

ARTÍCULO

Duso, Giuseppe (2016). "Pensar la democracia más allá de las elecciones", *Conceptos Históricos 2* (2), pp. 40-76.

RESUMEN

El presente texto pretende avanzar sobre las reflexiones vertidas por Hasso Hofmann en su célebre libro sobre la representación, volviendo a abordar este concepto desde su dimensión política. El propósito de ello no es otro que el de enfocarse en las aporías intrínsecas de dicho concepto, para luego poder interrogarse sobre las formas en las que podría pensarse la política mediante una modalidad radicalmente diversa de la racionalidad formal que caracteriza la forma política moderna y que se ha cristalizado en la díada soberanía-representación. En tal sentido, este trabajo no se plantea simplemente como un ejercicio teórico-hipotético, sino más bien como una tarea necesaria para pensar la realidad en la que vivimos, una realidad que los conceptos normativos y legitimantes de la carta constitucional nos impiden entender.

Palabras clave: *representación, soberanía, democracia, gobierno, teología política.*

ABSTRACT

By addressing again the concept of representation from its political dimension, this text aims to move forward upon the reflections made by Hasso Hofmann in his celebrated book on that subject. The purpose of that is no other than to focus on the intrinsic aporiae of representation, in order to be able to examine then the ways in which politics could be thought, through a modality that differs radically from that of the formal rationality that characterizes the modern political forms, crystallized in the dyad sovereignty-representation. In that sense, this essay doesn't outline itself simply as a theoretical and hypothetical exercise, but as a necessary job in order to think the reality in which we live, a reality that the normative and legitimizing concepts of the constitutional chart prevent us from its understanding.

Keywords: *Representation, Sovereignty, Democracy, Government, Political Theology.*

Recibido el 10/1/2016; aceptado para su publicación el 19/4/2016.

Pensar la democracia más allá de las elecciones¹

Giuseppe Duso

Università di Padova, Italia



La tarea de repensar la representación

En este texto no se pretende suministrar un cuadro completo del tema de la representación, de las líneas y de las tradiciones que históricamente han marcado su significado, de su centralidad para el pensamiento de la política y de las transformaciones que su rol ha venido a asumir en la realidad compleja de nuestra democracia representativa. A este propósito, es necesario recordar que la contribución más relevante está constituida por el volumen sobre la representación de Hasso Hofmann, ahora finalmente traducido también al italiano² y destinado a imponerse en el debate científico, que hasta ahora había tenido con frecuencia otras referencias rituales. El objetivo es, en cambio, el de cumplir un paso ulterior en relación a un trabajo de investigación sobre la representación política, cuyo contenido queda presupuesto y en parte es retomado aquí. En aquel volumen, la tentativa fue mostrar cómo el concepto moderno de *representación política* presenta una lógica que impide resolver la acción representativa en el reflejo de voluntades preexistentes. La representación moderna, en efecto, no

1 Traducción de Gerardo Losada, Silvina Paula Vidal y María Agostina Saracino.

Este trabajo amplía la contribución presentada en la Summer School, organizada los días 9 a 14 de febrero de 2009 en la Università di Palermo y dedicada al tema "Rappresentanza-rappresentazione", publicada en italiano en *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, N° 41, 2012, pp. 9-47. Será igualmente publicado como *post scriptum* en Giuseppe Duso. *La representación política*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015.

2 Me refiero a Hasso Hofmann. *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*. Milano, Giuffrè, [1974] 2007.

cumple la función de referir a un nivel más alto la voluntad particular de alguno, grupo o partido, o a una presunta voluntad de los electores –los cuales, siendo individuos diversos e innumerables, son, en cuanto tales, irrepresentables– sino, más bien, de *dar forma* a la voluntad del sujeto colectivo, que solo mediante la acción representativa llega a asumir un contenido determinado.

La lógica del concepto moderno de representación emerge con evidencia si se reconoce su génesis en aquella *nueva ciencia política* la cual, entre la mitad del siglo XVII y el período de la Revolución Francesa, se presenta bajo las vestiduras del *Derecho natural*. Una contribución clarificadora al respecto está constituida, como es conocido, por la tematización schmittiana, que identifica como estructura del concepto un movimiento en el cual *se hace presente aquello que está, por su naturaleza, ausente*, por consiguiente, aquello que no es identificable en una realidad empírica, pero que, en cambio, conlleva una dimensión ideal. Es esta la estructura que se entrelaza –según los modos sobre los cuales a continuación volveremos a reflexionar– con la temática de la *teología política*.

El lúcido análisis schmittiano nos ayuda a comprender la lógica del concepto de representación, pero también sus aporías. Sin embargo, estas aporías no llevan a Schmitt a la superación del concepto, que resulta estrechamente ligado al de soberanía, y su acto de radicalización queda incumplido, como lo ha mostrado Voegelin, quien considera al jurista alemán como prisionero de la ciencia política moderna y de aquella lógica del concepto por la cual el actuar representativo es atribuible solamente a quien ejerce el poder, con la consiguiente pérdida del sentido trascendental de la representación, que debería, en cuanto tal, implicar la praxis de todos.³ El análisis schmittiano no nos lleva, entonces, a la superación del concepto moderno de representación ni a una concepción distinta de la praxis política. Por eso, el libro sobre la representación concluye afirmando la necesidad de pensar de otra manera la política.

Los trabajos de investigación posteriores produjeron resultados que necesariamente han afectado la temática en cuestión. Esos trabajos se movieron, en parte, en la dirección del análisis de la configuración que la forma política moderna ha asumido en la constitución democrática. En esta, el rol estructurante que tiene la representación para la constitución y, a la vez, para la legitimación del poder, ha aparecido con toda evidencia. Pero, al mismo tiempo, se ha puesto de relieve también el efecto de *despolitización* que de ella se deriva para los ciudadanos y la dificultad

3 Ver el capítulo VI de Giuseppe Duso. *La representación política...*

estructural de pensar su participación en las decisiones políticas.⁴ Esto ha permitido identificar algunas aporías de la forma política democrática y ha llevado a ampliar el horizonte de los análisis, para entender modalidades de pensar la política distintas de aquellas que han sido determinadas por la génesis de los conceptos políticos modernos: pensemos en la temática de la *constitución mixta* y en la riqueza constitucional de la *Política* de Althusius.⁵ Esas investigaciones, por cierto, no han tenido el sentido de encontrar modelos en tradiciones de pensamientos y realidades históricas lejanas de nosotros, sino, más bien, el de entender la no universalidad de los conceptos que se pueden definir como “modernos” y, a su vez, la utilidad del recorrido de otros modos de pensar la política para poder enfrentarnos con nuestra realidad, más allá de las anteojeras constituidas por los conceptos considerados como obvios.

Las reflexiones sobre las aporías de la forma democrática y, a su vez, sobre la imposibilidad de utilizar sus conceptos y sus procedimientos para comprender procesos en curso, como aquellos que dan lugar a la Unión Europea⁶ y que transforman la misma realidad estatal, también han estimulado una tentativa de profundización en la dirección de cómo, positivamente, se puede pensar a la vez unidad y pluralidad, más allá de la atadura al concepto de unidad que caracteriza la forma política moderna. En estas tentativas, emergen una serie de categorías, *in primis* la de *gobierno* y *pluralidad*, que parecen útiles para pensar la política en una dirección que se puede definir como *federalista*, con la advertencia de que el término *federalismo* va más allá del significado que frecuentemente lo caracteriza, y pretende indicar una manera de pensar la política radicalmente diversa de aquella que ha determinado el arco que va de la soberanía a la constitución democrática.⁷

4 Ver Giuseppe Duso (ed.). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Roma, Carocci, 2004; Giuseppe Duso y Jean-François Kervégan (eds.). *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007. Disponible en <http://www.cirpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016. Parte de los ensayos están contenidos también en *Filosofía política*, Nº 3, 2006, cuyo dossier estuvo dedicado a la democracia.

5 Ver *Filosofía política*, Nº 1, 2005, cuyo dossier estuvo dedicado a la constitución mixta; ver también los caps. 3 y 4 de Giuseppe Duso. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Monza, Polimetrica, 2007. Una síntesis del pensamiento político de Althusius puede encontrarse en Giuseppe Duso. “Il governo e l'ordine delle consociazioni: la *Politica* di Althusius”, en Giuseppe Duso (ed.): *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Roma, Carocci, 1999, pp. 77-94. Disponible en <http://www.cirpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

6 Ver, por ejemplo, Giuseppe Duso. “L'Europa e la fine della sovranità”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Nº 31, 2002, pp. 109-139.

7 Entiéndase bien: no se trata de una dimensión normativa o de deber ser, sino, más bien, de un interés por el actuar, del individuo y de la comunidad, que comporta la tentativa de encontrar, precisamente sobre la base de las aporías surgidas, puntos de orientación que no garantizan la acción, sino que precisamente sirven para orientarla. Ver Giuseppe Duso, “Dalla

Junto con estos estudios sobre la dimensión constitucional, continuó la reflexión teórica sobre la modalidad del trabajo de investigación histórico-conceptual. No obstante, revelarse este último como un instrumento indispensable para la comprensión de los conceptos modernos y para su interrogación filosófica, surgió además otra exigencia de la filosofía política a la cual pertenece, como lo enseñan los griegos, una intención práctica: se trata de aquella dimensión más riesgosa a través de la cual se intenta comprender la realidad en la cual se vive y, al mismo tiempo, tener puntos de referencia para orientar la praxis.⁸

A la luz de este camino recorrido, parece útil volver a pensar el tema de la representación en su dimensión política. Si es verdad, como surgió en este recorrido de investigación, que el concepto moderno de representación revela una estructura teórica –que es el verdadero corazón de la *teología política*–, sin la cual aquel no es ni siquiera formulable, pero que la traiciona y no permite pensarla, entonces, se presenta el problema de cómo superar esta aporía. *Es decir, cómo pensar esa estructura originaria –para la cual ha resultado emblemático el pensamiento de Platón– yendo más allá del concepto moderno de representación, o sea pensando la política mediante una modalidad radicalmente diversa de esa racionalidad formal que caracteriza la forma política moderna.* Este es el marco problemático de la presente reflexión.

El concepto moderno de representación política

Ante todo, parece útil insistir en el significado determinado y en la función que viene a desarrollar la representación en el modo moderno de entender la política para alejar las confusiones, que con frecuencia se dan a propósito y que tienen su fundamento en la tendencia a entenderla como cumplida en el *reflejo* fiel de alguna cosa que sería preexistente a ella. Desde este punto de vista, se tiende a considerar que las voluntades de los electores, y de sus grupos, en relación con diversos intereses y pertenencias territoriales deben ser representadas. Esa imaginación no se mide con la lógica del concepto, como emerge con evidencia en el momento en que este constituye el pilar central de las constituciones, a partir de la Constitución francesa de 1791.

storia concettuale alla filosofia politica”, *Filosofia politica*, N° 1, 2007, pp. 65-82.

