole. *Participación y teoría democrática*. 1970. Trad. Luisa Fernanda Lassaque y Julieta Lenarduzzi. Buenos Aires: Prometeo, 2014.
- Rancière, Jaques. *El odio a la democracia*. 2005. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- — *Política, policía, democracia*. Trad. María Emilia Tijoux. Santiago: LOM, 2007.
- Rosanvallon, Pierre. “La historia de la palabra ‘democracia’ en la época moderna”, *Estudios políticos* 28 (2006): 9-28.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Del contrato social*. 1762. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Alianza, 2017.
- — *Discurso sobre la economía política*. 1754. Trad. Fabio Vélez. Madrid: Maia, 2011.
- Ruiz Encina, Carlos. *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo*. Santiago: Taurus, 2020.
- Ruiz Schneider, Carlos. *Seis ensayos sobre teoría de la democracia*. Santiago: Universidad Nacional Andrés Bello, 1993.
- Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* 1987. Trad. M. Ángel González, M. Cristina

- Pestellini y M. Ángel Ruiz. Barcelona: Taurus, 2019.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Volumen II. 1942. Trad. Roberto Ramos. Barcelona: Página Indómita, 2015.
 - Vergara, Camila. *República plebeya. Guía práctica para constituir el poder popular*. Santiago: Sangría, 2020.
 - Vergara Estévez, Jorge. "Modelos elitarios de democracia", *Diánoia* 34/34 (1988): 65-92.
 - Zarka, Yves Charles. "Rousseau y la soberanía del pueblo", *Derechos y Libertades* 15 (2006): 47-63.