8 Ver Giuseppe Duso. “La democrazia e il problema del governo”, *Filosofia politica*, N° 3, 2006, pp. 367-390 y “Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?”, en Mario Bertolissi Giuseppe y Duso Antonino Scalone (eds): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità*. Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210. Disponible en <http://www.cirtpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

Este momento de nacimiento está caracterizado por el intento de operar una neta ruptura con respecto al modo precedente de entender la política, en la cual se puede hablar de representación con relación a órdenes o partes determinadas a las cuales son atribuibles diversos privilegios, *libertates*, exigencias y necesidades, frente a quien tiene las riendas del gobierno. Con las transformaciones en el modo de pensar, que suceden entre 1789 y 1791, y con las exigencias propias del proyecto constitucional que debe dar cuerpo a una sociedad política racionalmente entendida, en la cual el poder sea legítimo y querido por todos, ya no es pensable que sean representadas voluntades particulares diversas. La *tarea* de quienes son representantes no ya de un *estamento* particular, de un orden, sino de la unidad del Estado, en el cual los ciudadanos no se diferencian desde un punto de vista político, no será ya la de *reflejar voluntades* parciales, sino, en cambio, la de *poner en forma*, es decir *dar un contenido determinado* a la voluntad general, que es propia de la totalidad del cuerpo político. De este modo, se cae la figura del *mandato* que había caracterizado hasta entonces la representación en el mundo europeo: este resulta transfigurado en la forma del *mandato libre*, en el cual se pierde aquella relación con voluntades determinadas y preexistentes a la representación que caracterizaba el uso precedente del término “representación”.

Desde el momento en que la voluntad política es la de la nación entera, del pueblo entero, el acto que instituye a los representantes no consiste ya en una *transmisión de voluntad política*, sino, más bien, en la *constitución del poder político legítimo*, a través de la confianza expresa con respecto a aquellos actores políticos que darán vida a la acción y a la voluntad del cuerpo político. Solo ahora, y no antes del nacimiento de los representantes, se puede hablar de una determinada voluntad política. La función que instituye a los representantes se cumple a través de las elecciones, que asumen un papel estratégico, claramente expresado por la afirmación recurrente en el período revolucionario: “no hay representación sin elección”.⁹ En sentido propio, entonces, las elecciones no consisten en una *transmisión de voluntad política*, sino en una forma de

9 Ver *Filosofía política*, Nº 1, 1987, cuyo dossier estuvo dedicado a la representación; ver también Alessandro Biral. “Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791”, en Alessandro Biral: *Storia e critica della filosofia politica moderna*. Milano, Franco Angeli, 1999, pp. 57-75 y Pasquale Pasquino. “Sieyès, Constant e il ‘governo dei moderni’”. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica”, *Filosofía política*, Nº 1, 1987, pp. 77-98. Ver ahora la publicación de las lecciones de Alessandro Biral sobre la Revolución Francesa: *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese*. 2 vols. Padova, Il Prato, 2009. El mismo título dado a estos volúmenes es significativo para el marco en que se mueve la presente reflexión, en tanto indica cómo el advenimiento de la soberanía del pueblo y su entrelazamiento con la representación política comportan la tentativa de negación del gobierno.

autorización, es decir, de constitución de la autoridad y de legitimación de quienes pondrán en acción esta autoridad: los *actores* políticos.

Este concepto de representación política se encarga de convertir en un hecho el fundamento de la *legitimación del poder*, el cual no puede consistir en la coacción de algunos con respecto a otros, sino en un derecho de coacción que solo el cuerpo entero colectivo detenta con relación a todos los súbditos, puesto que, en cuanto totalidad, está constituido por todos aquellos que deberán obedecer. La fórmula continuamente repetida a partir de las teorías que preceden a la Revolución y que llega hasta nosotros proclama que “el pueblo es libre si obedece las leyes que se ha dado”. Esa expresión, aparentemente convincente, se torna problemática porque se descubre en el término “pueblo” una dualidad de significados según indique el sujeto colectivo que expresa la voluntad soberana a través de ese mandato que es la ley o, bien, el conjunto de los ciudadanos particulares que deberán obedecer. No estamos ante una identidad, porque los que obedecen no son los que hacen la ley. Sin embargo, el núcleo central de la legitimación del poder consiste propiamente en la identidad de quien manda y quien obedece. En realidad, no se trata de identidad sino de *identificación*, y el concepto que se encarga de esa operación es, justamente, el de representación a través del procedimiento de las elecciones.

La génesis del concepto y de su lógica se encuentra –paradójicamente para el sentido común, que une el actuar representativo con la democracia y reconoce, en cambio, en Hobbes, la afirmación del poder absoluto del soberano– propiamente en el pensamiento hobbesiano y su tentativa de dar lugar a una ciencia política basada en una racionalidad formal que deba valer para todos y que se libere de aquel gobierno del hombre sobre el hombre que testimonia la experiencia de las cosas políticas.¹⁰ Se determina, así, una construcción teórica cuyo rigor pretende basarse en la coherencia sin contradicciones que une las premisas con las consecuencias. En este contexto, el concepto moderno de representación no solo nace, sino que resulta central para la *ciencia política*: desarrolla un rol estratégico, todavía más relevante que el de soberanía, en cuanto tiene un rol indispensable y determinante en la producción y la formulación de este último.¹¹ En efecto, si es verdad que una sociedad es pensable

10 Sobre el nacimiento y el desarrollo del concepto, ver el capítulo II de Giuseppe Duso. *La representación política...*

11 Para entender la lógica del concepto moderno de representación y la función que en él cumple la unidad, es significativo notar que Gierke, quien en lugar de eso, trata de mostrar la continuidad entre el pensamiento precedente, el de Althusius, y las modernas doctrinas del Estado sobre la base de una concepción plural de la realidad política, ve que después de Hobbes casi desaparece la concepción representativa –evidente en Althusius– precisamente

solo si se constituye un único poder y un único juez de las acciones que deben considerarse lícitas, es también cierto que, en el riguroso proceso científico que se expone en el *Leviatán*, la constitución del *commonwealth*, mediante el pacto en el capítulo XVII, es posible y pensable solo en cuanto en el capítulo precedente se ha explicado cuál es el modo el único modo de pensar y de dar lugar a una persona artificial, la que precisamente será la *persona civil*. El soberano, por ser el único juez, expresa más bien una voluntad *absoluta*, es decir, liberada de toda referencia ya sea a elementos considerados trascendentes, o a los manifestados por la experiencia, y no juzgable por cualquier otro sujeto, pero esto ocurre por el motivo de que él *incorpora* la persona civil, es decir, *representa* al sujeto colectivo.

En el capítulo XVI del *Leviatán* emergen los dos momentos constitutivos del concepto moderno de representación, que responde a la pregunta sobre cómo puede, de modo unitario, querer y actuar el cuerpo colectivo que será constituido: la voluntad y la acción del soberano son *representativamente* la voluntad y la acción del entero cuerpo político. Pero se presenta también el segundo momento que está por encima de este, en la medida en que explica cómo es posible pensar una persona artificial, que es la persona civil, constituida por muchas personas naturales. Esta es posible si todos se convierten en *autores de las acciones que el actor cumplirá*. De tal manera, la autoridad –el soberano– se produce por un proceso de *autorización* que lo constituye en *representante*, y entonces, en el único medio de expresión de la voluntad y de la acción del sujeto colectivo. Solo en este doble movimiento de la representación –que constituye desde abajo la autoridad y que desde arriba decide la ley–, es pensable el pueblo, una persona artificial constituida por muchos individuos. Por esto, se puede decir que la *representación constituye el secreto de la soberanía*. Sin representación no hay soberanía, y sin soberanía no hay sociedad política. Cuando se olvida esta matriz lógica de la soberanía moderna, se corre el riesgo de caer en una trampa, porque uno intenta liberarse del concepto de soberanía y de sus contradicciones a través de una concepción que entiende el poder como fundado desde abajo. Pero de este modo, no se hace sino repetir el momento genético de la soberanía y terminamos quedando prisioneros de sus mallas.

No se puede dejar de lado una última observación, para que la teoría sea comprensible. Lo que hasta aquí se ha dicho tiene su lógica rigurosa, pero –en consonancia con el carácter de aquella *ciencia condicional* que

a causa de la imposición de una instancia absolutista que tiene su base en la concepción hobbesiana de la soberanía (ver Otto von Guericke. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Torino, Einaudi, [1880] 1974, p. 172).

Hobbes pretende construir— solo a partir del presupuesto del cual se ha partido: aquel que se obtuvo mediante la abstracción con respecto a la experiencia constituida por el *estado de naturaleza*. Se trata del rol fundador atribuido al concepto de individuo en relación con la sociedad. El concepto de individuo, que de este modo se sitúa como estratégico para el pensamiento de la política, no resulta de la realidad tal cual emerge en la experiencia, sino que es el producto de una abstracción “científica”, en la medida en que deben ponerse aparte las determinaciones y los vínculos, las relaciones en las cuales los hombres particulares viven concretamente y son reales. Todo el desarrollo —que aparece como riguroso— de la construcción se basa en este supuesto. Por eso, si el concepto de representación constituye el secreto de la soberanía y, por consiguiente, del modo de pensar la política que se definió en los siglos del *ius publicum europaeum*, asume un relieve decisivo la conocida afirmación de Hobbes según la cual hay un único modo de pensar como una gran multitud de individuos: que uno —hombre o asamblea— sea el representante.¹² *El concepto moderno de representación está enteramente anclado en la imaginación política que se basa en estos dos polos: la unidad del sujeto colectivo y la multitud indefinida de los individuos*. La lógica de la construcción hobbesiana aparece sólida y mucho más determinante para los desarrollos de la política moderna de lo que usualmente se está dispuesto a aceptar; las tentativas de superarla, que con frecuencia se presentan basadas precisamente en la relevancia política del individuo, parecen, por eso, destinadas al fracaso. Esa lógica aparece como determinante y difícilmente superable, pero solo a condición de que se permanezca dentro del supuesto arriba indicado: es decir, que se piense la entidad política en relación con los dos polos constituidos por el sujeto individual y el sujeto colectivo —en las constituciones: Estado y ciudadanos—. Por consiguiente, es necesario ir más allá de esta imaginación si se quiere superar el nexo de soberanía-representación que tiene su génesis en el derecho natural.

La frustrada dimensión política del ciudadano

Si es cierto que la lógica del concepto de representación se presenta como sólida una vez que se aceptan sus supuestos, es igualmente verdadero que ella da lugar a una aporía radical. Esta puede ser reconocida en la construcción teórica hobbesiana, en la cual el rol atribuido a los individuos iguales se propone suprimir la situación de esclavitud que

¹² Ver Thomas Hobbes. *Leviathan*. Edición crítica a cargo de Noel Malcolm. Vol. 2. Oxford, Clarendon Press, [1651] 2012, capítulo XVI.

los hombres tienen en un horizonte en el cual se acepta el hecho de que alguien gobierna y los demás son gobernados.¹³ A través del proceso de autorización y del pacto, son ellos los que propiamente se convierten en los sujetos constituyentes de la comunidad política. Sin embargo, esta función que tienen de fundar el cuerpo político da como resultado la constitución del soberano-representante y la absoluta sumisión a su voluntad por parte de los individuos convertidos en súbditos. La aporía no se resuelve reconociendo que *solo de este modo* es pensable la libertad de los individuos y que su obediencia al mando del soberano es coherente con la voluntad que ellos mismos han expresado. Sin embargo, siempre queda en pie que los ciudadanos son subalternos al mando del soberano que se hace ley. Ellos no determinan el contenido de ese mando y, por consiguiente, de hecho se encuentran subordinados a una voluntad que no es la suya. El reconocimiento de que las acciones del soberano no le pertenecen a él sino a quienes, autorizándolo, se han declarado autores, según la dialéctica de la representación, lejos de mostrarse como una conclusión racional y pacífica, pone de manifiesto en realidad la aporía. Los individuos que están ubicados en la base de la construcción teórica son, más bien, sujetos de la política en cuanto son *autores*, pero justamente por eso se encuentran, en realidad, privados de la acción, que solo los *actores* políticos cumplirán. En esta dialéctica es imposible dar un significado fuerte y estratégico a la categoría de la *responsabilidad*.

La figura del frontispicio del *Leviatán* es emblemática de esta aporía. Los súbditos no se encuentran ya *frente* al que ejerce el poder, como ocurría en las doctrinas precedentes del gobierno, donde ellos tenían la posibilidad de acción *política propiamente en cuanto gobernados*, razón por la cual estaba presente la dimensión política del *consenso*, de la *colaboración* y, en algunos casos, estaba prevista también la resistencia activa y armada con respecto a quien gobernaba. En el frontispicio, en cambio, están *en el cuerpo* del soberano, *son el cuerpo del soberano*, y su voluntad política, como miembros de este cuerpo, no puede ser concebida como distinta de la expresada por el soberano, y esto precisamente a causa de la lógica de la representación que resulta indispensable para concebir a la persona civil. De ahí resulta que el individuo no tiene una dimensión política y que el sujeto colectivo se expresa solo mediante la voz del representante. En la dialéctica del sujeto individual y del sujeto colectivo,

13 Sobre la operación engañosa que Hobbes cumple, a la altura de la novena ley de naturaleza, es decir, en el ámbito de las leyes racionales que deben guiar a los hombres en la vida social, cuando, refiriéndose a Aristóteles, reduce la relación de gobierno a la relación entre amo y esclavo y, entonces, a la forma despótica de gobierno, antes que a la forma política, ver Giuseppe Duso. "La democrazia e il problema del governo", *Filosofia politica*, Nº 3, 2006, pp. 367-390, especialmente las pp. 376-381.

el sujeto individual, precisamente porque está como fundamento de la política, no tiene una dimensión política, y el sujeto colectivo no existe nunca en la realidad empírica: su voluntad coincide con la de la persona del representante.

Si se pretende hacer una reflexión sobre la democracia representativa no se puede, ciertamente, pensar en comprenderla sobre la sola base del esquema de la autorización. Uno de los elementos de mutación más relevante es la no coincidencia –que caracteriza, en cambio, el concepto de Hobbes– de la voluntad del sujeto colectivo con la voluntad empírica del representante. La voluntad del sujeto colectivo asume un carácter ideal, y a esta se deben referir los representantes, como se refieren los que no se reconocen en la voluntad que resulta empíricamente representada. Este movimiento sobre el cual se basa la dialéctica democrática muestra la naturaleza compleja de la representación que requiere, por un lado, la relación con la idea de representar y, por otro, el reconocimiento –previo– de parte de todos los individuos de la mediación representativa para la expresión de la voluntad común.¹⁴ Sin embargo, reconocer en Hobbes la génesis del concepto moderno de representación permite, tal vez, rastrear, no obstante la complejidad de la sociedad contemporánea, una raíz de las aporías que se manifiestan en las constituciones modernas. En efecto, también en las democracias contemporáneas parece representarse un efecto de despolitización, y esto más grave cuando el concepto de representación, que toma forma a partir de las elecciones, es el que expresa el derecho político de los ciudadanos e intenta aparecer como un instrumento para la realización de la libertad política. Es un concepto que, junto con el de la soberanía del pueblo, tiene la función de hacer efectiva la cercanía del ciudadano al poder o, de manera todavía más radical, de mostrar la pertenencia a este último del poder al cual, sin embargo, está subordinado.¹⁵

También en la democracia se pueden encontrar los dos movimientos que caracterizan el concepto y que están indisolublemente vinculados entre sí. El primero consiste en la constitución del cuerpo representativo, a través del procedimiento electoral, en el cual el ciudadano es imaginado como fundador de la autoridad y como aquel que participa, aunque más no sea mediatamente, en la elaboración de la ley. Pero, también aquí, lo que ocurre no es la transmisión de voluntad política, sino, más bien, la selección de personas que están autorizadas a expresar la voluntad del pueblo: por consiguiente, de un acto de autorización. El segundo

14 Ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, capítulo I, apartado 4.

15 También en democracia, si bien es posible cambiar a quien hace la ley, no se consiente en desobedecerla en base a un juicio sobre su condición de justa o no.

movimiento, el descendente, consiste en la determinación del contenido del mando de parte de los representantes. No solo el ciudadano que obedece no tiene la posibilidad de intervenir concretamente en las determinaciones del contenido del mando, sino que este, por su naturaleza, es el mando atribuible al cuerpo político entero, a la totalidad del pueblo, y en esto consiste a la vez su legitimidad y su irresistibilidad.¹⁶ La consecuencia que de ahí se deriva indica que la resistencia no es posible y, todavía más, que no es posible *una posición política del ciudadano frente al mando*. Es el conjunto de estos dos movimientos lo que produce la pérdida de la dimensión política del ciudadano. Con mayor razón si se piensa que en la expresión del voto, el ciudadano no está vinculado con la realidad concreta que lo caracteriza: con su saber, sus necesidades, sus competencias, sus relaciones, sino que expresa una preferencia por una persona, que más o menos se le propone o impone. En la elección debe cumplir un acto de fe, de confianza, basándose en su propia opinión, quedando así a merced de quien logra influir y determinar su opinión.¹⁷

Si se observa el debate sobre la representación, podría parecer que lo que se dijo aquí expresa solo uno de los dos aspectos que caracterizan las elecciones tal cual se dan en las constituciones modernas, es decir, como lo afirmó con fuerza Burke, el de la *independencia* del representante. Pero junto con este parece existir otro aspecto: el que debería vincular al representante con el representado, y que debería justamente hacer que este último perciba que *se siente representado también* en su voluntad particular y sus ideas, las cuales, indirectamente, llegarían a la Asamblea Legislativa y contribuirían a la formación de la voluntad común. A estos dos aspectos se refiere Hanna Pitkin, investigadora muy citada en la temática representativa, cuando habla de la controversia irresuelta entre mandato e independencia. El segundo aspecto es frecuentemente descrito en la forma de un reflejo o indicado como representación “sociológica”. Más arriba hemos dicho que lo peculiar del concepto moderno de representación no es tanto ser reflejo de parte de la sociedad o de los cuerpos particulares, sino la representación de la unidad política. Sin embargo, es a partir de las diversas opiniones y de los diversos intereses expresados por los representantes cómo se forma la voluntad común. Por consiguiente, se sostiene que el ciudadano puede contribuir a determinar la voluntad común a través de los representantes que elige. De esa manera se determinaría un efecto de

16 Ver Giuseppe Duso. “Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna”, en Giuseppe Duso (ed.): *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Roma, Carocci, 2004, pp. 107-138.

17 Sobre la absolutización de la opinión en el procedimiento electoral, ver Bruno Karsenti. “Elezioni e giudizio di tutti”, *Filosofia politica*, N° 3, 2006, pp. 415-430.

vecindad y de coparticipación con el representante elegido.¹⁸ Dentro de la democracia representativa, sin embargo, ese aspecto no asume el sentido de “reflejo” –no hay ningún mandato determinado, tal cual era pensado en un sistema feudal o de estatus–. Más bien, este tiene que ver con el interés que el representante tiene de mostrar *vecindad* con el mayor número posible de ciudadanos para ser elegido y, ulteriormente, para ser reelecto. Razón por la cual su comportamiento busca agradar, ser aprobado por aquellos por los cuales quiere ser votado. La acción representativa está siempre sometida al juicio de los electores, los que pueden reconfirmar o cambiar sus representantes. Ese aspecto de la vecindad, entonces, tiene la finalidad de crear aquella actitud que habitualmente es definida como “consenso”.¹⁹

Como se entiende claramente, esa presunta relación de voluntad entre elector y elegido no ocurre de manera inmediata, sino a través de la figura del partido, lo cual implica, por otra parte, una complicación con relación a la forma clásica del Estado y de la representación moderna.²⁰ En efecto, son los partidos los que constituyen las organizaciones que sirven para encaminar la voluntad de los electores hacia opciones determinadas. Pero si esta es la función que, según la Constitución, los partidos tienen en relación con aquellos representantes que deberían decidir en el Parlamento la voluntad de la nación “sin vínculo de mandato”, la realidad concreta que la organización burocrática de los partidos de masas ha ido determinando es muy distinta de lo que prevé la carta constitucional. Esta transformación, a consecuencia de la cual se puede hablar de *Estado de los partidos*, es anterior, y ya Weber, en los primeros decenios de 1900, mostró cómo la presencia de los grandes partidos de masas, con los procesos de burocratización que los caracterizan, han modificado fuertemente la forma del Estado y el funcionamiento de sus órganos. No es posible detenerse aquí sobre la complejidad del cuadro

18 Ver Hanna Pitkin. *The Concept of Representation*. Berkeley, University of California Press, 1967, pp. 144-167. También Rosanvallon indica la duplicidad del concepto de representación, que implica diferencia, pero también identificación, de modo tal que el electorado requiere reconocerse en quien elige. Sobre este tema, Rosanvallon ha profundizado y aclarado el análisis: ver ahora en particular la noción de “proximidad”, que crea un cambio en reacción a un fundamento de tipo sociológico de la representación y abre la reflexión ya sea sobre el tema de la presencia de los políticos, con las inevitables derivas mediáticas, ya sea sobre las formas de interacción que modifican de hecho el sentido de la representación y desplazan su eje problemático (Pierre Rosanvallon. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris, Seuil, 2008, especialmente la p. 267 y ss. Ver sobre esto, el punto 7 del mencionado texto).

19 Para entender cómo ese “consenso” reintroduce el arbitrio de la opinión y cómo de esta depende la dialéctica política, ver Bruno Karsenti. “Elezioni e giudizio di tutti...”.

20 En esta fase del razonamiento, el objeto de la reflexión es la representación, tal como se da en la dimensión formal y constitucional. Otras son las consideraciones por hacer si se miran las dinámicas presentes en la realidad política (sobre esto, ver más adelante).

con el que nos enfrentamos, pero se puede al menos recordar cómo algunos efectos de tal transformación afectan la práctica representativa.

Una consideración que tiende a afirmar un vínculo entre elector y elegido es la que, aun reconociendo que con el voto se elige a una persona y no se transmite una voluntad determinada, encuentra, sin embargo, una modalidad de mediación entre la voluntad del elector y la del elegido en el hecho de que los candidatos pertenecen a los partidos, o son señalados por ellos, que se presentan a las elecciones con programas que indican lo que se proponen realizar. Entonces, el hiato entre representante y representado, producto del proceso de autorización, parecería ser corregido y tal vez superado. A propósito, se pueden indicar algunos puntos sobre los cuales sería útil reflexionar. Ante todo se podría preguntar qué valor tienen los programas electorales con relación a lo que después harán efectivamente los partidos que conquisten la mayoría. Tal vez no sea difícil establecer que en los temas de la campaña electoral el fin predominante está constituido por la intención de ampliar el consenso que será expresado por el voto de los ciudadanos, y esto pone de manifiesto cuál es el interés primario que tienen estructuralmente los partidos en este escenario político, aun cuando declaren que representan los intereses particulares presentes en la sociedad. Es decir, cuál es el interés de su propia existencia política y organizativa y del aumento de la propia fuerza en la dirección del condicionamiento del poder legítimo —en términos weberianos se podría decir: de su *Macht* en dirección del ejercicio de la *Herrschaft* o del poder legítimo—. Además, es imposible no notar que, a causa de su tendencia estructural totalitaria,²¹ los programas de los partidos tienden a ser cada vez más parecidos, ya que cada partido tiende a mostrarse como el más capaz de responder a los intereses globales de la sociedad. La profundización de estas consideraciones podría mostrar como ilusorio aquel vínculo que garantizarían los partidos entre representantes y representados y llevarían a no reconocer en los partidos la posibilidad de una verdadera participación de los ciudadanos en la vida política.

Pero aquí solo podemos limitarnos a indicar la modificación que la presencia de los partidos opera en la lógica del concepto moderno de representación hasta aquí delineado. Si es el partido con su programa el

21 Es cierto que los partidos nacen de una exigencia que implica la diversidad de las direcciones posibles y, en consecuencia, de una exigencia que tiene como base el pluralismo, pero también es verdad que ningún partido pone límites a su expansión: al contrario, tiende a la máxima extensión del consenso desde el momento en que se considera el sujeto que puede realizar de la mejor manera el bien de todos (sobre esta vocación totalitaria de los partidos ya se había expresado Simone Weil. "Note sur la suppression générale des partis politiques", en: *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris, Gallimard, [1943] 1957).

que constituye la garantía del modo en que este último se comportará, al punto que, a los ojos de la opinión pública, aparece como escandalosa la conducta de quien no se atiene a la disciplina de partido y vota según su propio juicio sobre las opciones que deben hacerse en cada caso, uno no puede dejar de preguntar qué pasa con aquella ausencia del vínculo de mandato de la que habla la Constitución. Por eso, con frecuencia, hay quienes hablan del retorno de un *mandato imperativo* que el concepto moderno de representación parecía haber eliminado estructuralmente y que parece explícitamente excluido de la Constitución. La función que el mandato —que no se remontaría en todo caso ya a sectores de la sociedad, sino a organizaciones autónomas y separadas como son los partidos— desarrollaría, lejos de constituir un correctivo a la despolitización del ciudadano, aparece, más bien, como el resultado de las aporías arriba indicadas y destinada a convertir el ejercicio del poder en algo todavía más alejado del ciudadano. Los partidos, lejos de constituir un medio para la participación, contribuyen a la pérdida de una posible acción política de los ciudadanos.

De esa manera, no resulta superada la dinámica que se puede encontrar en la figura del frontispicio del *Leviatán*, de la cual es consciente el mismo Voegelin, cuando afirma que en la representación moderna, tal como fue concebida por Schmitt, solo quien ejerce el poder tiene una función representativa y, por consiguiente, política. Pensar la dimensión política de los ciudadanos aparece como una tarea necesaria, tanto más cuanto más emerge en la representación, como ocurre en el pensamiento de Voegelin, una dimensión propia de la praxis del hombre y del mismo pensamiento. Pero, para enfrentar este punto, es necesario pasar primero por una reflexión sobre *la teología política*.

La teología política y la estructura de la representación

Se ha dicho que Schmitt aportó una contribución fundamental para entender la centralidad de la representación. Este autor no solo mostró su rol estructural para la doctrina del Estado y de la Constitución —en cuanto constituye el elemento *formante* de la *forma política*—, y evidenció la lógica de la unidad que lo connota estructuralmente, sino que también puso de manifiesto la estructura teórica que viene a connotarlo. Nos referimos a la temática de la *teología política*, no tanto en el sentido —mayormente presente en los estudios y en los debates sobre el tema— según el cual los conceptos políticos aparecen como fruto de una secularización de los conceptos teológicos con el resultado de que la política aparece fundada teológicamente o que el absoluto, que se manifiesta en

primer lugar en la teología, constituye su código secreto; sino, más bien, en el de la puesta en evidencia de la estructura que se manifiesta en la representación, que implica una necesaria referencia a la idea, la cual, por su naturaleza, excede lo que se da empíricamente. Y *hacer presente lo ausente* es una figura que, como reconocieron inmediatamente los contemporáneos de Schmitt, ha sido utilizada tradicionalmente por la teología que, sin embargo y en su propio lenguaje, se mantiene firme en la conciencia de la trascendencia de Dios.

La afirmación de la analogía entre conceptos políticos y conceptos teológicos y el vínculo basado en el proceso de secularización están evidentemente presente en Schmitt, como se puede encontrar en las páginas de su *Teología política*. Sin embargo, si uno permanece en esto, se corre el riesgo de no captar la complejidad del pensamiento schmittiano y también la valencia crítica que el aspecto radical de su pensamiento puede asumir con relación a la conceptualidad política moderna. Me parece que aquí se manifiesta una doble dificultad. La primera tiene carácter teórico, es decir, no se da una razón del estatuto que tiene el pensamiento en el momento en que se opera esta reconstrucción genética, que aparece marcada por algunos presupuestos: ante todo que la teología, en cuanto *ciencia de lo divino*, tiene en sí el carácter de lo absoluto y, además, que la política es determinada por el concepto de poder y por aquel carácter absoluto del mando, que es propio de la soberanía moderna. En esta lectura, que tiene como sus términos *teología y poder*, el resultado aparentemente sería que el segundo deriva del primero como su fundamento. El pensamiento aparece aquí condicionado por supuestos de los que no da cuenta.

Pero hay una segunda dificultad que se une a esta. Aceptando estas indicaciones, que sin embargo proceden del texto, se corre el riesgo de quedar enjaulado dentro del pensamiento de Schmitt. Este, con la teología política, intenta ir a las raíces de la política para comprender su naturaleza y su estructura, y esto lo hace a partir de los conceptos modernos, porque este es el terreno inmediato en el que se mueve nuestro pensamiento, y con mayor razón, su pensamiento de jurista. Por eso, en el centro de su reflexión está el nexa soberanía-representación, que constituye el núcleo de la forma política moderna y, por consiguiente, de la política en sentido moderno. Pero, no obstante la tentativa de radicalidad de su pensamiento, que lo lleva a elaborar categorías como la de *decisión*, que explican el movimiento de la producción de la forma y de su funcionamiento aun sin ser ella misma parte de los conceptos jurídicos fundamentales, Schmitt queda prisionero de esta forma política y de la dimensión del poder. Los conceptos modernos no constituyen solo el marco dentro del cual se realiza su reflexión, sino que asumen la función de presupuestos que condicionan

el sentido y el resultado de su pensamiento. Esto vale para el nexo amigo-enemigo, con el cual piensa haber alcanzado el núcleo originario de lo político, mientras que en realidad solo alcanza el *presupuesto necesario del modo moderno de entender la política*. Y esto no tanto porque no se dé una relación amigo-enemigo también en otros modos de pensar la política, sino porque la absolutización de la relación, que viene puesta como significativa por sí misma –sin expresar el sentido y el horizonte de pensabilidad de la política que implica, por ejemplo, la relación de amistad– se da solo si se entiende el modo moderno de pensar la política como expresión de la naturaleza del hombre y de la praxis.

En relación con esa interpretación de la teología política de Schmitt, creemos que es necesario operar una inversión y hacer al pensamiento responsable de la naturaleza de la teología y de la política. Es decir que no se trata de aceptar la teología como presupuesto, sino de comprender que sobre esa misma teología tratamos en el interior de la dimensión intrascendible del pensamiento. Y es el mismo Schmitt el que nos suministra las herramientas para esta operación. Si se reconoce en la estructura de representación el núcleo teórico de la teología política, la relación entre teología y pensamiento se invierte. La representación,²² entendida justamente como aquel movimiento que tiende a convertir en presente lo que está ausente –que está *estructuralmente ausente*, y por consiguiente lo sigue estando en el momento en que es representado–,²³ muestra una estructura que tiene su significado en el pensamiento y que explica la posibilidad de la teología, más que tener su verdad en cuanto fundada por esta última. El concepto de representación revela, entonces, una estructura originaria del pensamiento, la cual, precisamente en cuanto tal, aparece como necesaria para pensar la política y se encuentra en el corazón de la forma política moderna, es decir, en su secreto constituido por la representación.

Desde este punto de vista, en la teología política no se descubre tanto el elemento absoluto de un saber de Dios, cuanto, más bien, la inadecuación del pensamiento y del lenguaje frente a la excedencia de la idea que allí se manifiesta. La trascendencia de la idea implica un movimiento que caracteriza lo teológico, el movimiento que convierte en presente lo que por su naturaleza es excedente, pero que caracteriza la realidad misma de la política, que no se da sin ese movimiento continuo del trascender la realidad empírica presente. Entonces, no es lo teológico lo que

22 Para un estudio más detallado de este modo de entender la teología política, ver Giuseppe Duso. *La Representación política...*, capítulo IV.

23 En tal excedencia está el aspecto teológico y, si se quiere, también el aspecto más productivo de la analogía de los conceptos políticos con los teológicos.

funda la política, sino que la comprensión de la estructura de la praxis indica un movimiento de pensamiento que se manifiesta también en la teología. Este movimiento está presente, como dice Schmitt, también en la modalidad más laica de pensar la política, la de la representación parlamentaria que tiene que ver con algo de ideal, con la idea del pueblo, no siendo el pueblo, como sujeto colectivo, identificable con una realidad empírica. La teología política pone de manifiesto que la aspiración de hacer como si las cosas se gobernarán por sí mismas no capta la dimensión de la praxis: el actuar del hombre y el actuar en común, para ser explicados, requieren que se ponga en evidencia el rol que tiene la idea en el actuar. Sin ese rol y la trascendencia del dato empírico, con el arbitrio de la voluntad que él implica, no existe posibilidad de explicar el proceso continuo del actuar que no es reducible nunca al *status quo* de la realidad empírica.

De esta manera, no se llega a operar una simple inversión de la afirmación de Schmitt, según la cual los conceptos teológicos serían producidos por una teologización de los conceptos políticos, como también ha sido dicho.²⁴ Más bien, se afirma un horizonte intrascendible –el pensamiento, la filosofía– en el cual se ubican teología y política. Esta intrascendibilidad es algo muy distinto de la autosuficiencia o la posesión de la verdad, es más bien el reconocimiento de una apertura estructural: la filosofía no es un saber que nace y se cierra en sí, no tiene un campo positivo propio junto a los otros saberes y a la realidad; más bien opera siempre problematizando los campos en que se coloca. Por consiguiente, no es que el pensamiento funda y resuelva teología y política: más bien, teología y política, por un lado, resultan problematizadas, pero, por el otro, mantienen una dimensión de riesgo que el pensamiento reconoce y no resuelve ni disuelve.

La emergencia de este significado de la teología política no niega aquella acepción del término que emerge en el libro de Schmitt *Teología política*,²⁵ según la cual en los conceptos políticos se manifiesta un absoluto que recuerda la omnipotencia divina: pensemos en la soberanía y en la creatividad que connota la figura del legislador en la reducción de la legitimidad a la legalidad. Sin embargo, la estructura teórica de la representación, que no consiste tanto en la afirmación de una realidad trascendente, sino más bien en la innegabilidad de un *movimiento de*

24 Ver Jan Assmann. *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*. Torino, Einaudi, [2000] 2002, p. 20.

25 Para la interpretación de la teología política, ver Carlo Galli. *Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996, especialmente la p. 405 y ss.; Hasso Hofmann. *Legittimità contro legalità*. Napoli, Esi, [1977] 1999, especialmente la p. 28 y ss.; y la útil reconstrucción de Merio Scattola. *Teologia politica*. Bologna. Il Mulino, 2007.

trascendencia propio del pensamiento y de la praxis del hombre, permite problematizar el carácter absoluto intrínseco de los conceptos políticos: es decir, asume con relación a ellos una valencia crítica. Se presenta, entonces, la posibilidad de considerar de un modo más complejo el pensamiento de Schmitt, que, por una parte, radicaliza los conceptos modernos de manera tal que ya no permite permanecer en el interior de sus horizontes y, por otra, no logra ir más allá de los marcos constituidos por la forma política moderna.

Representación e inmanencia en el dispositivo moderno de la soberanía

Descubrir en el corazón de la representación moderna el movimiento que tiende a hacer presente lo ausente permite la comprensión de puntos centrales del pensamiento de Schmitt. Uno puede referirse a la categoría de *decisión* recordada arriba, que frecuentemente es interpretada en la dirección de la afirmación del arbitrio, en tanto que no se la vincula con la estructura de la representación: precisamente porque la idea aparece como necesaria y al mismo tiempo excediendo nuestro saber, la acción exige una decisión y una opción que no son garantizadas por las normas ni deducibles a partir de ellas. Pero, si se piensa de esta manera la estructura de la representación, es decir, como una tentativa de convertir en presente la idea, la cual por su naturaleza es invisible y que, por consiguiente, no se puede copiar o reproducir, se comprende cómo esta tentativa no está garantizada, está expuesta al riesgo, y pierde, así, aquel carácter de garantía y seguridad que constituye el fin que motiva el nacimiento del moderno concepto de representación. El orden y la seguridad que la forma política pretende fundar son cuestionados, y el concepto de representación pierde el carácter resolutivo en relación con la legitimación que lo connota. A causa de la nostalgia por el orden y por el Estado, que no tiene la intención de abandonar, Schmitt no piensa a fondo este aspecto de la teología política y las consecuencias que se derivan de ella.²⁶

Sin embargo, esa estructura emerge en sus escritos, en particular en *Catolicismo romano y forma política*, y en el tratamiento del principio representativo en *Teoría de la Constitución*. Es precisamente esta obra la que permite entender cómo su pensamiento no se allanó los conceptos

26 Sobre esta ambivalencia de Schmitt con relación al Estado, recordemos la primera discusión amplia italiana sobre Schmitt en un encuentro paduano, cuyas actas se encuentran en Giuseppe Duso (ed.). *La política oltre lo stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenal, 1980.

políticos modernos y cómo la radicalización que él opera de los conceptos de la forma política se convierte también en su crítica. En efecto, estos parecen ambivalentes: por una parte, en tanto implican algo que los excede, muestran la inevitabilidad de la metafísica, por otra, en tanto indican elementos mundanos y terrenos, van en la dirección de una fundamentación inmanente.²⁷

Tal tentativa de fundamentación inmanente de la política se puede entender si se recuerdan los dos conceptos fundamentales de la forma política que se ocultan bajo los principios de identidad y representación, pilares de la constituciones modernas, tal como están expuestos en el apartado 16 de la *Teoría de la Constitución*, es decir el de *soberanía del pueblo* y de *representación política*. Estos dos conceptos nacieron en oposición recíproca, pero en realidad dentro de un mismo horizonte conceptual, el cual tiene como polos el concepto de libertad y el de soberanía —o poder político legítimo—. El concepto de representación, como aparece en la génesis del pensamiento hobbesiano, tiende a ofrecer una legitimación del mando político que se reduce a una racionalidad formal y autosuficiente, que pretende sustituir aquella trascendencia de la idea de justicia que aparece peligrosa y fuente de diversas interpretaciones y, por consiguiente, de conflicto. Con mayor razón la inmanencia se puede volver a encontrar cuando, con Rousseau, se rastrea lo que, tras la eliminación de un horizonte que permita juzgar y orientar la acción, aparece como el único posible sujeto de la política. El *pueblo* es entendido aquí como la totalidad de los componentes del cuerpo político: un pueblo, entonces, que, constituido por todos aquellos que deberán obedecer, realice la identidad de súbditos y ciudadanos. En ambos casos, estamos frente a un sujeto que es absoluto, que puede y debe ser considerado en su autosuficiencia; y, además, frente a la absolutización de la voluntad, sea esta la de los individuos que se unen en el pacto, o la del sujeto colectivo, tanto que este se manifieste directamente o a través de la mediación representativa.²⁸

En las constituciones modernas estos dos principios están indisolublemente interrelacionados entre sí, y la *legitimación democrática* parece basarse en un mecanismo procedimental decisorio, ya sea que se trate del actuar del cuerpo representativo o de formas en las cuales, de manera

27 Ver la "Introducción" de 1924 a *Politische Romantik*. Segunda edición. München–Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, p. 23 (Carl Schmitt. *Romanticismo político*. Milano, Giuffrè, [1919] 1981, p. 21).

28 No hay una radical contraposición entre los principios de *identidad* y de *representación*, en la medida en que identidad no se da sin movimiento de *identificación*, y esto implica, además, una estructura como la de la representación, que aparece inevitable si el político es pensado según la dialéctica de muchos-uno (ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, capítulo IV).

más directa, se pretende hacer manifiesta la voluntad del pueblo.²⁹ En síntesis, con diversos procedimientos, el pueblo parece ser el fundamento autosuficiente e inmanente de la política: el único *sujeto perfecto*. Esto comporta la exclusión de que pueda existir un juicio ulterior del cual hacer depender la relación de obediencia. Más bien, se pueden poner cuestiones éticas, de justicia, culturales, religiosas, pero estas tienen cierto efecto solo en el caso en que resulten razones aceptadas por la mayoría, que es la modalidad de expresión de la voluntad del sujeto colectivo. En resumen, se imagina como inmanente el fundamento del actuar político.³⁰

Si uno se pregunta cuál es la causa de esa inmanencia, se la puede rastrear en el gesto que está en la base de la nueva ciencia política, es decir, la tentativa de una construcción teórica que garantice el orden que la perturbación producida por la cuestión de la justicia no permitía. El mecanismo que se inaugura quiere tener su “cientificidad” en una racionalidad formal, que tiene como sus elementos la voluntad individual y la voluntad colectiva. Es cierto que en este horizonte, el principio representativo es determinante y aparece como tal también en la tentativa de hacer emerger directamente la voluntad del pueblo;³¹ pero, precisamente, lo que se trata de representar es aquel sujeto absoluto de la política que está constituido por la totalidad de todos los individuos. Si es verdad que el sujeto colectivo no está empíricamente presente y se presenta como idea en relación con el acto concreto representativo, es también verdad que tiende a constituir el fundamento absoluto del actuar político. Y esto es así porque tiene una dimensión formal que no

29 Debe recordarse que también en este caso, por ejemplo, en el referéndum, ciertamente no es posible encontrar la manifestación directa de la voluntad del pueblo, que como sujeto colectivo *no está realmente presente*, sino que se debe recurrir a procedimientos que tienen todas las características del actuar representativo. La llamada voluntad del pueblo es, en efecto, el resultado de una serie de respuestas dadas por individuos singulares con relación a la conformación de sus diversas voluntades mediante una pregunta que permita, a través del cómputo de la mayoría de los votos, obtener una sola voluntad. No es difícil reconocer en estos procedimientos elementos que caracterizan en su estructura la representación moderna.

30 Vamos a evitar detenernos sobre el hecho de que la perfecta autosuficiencia a la cual tienden no es alcanzada por ninguno de los dos autores, los cuales dan, ellos mismos, acceso a la trascendencia, como muestran diversos puntos del *Leviatán* y la famosa figura schmittiana del cristal de Hobbes y, en Rousseau, la figura misma del legislador, cuya función representativa no es reductible a la necesidad lógica que exige una unidad producida por muchos, sino que exige una referencia más compleja a la razón y a la idea. En cambio, hay que recordar que, no obstante esto, este es precisamente el tipo de racionalidad –que se pretende científica y válida para todos, con prescindencia de las opiniones– y de autosuficiencia que caracterizan el dispositivo que está en la base de la pretensión de imponerse de la teoría frente modalidades tradicionales de pensar la política.

31 Acerca de la imposibilidad de suprimir la mediación representativa, entendida a nivel existencial y no institucional, también en relación con el principio schmittiano de identidad y con la figura rousseauiana del legislador, ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, especialmente el capítulo II, apartado 10, y el capítulo IV, apartado 2.

interviene en lo concreto de la praxis y en los contenidos de las acciones, con respecto a los cuales no puede decirles nada, remitiéndolos a un horizonte de total relativismo, caracterizado por el *pluralismo de las opiniones*.³² Por esto, el principio representativo, en el momento en que se muestra indispensable para explicar al sujeto colectivo, asume en sí esa autosuficiencia y esa inmanencia que caracterizan el concepto de pueblo en cuanto sujeto perfecto de la política, que no remite a nada superior. El acto de trascendencia, según el cual solo puede salir a luz el sujeto colectivo, resulta ocultado por la inmanencia que parece caracterizar a este último. *La razón de la inmanencia que caracteriza el concepto moderno de representación radica en el hecho de que lo que debe emerger a través de la representación es la voluntad del sujeto colectivo*, que se vuelve determinante del modo de entender lo justo.

La relación con la idea que es implicada por la estructura de la representación muestra cómo se produce el dispositivo conceptual de la soberanía, pero, al mismo tiempo, revela su falta de solidez, en cuanto este último tiende contradictoriamente a negar aquella relación, pretendiendo una propia justificación inmanente de la decisión política. Así, es el carácter de absoluto lo que caracteriza el concepto de la soberanía que debe ser cuestionada y, con eso, la relación subsistente entre *teología y política*, si estos términos son interpretados a la luz de la cifra de lo absoluto que de la teología pasaría a la política, como querría la interpretación más corriente de la teología política schmittiana en base a la afirmación contenida en *Teología política 1*. Consecuentemente, resulta relativizado también el concepto de secularización, entendido como simple paso de lo divino a lo mundano, de los conceptos teológicos a los políticos. En el mismo Schmitt, junto a la estructura *del hacer visible la idea*, aparece en *El valor del Estado* un significado más profundo de la *secularización*, según el cual no se trata de un simple paso propio de una época, sino de una tarea innegable y, sin embargo, nunca definitivamente cumplida en la experiencia empírica. Me refiero a ese movimiento estructural para el hombre y para su praxis, según el cual la acción es guiada por la idea, la cual, sin embargo, nunca es objetivable ni reducible a un resultado: queda como excedente y *utopía* en el sentido literal, nunca encuentra su lugar empírico, no se agota en ninguna de sus realizaciones y justamente por esto continúa activa en la praxis.³³

32 La autosuficiencia de la racionalidad formal es otro aspecto de la indiferencia con relación a lo concreto de las elecciones, que se basa en la reducción a opinión de un pensamiento que no tiene el carácter científico unívoco con respecto a las cuestiones de lo justo.

33 Muy diversa es la situación que se presenta cuando se piensa que las contradicciones que se manifiestan en la realidad en la que uno se encuentra pueden ser resueltas mediante su supresión, por consiguiente, mediante una forma sin contradicciones que encuentra su lugar

Desde el momento en que la relación entre imagen e idea es lo que se establece de esta manera como central para la teología política, resulta emblemática la referencia a los *Diálogos* de Platón.³⁴ En ellos, el *logos* y la *episteme* filosóficos son caracterizados por el movimiento de necesaria implicación de la idea para entender la experiencia, pero, simultáneamente, también por la manifestación de su inobjetividad, es decir, de la imposibilidad de convertirlos en una posesión de nuestro saber. Para entender el sentido que asume la acepción de “teológico” en este caso, es necesario tener presente que no parece pertinente hablar de *trascendencia* de la idea, bajo pena de la determinación de una situación dualista insostenible para el pensamiento y la reducción de ese trascendente –en cuanto objeto del pensamiento– a la dimensión inmanente. Es, más bien, *un movimiento de trascendencia* lo que se manifiesta como innegable; esto ocurre en Platón también cuando la idea muestra su inobjetividad, justamente en cuanto esta emerge en el momento en que su pretendida objetivación aparece como contradictoria.

Pero este movimiento del trascender, según el cual la idea aparece implicada pero no reducida a nuestra posesión, es relevante en el contexto del pensamiento platónico no solo en su aspecto teórico, sino también con relación a la política, para el diseño político que Sócrates esboza en la *República*. La *polis* en los *logoi* no es el producto de la ciencia, es decir, de un modelo normativo que se basa en un saber que determina de modo unívoco la idea de justicia, sino –como muestra la imagen del filósofo que, como un pintor, traza la figura, borra y corrige– es, más bien, la tentativa de diseñar algo que se parezca siempre más a lo divino, inspirándose en esa idea de justicia que aparece al mismo tiempo como innegable pero también como no poseída. No hay aquí la afirmación de un trascendente, sino la superación del dualismo de una solución de trascendencia y de inmanencia con relación a la experiencia humana. Es siempre en el ámbito de la experiencia y de la contingencia donde se da la política, pero esta comporta una tensión hacia la idea, justamente a causa de la esencia misma del actuar. Precisamente por esto, la imagen, con el aspecto de riesgo que la connota, pero al mismo tiempo con el efecto de orientación producto de la idea, tiene una presencia constitutiva en la política.³⁵ En esta metáfora de la producción pictórica emerge el

en las abstracciones de la teoría.

34 Ver Giuseppe Duso. *La representación política...*, capítulo I, apartados 5 y 6.

35 Para la relevancia de esta estructura teórica que se evidencia en Platón para la filosofía política, ver Giuseppe Duso. “Platone e la filosofia politica”, en Giulio Maria Chiodi y Roberto Gatti (eds.): *La filosofia politica di Platone*. Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 9-23; sobre el rol de la imagen en la política platónica, ver sobre todo Milena Bontempi. *L'icona e la città. Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone*. Milano, Vita e Pensiero, 2009.

sentido de la representación, que supera el dato empírico mirando hacia la idea; y, sin embargo, no determinándola nunca de una vez por todas, en lo concreto de la contingencia, tiende a cumplir una obra bella que realice de la mejor manera posible la potencialidad de quien la cumple.

Pero el significado que esta estructura llega a tener para la política en Platón, no pasa ciertamente por el concepto de representación política; se presenta, más bien, dentro de un modo de pensar la política que es propiamente aquel que el moderno concepto de representación tiende a negar. Si la referencia a la filosofía platónica es rica en consecuencias, se presenta, entonces, la tarea de pensar la estructura de la teología política, que en Schmitt aparece justamente a través del concepto moderno de representación, más allá de este concepto, el cual, como hemos visto, implica contradictoriamente la negación de la estructura y, a la vez, la pérdida de la dimensión política del individuo que tiende a afirmar. En otros términos, *es necesario pensar esa estructura dentro de otro modo de concebir la política, que no la niegue contradictoriamente y que comporte la politicidad y la participación de los ciudadanos.*

El paradigma del poder y el problema del gobierno

La necesidad de otro modo de pensar la política puede ser percibida dentro de la misma construcción del *dispositivo del poder*, si no se permanece enjaulado dentro de su lógica y si se sacan a la luz sus aporías. Hemos recordado arriba cómo Hobbes intenta superar la relación de gobierno —la cual, entendida como *arkhé despotiké*, reduciría los gobernados a esclavos— justamente mediante el dispositivo de la soberanía, en el cual quien obedece no sería esclavo con respecto a nadie, sino finalmente libre, en tanto obedece al mando necesario para la realización del espacio de las libertades de los individuos que, en última instancia, proviene de él. Pero también se ha indicado que, justamente gracias a este dispositivo, en realidad, uno se pone a merced del contenido de la voluntad expresada como mando del soberano-representante: la relación de gobierno no es suprimida, sino solo ocultada, y el mando resulta ser absolutizado. Más allá de la estrategia legitimante de la soberanía, se trata, entonces, de repensar esta relación de gobierno no reduciéndola a una relación entre quien es políticamente activo y quien es pasivo, entre señor y esclavo, como hace Hobbes para justificar el dispositivo que vincula libertad y poder. Es necesario repensar la política con la conciencia de la relación del gobierno a la luz de la estructura surgida en la teología política y en una dirección que logre ir más allá de las aporías indicadas arriba y que implique una dimensión política de los ciudadanos. Esto no

es un ejercicio teórico-hipotético, sino una tarea necesaria para pensar la realidad en la que vivimos, precisamente la realidad que los conceptos normativos y legitimantes de la carta constitucional corren el riesgo de no hacernos entender.

El redireccionamiento del pensar la teología política y simultáneamente el gobierno como problema parece relacionarse con la reciente propuesta de una *genealogía teológica de la economía y del gobierno*,³⁶ en la cual el paradigma del gobierno muestra que tiene sus raíces en la economía de la figura trinitaria. Aquí, la teología política schmittiana –entendida, por otra parte, en el único sentido de la verticalidad y del carácter absoluto del poder– sufre una problematización y una complicación y, a través de la génesis teológica de la economía, pone como primario el problema del gobierno. Esto resultaría todavía más significativo si la matriz aristotélica de la *oikonomiké* no fuese vista como exclusiva de la temática del gobierno, es decir, si se reflexionase sobre el hecho de que esta última se presenta, en Aristóteles, de modo todavía más significativo y con una especificidad propia en el ámbito político. Es en este ámbito donde la *arkhé* debe ser entendida no mediante el concepto de *poder* –o de soberanía–, sino, más bien, en el sentido de una relación de gobierno, que pierde el elemento de la sumisión y de la pasividad que caracteriza a quienes están sometidos al gobierno despótico en la esfera del *oikos*, en tanto se ejerce sobre hombres que son igualmente libres.³⁷ Esta propuesta de una teología económica entendida como complicación de la teología política merece una atención muy distinta de la que podemos consagrarle aquí.³⁸ Por ahora, nos permitimos hacer dos consideraciones marginales con el fin no tanto de incursionar en el mérito de esta propuesta, sino, más bien, de precisar y hacer entender mejor la presente reflexión. La primera es análoga a la que se le aplicó arriba a la difundida modalidad de entender la teología política siguiendo las percepciones de Schmitt y de su *Teología política*, y se refiere al estatus epistemológico que es propio del pensamiento en el momento en que se muestra la génesis teológica del paradigma del gobierno, dando lugar a una operación genealógica. La identificación de la lógica de la

36 Ver Giorgio Agamben. *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Neri Pozza, 2007, donde, en una dirección autónoma, resulta retomada la temática foucaultiana de la gubernamentalidad.

37 Diversa es la posición de Agamben, que encuentra el problema del gobierno en Aristóteles solo en la esfera del *oikos* y no, en cambio en la política, donde estaría presente un paradigma epistemológicamente fundado en la dimensión del mando-poder. Sobre la justificación de la comprensión de la *arkhé* en Aristóteles en la dimensión del gobierno y no del concepto de poder, ver Giuseppe Duso. *La logica del potere...*, especialmente la p. 83 y ss.

38 Ver al respecto José Luis Villacañas Berlanga. "Teología económica. Análisis crítica de una categoría", *Filosofía política*, Nº 3, 2013, pp. 409-430.

economía que caracteriza la figura trinitaria como matriz del problema gestional del gobierno es una operación del pensamiento. Uno se puede preguntar, entonces, qué valor tiene lo teológico en este movimiento de pensamiento, y cómo esta matriz teológica puede ser considerada capaz de funcionar en la praxis si no se piensa prioritariamente en la estructura de la praxis. Como para la teología política, entendida como fundamento de la soberanía –y no como en la interpretación ya evocada, fundada en la estructura de la representación gracias a la naturaleza de la relación con la idea–, creemos que debe reconocerse que es responsabilidad del pensamiento la relación puesta entre la temática del gobierno y la teología, y que esta relación exige considerar la estructura de la praxis, en la cual se plantea el problema de la gestión eficaz de los procesos y, además, en modo tal que no puede ser resuelto en sí mismo, sino que requiere un horizonte no reducible a la regla de la eficacia. En otros términos, si el problema del gobierno se impone para pensar la política, esto no sucedería a causa del fundamento teológico –de la economía, en el caso de la propuesta en cuestión–, sino que sería la concepción teológica de la economía la que asumiría relevancia a partir de un pensamiento de la acción y de la práctica.

La segunda consideración se refiere al riesgo que se corre si se entienden gobierno y poder como *paradigmas*, distinguibles y comparables entre sí. Su distinción y su comparación corren el riesgo de convertirlos en dos aspectos del dispositivo del dominio. En cambio, se puede decir que el problema del gobierno se impone dentro del mismo paradigma de la soberanía evidenciando como ilusoria la solución que este último ofrece y, por consiguiente, presentando una tarea en relación a la comprensión y a la orientación de la praxis política. *Descubrir el problema del gobierno dentro de la soberanía significa poner a esta radicalmente en crisis convirtiéndola en un paradigma ya carente de significación para pensar la política.*

Ciertamente, en estas consideraciones, el tema del gobierno asume un significado distinto del descrito en la propuesta de la fundamentación teológica de la economía. Esto en muchos sentidos: el primero de ellos es, justamente, la imposibilidad de reducirlo a paradigma. De esta manera, el elemento gestional, atinente al gobierno de los hombres y de las cosas, resultaría absolutizado, y el aspecto de la eficacia y de la productividad sería el verdadero y único principio regulador del gobierno. En cuanto paradigma, la relación de gobierno vendría a obtener el mismo carácter formal propio de la soberanía, y los dos paradigmas estarían dialécticamente vinculados, casi como forma y materia: no hay poder si no hay capacidad de gobernar a los hombres y los procesos, y este gobierno sería una forma de ejercicio del poder y, por consiguiente, del dominio. No se daría, entonces, la posibilidad de pensar el tema del

gobierno como capaz de abrir una vía para la orientación de la praxis de manera tal que supere la dimensión del mero dominio, sino que este último aparecería como destino al cual no es posible sustraerse, excepto la posibilidad de sustraerse al mismo espacio político de la relación.

En el ámbito de la reflexión que se ha desarrollado aquí, en la dirección de un repensar la política que supere el dispositivo basado en el nexo de soberanía-representación, me parece que el gobierno no es reducible a la autosuficiencia de la relación que lo constituye. Se trata, más bien, de una relación que adquiere significado solo en lo concreto de la situación real en la cual se presenta y dentro de un horizonte en el cual se logre pensar, justamente en esta relación –que puede y frecuentemente tiende a resolverse en una situación de dominio–, la praxis política de los hombres, su gobierno de sí y el espacio de su libertad concreta. Estos dos aspectos, el de la contingencia y el del carácter concreto de la situación y del horizonte de pensabilidad de la praxis, deben estar necesariamente juntos, de lo contrario, ambos adquieren un significado perverso y la contingencia se traduce en necesidad y reduce a sí la razón, y la razón, por su parte, se convierte en pretendida ciencia de la verdad o asume una dimensión doctrinaria y normativa –es decir, la de la *teoría*–. Si se entiende el gobierno como paradigma, se excluye la posibilidad de tener juntos estos dos aspectos de la cuestión.

No es posible intentar definir aquí algunos aspectos que parecen útiles para un pensamiento que se plantee como problema la relación entre gobernantes y gobernados.³⁹ Si se pretendiese demostrar que la de los gobernados es la dimensión política más relevante –y yo pienso que esta es la dirección de un *pensamiento del gobierno*– en caso de que fuese reducido a paradigma signifiante en sí mismo, el gobierno se reduciría a una relación formal de mando-obediencia y se recaería en la lógica de la soberanía, y el camino de salida del dominio podría aparecer como el de la fundamentación del mando desde abajo –en efecto, hemos visto que, precisamente, esta es la génesis lógica de la soberanía– o el de la resistencia o de la sustracción continua a la relación –que presupone precisamente el gobierno como dominio, en realidad la soberanía–. Una vez más, se buscaría una solución del problema de la obligación política

39 Para una breve indicación Ver Giuseppe Duso. "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa*. Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 159-193, especialmente la p. 185 y ss. En estas páginas, sin embargo, se habla del *principio antiguo del gobierno*, que, más bien, debe tenerse presente para problematizar el concepto moderno de poder y también para plantear el problema del gobierno, pero ciertamente no puede ser resolutivo para nuestra tarea de pensar el gobierno, tarea de la cual nosotros somos responsables, ya sea en lo que toca a la reflexión teórica que implica, ya sea para la determinación histórica de la realidad en la cual tal pensamiento se actúa y que requiere determinar qué significa en esta el término *gobierno*.

basada en la absolutización de la voluntad y en la dialéctica, que tiene sus polos en el sujeto individual o en el colectivo. Al respecto, aparece como esclarecedora la referencia a Platón. Pensar el gobierno —y en esto consiste un aspecto relevante del problema político— parece posible si se implica la cuestión de la justicia, es decir, si se hace una referencia a la idea de justicia y al mismo tiempo se entiende como compuesto de partes, esto es, constitutivamente plural, el todo del cual se habla, sea el alma o la *polis*.⁴⁰

En este marco, el gobierno no tiene tanto una fundamentación teológica, sino, más bien, requiere esa relación con la idea en que hemos considerado el núcleo de la teología política, y a su vez esta, para ser pensada más allá de la política de la soberanía —que la implica y la niega—, requiere un modo de entender la política que tenga en su centro al gobierno.

La representación entre gobierno y pluralidad

La tarea que se plantea es, entonces, pensar la estructura de la relación con la idea dentro de una concepción de la política que no esté centrada en el concepto de representación que, como se ha visto, está intrínsecamente ligado al de soberanía y se basa en una imaginación política que tiene su fundamento en la noción de individuo. En este horizonte debe ser posible también salir de ese dualismo que Voegelin le reprocha a Schmitt, según el cual el actuar representativo es atribuible solo a quien ejerce el poder, mientras que todos los demás se encuentran políticamente en una situación de pasividad.

Es posible dar aquí una breve referencia a la dirección que puede tomar un camino como ese —como se ha dicho, caracterizado por el riesgo y no fundado “científicamente”—. Para salir de la atadura a la unidad que caracteriza la forma política centrada en la soberanía, aparece como necesario *pensar la unidad como constitutivamente plural y, entonces, como una unidad que mantenga en sí las diferencias y los sujetos portadores de estas*. No puede ser, entonces, una unidad que se refiera a las indefinidas

40 Es este el nudo central que aparece en la *República* de Platón: la justicia, entendida en la forma del hacer lo que es propio en un entero compuesto de partes, sea este el alma o la *polis*, requiere que haya una guía, un elemento unitario de gobierno que permita el desarrollo de las partes como partes de un todo. El gobierno se encuentra, de este modo, unido al tema de la justicia y a un horizonte que impide que se resuelva en dominio o, en todo caso, en una relación formal. Es esta relación del gobierno con la justicia la que liga de manera problemática aquel movimiento de pensamiento filosófico en el cual la refutación de las opiniones y de las pretensiones de saber se vincula con la emergencia de la idea de justicia, con el diseño arriesgado de la *polis* que debe asemejarse a algo divino. Y esta misma relación muestra el nexo que el *gobierno de sí* tiene con el gobierno de los otros, no solo, sino también con *el ser gobernados*.

diferencias de los ciudadanos, porque, como se ha visto, estas tienden a anularse dentro de la unidad que, si por un lado constituye la unidad de lo múltiple, por otro se manifiesta como *radicalmente* distinta con *relación* a eso *múltiple*, a los muchos ciudadanos particulares, cuya dimensión política termina negando. En cambio, es necesario que la dimensión política de los miembros de la entidad política permanezca y no sea borrada por la unidad. Esto es posible si la pluralidad no es la pluralidad indefinida de los particulares, sino una pluralidad en la cual los miembros tienen una determinación propia, de manera tal que sean diferencias determinadas las que jueguen un rol en el todo. En lugar de la función fundante del individuo, es necesario, entonces, pensar en la dimensión constitutiva de las diversas formas de asociación en las cuales los individuos concretamente viven y operan. Ciertamente son, sin duda, los individuos los sujetos que actúan y los que constituyen la realidad del todo, y el reconocimiento de su dignidad, que excluye que puedan ser sujetos de discriminación, de privilegios y de obstáculos en la afirmación de su potencialidad, constituye un camino sin retorno a un pasado basado en jerarquías cristalizadas. Pero es la imaginación de que ellos, en cuanto individuos singulares, pueden y deben contar en la política —es decir, absolutizando su opinión y su voluntad— la que debe ser superada en cuanto lleva a resultados contradictorios con relación a la intención misma que la sostiene. Es dentro de los grupos y conglomerados de distinto tipo donde es posible para los ciudadanos —obsérvese bien— no fundamentar el actuar político, ni ejercer una decisión soberana, sino *participar* en la vida política y estar, en cierto modo, implicado en las decisiones.

Pero para pensar una unidad cultural estructuralmente plural, es decir, aquella en la cual la pluralidad de los sujetos mantenga una dimensión política, es necesario pensar el mando y la obligación política de modo diverso del de la soberanía. En efecto, en este último, a través del rol representativo de quienes ejercen el poder, es precisamente el pueblo el sujeto al cual debe ser atribuido el mando. De esta manera, los ciudadanos que constituyan el pueblo no son ya, *frente* al mando, entidades políticas. Si se admite, en cambio, que es precisamente a los que expresan el mando que se les debe imputar la acción —que no es, en ese sentido, representativa, o sea imputable a la totalidad del cuerpo político—, entonces, *frente al mando los ciudadanos quedan como sujetos plurales que desarrollan acción política.* Esto significa *entender el ejercicio del mando no bajo la forma del poder representativo, sino en el horizonte de la categoría del gobierno.* El mando no expresa la voluntad única de la totalidad del cuerpo político, sino que es una función unitaria de guía y de decisión. Hay necesidad de esta guía en cuanto a una totalidad entendida como plural no puede ser atribuida una decisión

única.⁴¹ Los miembros plurales, en tanto se reconocen como parte de una misma sociedad política, no pueden pensar en su realización sino junto con los demás. La regla fundamental de la política es aquí la cooperación y el acuerdo. Pero la diversidad de los miembros deja siempre abierta la posibilidad del desacuerdo y del conflicto.⁴² Por esto, justamente sobre la base de la unidad necesaria para la vida de la sociedad, es necesaria la acción unitaria del gobierno que no expresa la voluntad de los miembros plurales, quienes permanecen frente a él como sujetos políticos.

En un modo tal de entender la política, el elemento más relevante no parece ser el del gobierno, sino el constituido por la presencia política de los gobernados. El gobierno requiere, en efecto, como se ha dicho, un horizonte que lo convierta en significante. En este horizonte no solo debe verse que quien gobierna no lo haga sobre la base de su propia voluntad y fuerza, sino que resulte instituido, controlado y destituido pero, sobre todo, que el horizonte de coparticipación, indispensable para pensar la unidad de una pluralidad, resulte del acuerdo de los miembros plurales. Desde este punto de vista, se puede hablar de función *constituyente* de los gobernados.⁴³ Es cierto que la decisión compete al gobierno, pero también es cierto que toda el potencia está en los gobernados y que el gobierno puede funcionar, ser eficaz, y por consiguiente mantenerse, solo en cuanto logre hacer que las diversas fuerzas que se manifiestan en la sociedad acuerden entre ellas, en cuanto logre coordinarlas y hacerlas expresar lo mejor posible para el conjunto, pero también para ellas mismas. Los gobernados, de tal modo, están políticamente presentes más allá y más acá de la acción de gobierno. Pero esto es posible no solo en el espacio de la realidad de la experiencia, sino también en el de la pensabilidad, si esa presencia política no es atribuida a los individuos *como tales*, concebidos en su aislamiento.

En este lugar, no es posible detenerse en la tentativa de delinear el modo de pensar la política que se puede llamar *federalismo*.⁴⁴ Se puede

41 Me refiero a la determinación de la decisión cotidianamente necesaria para la vida de la sociedad política y no a la determinación –que no es soberana– de las reglas y del horizonte de justicia dentro de la cual se da acción de gobierno.

42 Un modo de pensar *federalista*, como el que ha sido aquí indicado, no comporta una concepción organicista e irenista sino, al contrario, permite pensar el conflicto como estructural, pero esto justamente en tanto no hace del conflicto un concepto originario y significante en sí: un concepto decisivo para pensar la política.

43 Si uno no queda prisionero del imaginario creacionista y de omnipotencia al cual, en su entrelazamiento con el concepto de soberanía del pueblo, el poder constituyente acoge como origen de la constitución a partir de la Revolución Francesa, tal tentativa de reconocerse en un horizonte común y de dar determinación a la cuestión de la justicia por parte de fuerzas diversas se puede encontrar, de hecho, en los momentos de nacimiento de las constituciones, y esto parece valer también para la constitución italiana, que nace con el final del fascismo.

44 Es el mismo término de *foedus* el que indica otro modo de entender la política, distinto

recordar, con relación a nuestro tema, que en él cambia radicalmente el modo de concebir la representación política. No se puede salir de las aporías del concepto moderno de representación si no es concibiendo *de otra manera la representación*. Aquí no se trata ya de dar forma a la unidad política, y mucho menos de expresar el mando al cual uno se ha sometido: el elemento que funciona como unitario está, más bien, constituido por el gobierno, el cual es concebible sobre la base de la pluralidad que caracteriza la entidad política.

Cuanto ha sido dicho arriba con respecto a la repercusión que implica la presencia de los partidos en relación con la representación podría hacer pensar que el problema consiste, entonces, en la alternativa o en el cruce de los dos aspectos que ella puede manifestar o ha manifestado en la historia: el de la *independencia* y el del *mandato*. En realidad, estos dos aspectos indican formas de relaciones determinadas por impostaciones *teóricas*, que tienden a encerrar la realidad política en relaciones formales y cristalizadas. La realidad en la cual vivimos no es, sin embargo, comprensible sobre la base de esta dicotomía. El hiato que el concepto formal de representación conlleva no excluye un contacto continuo entre quien gobierna y los gobernados que cuestionan el mandato, sea este libre o vinculado. Como lo ha notado Rosanvallon, es necesario recordar, ante todo, esa continua forma de presencia que aparece como necesaria para renovar y verificar la legitimación expresada con el voto. Es uno de los motivos por los cuales la política es cada vez más *teatro* continuo y se desarrolla más en la televisión que en las sedes apropiadas. También este aspecto muestra la deriva mediática que parece ser el destino de una forma democrática en la cual la opinión y la formación de la opinión asume una función decisiva.

Pero también hay otro aspecto, más relevante para nuestro tema. El de las continuas interacciones de enfrentamiento y resistencia con las formas legitimadas y representativas que dan lugar a las leyes y al gobierno. Las decisiones políticas no son, de hecho, consideradas legitimadas *a priori* por el voto, y su cuestionamiento no remite solo a una renovación de los representantes mediante las elecciones. Esto es lo que pretende la lógica de la soberanía, según la cual solo a través de quien expresa el mando se manifestará la voluntad política de los gobernados. Pero en realidad, las decisiones políticas del cuerpo representativo se encuentran con objeciones, tentativas de verificación, cuestionamientos,

del que surge de esa soberanía que es fruto del contrato social. Ver Giuseppe Duso. "Oltre il nesso sovranità-rappresentanza..." y "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", en Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*. Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118. Disponible en <http://www.cirfpe.it/pubblicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

resistencia de parte de diversas formas de asociación presentes en la sociedad. Quien interviene de este modo está menos interesado en cambiar los representantes o en proponerse como gobernante que en tener peso en las decisiones políticas, determinar su dirección y condicionar a quien gobierna. Para comprender esto es necesario entender el mando según la óptica del gobierno y no según la del poder representativo. Todo esto muestra que la realidad que debemos pensar es irreducible a la lógica de la autorización y no se puede resolver tampoco con una concepción fuerte y rígida del mandato. El problema no es el de la forma que se debe dar a la relación, sino, más bien, el de una presencia política continua y estructural de los gobernados que se encuentra continuamente con los actos determinados y concretos del gobierno.

Ciertamente, no armoniza con este cuadro la noción de una representación de tipo corporativo, incluso por el carácter móvil y complejo de nuestra sociedad. Además, más allá de una concepción meramente sociológica de la representación, según la cual ella se referiría a sectores estables de la sociedad con sus necesidades, lo que es necesario pensar son los temas y las modalidades en que se dan las formas de asociación. Sin duda, son relevantes los reagrupamientos que tienen una base en cierto modo objetiva y estructural, vinculada con las formas del trabajo, con las situaciones del territorio, con necesidades determinadas. Pero también las exigencias ideales culturales, éticas y religiosas son elementos de asociación. Las asociaciones con frecuencia asumen el carácter de acontecimiento que escapa a toda posibilidad de clasificación, previsión y encuadramiento institucional, aun cuando el reconocimiento de esto no comporta la reducción del pensamiento de la política a la dimensión del acontecimiento.

A este propósito, es imposible no destacar una modalidad, hoy bastante relevante, de la formación de las asociaciones. Nos referimos al tema, señalado tanto por Schiera como por Ortino, de la red informática, de Internet. Si es verdad que, como justamente afirma Schiera, la comunicación y el conocimiento son elementos esenciales para la política y para la constitución material —y de ahí se sigue que una transformación tan imponente de la comunicación y de la posibilidad de obtener conocimientos, como la que ofrece la red, modifica radicalmente el marco en el cual se da el actuar político y ofrece diversas posibilidades de intervención—, no creemos que esa conciencia haga que desaparezcan los *arcana imperii* y se realice finalmente la eliminación del poder invisible que Bobbio en su famoso ensayo denunciaba como promesa “fallida” de la democracia.⁴⁵ No es que haya surgido de esta forma una realidad que permita realizar o pensar algo así como la

45 Ver Norberto Bobbio. *Il futuro della democrazia*. Torino, Einaudi, 1984, especialmente la p. 16.

democracia directa,⁴⁶ y tampoco se determina una situación en la cual todos los ciudadanos adquieren la competencia necesaria para las decisiones y para el gobierno de los procesos. Pero, sin duda, se determina un acceso amplio e inmediato a un marco inmenso de conocimientos que abren la posibilidad de intervención continua e inmediata sobre las opciones y sobre las decisiones de quien gobierna.

Todo esto disloca y modifica radicalmente el marco de la legitimación. Pero, de esta manera, lo que se presenta no es una solución, sino, más bien, un problema que debe ser pensado; y esa tarea es posible si uno no queda prisionero del marco de la constitución formal que tenemos frente a nosotros. Según la manera actual de entender la democracia representativa, ocurre que estas formas de protagonismo político de los ciudadanos se manifiestan con mucha frecuencia bajo la forma de la protesta. Y esto es así porque la intervención política prevista es la que se realizará con el voto, en el cual, como se ha dicho, no hay implicancia concreta del ciudadano ni expresión de concreta voluntad política. Se plantea aquí el problema de cómo pensar, a nivel constitucional, tal presencia política de los ciudadanos en las diversas formas de asociación. Ciertamente, sin correr el riesgo de encerrar institucionalmente la movilidad y la complejidad de las instancias. Estas, empero, deben ser implicadas y responsabilizadas políticamente. Si la función de gobierno es relevante, no tiene ninguna eficacia y realidad si no es en una continua interacción con estas formas de asociación. A este propósito, se puede destacar la importancia que Durkheim, para pensar la democracia, atribuyó a la comunicación entre la sociedad y lo que él llama *conciencia gubernamental*,⁴⁷ precisamente en el momento en que se opone a la teoría del mandato imperativo. Pero dentro de la presente reflexión, esto no es entendido a la luz del imaginario de la distinción sociedad civil-Estado, que está en la base de las modernas constituciones, sino, más bien, en la óptica de la relación entre acción de gobierno y una pluralidad, que no solo es social, sino que debe ser entendida como política; y esto parece exigir transformaciones constitucionales que sepan pensar como estructural y permanente esa interacción.

46 No es la democracia directa, siempre pensada en el horizonte de la soberanía, la que permite salir de las aporías de la democracia representativa. Ver Giuseppe Duso. "Genesi e aporie dei concetti della democrazia moderna...", especialmente la p. 129 y ss.

47 Ver Émile Durkheim. *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (1898-1900)*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Lo que se dice aquí, sin embargo, tiende a mostrar que el problema de la pluralidad es hoy diferente de lo que podría reflejarse en Durkheim y Hegel (ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2013, especialmente los dos últimos capítulos; ver también *Filosofia politica*, N° 3, 2015, en donde se publican los materiales del coloquio sobre Hegel y Durkheim frente a los problemas de la sociedad, que tuvo lugar en la EHESS de París).

En el espacio de esta relación entre gobierno y presencia política de los gobernados, independientemente de cómo se la piense (marcos institucionales, comisiones, conferencias), son por cierto previsibles formas de *representación*, en las cuales, empero, el término pretende indicar un rol que no tiene el significado de la autorización del representante ni de la formación de la voluntad política legítima como propia de la totalidad, ni tampoco el significado rígido del mandato vinculante. Más bien, él indica el rol que tiende a hacer posible y constitucionalmente pensada esa implicancia en las decisiones políticas de formas determinadas y concretas de intervención por parte de los ciudadanos, presentes, no tanto individualmente, sino en las formas de asociación. Entonces, se puede decir que el concepto moderno de representación es central, con su base constituida por la libertad, para la forma política moderna, en tanto es el secreto de la soberanía; pero no constituye ya el centro esencial del problema que hoy hay que pensar, como tampoco lo constituye la soberanía y con ella la racionalidad formal que se presenta como el problema de la legitimación democrática del poder. El problema es el *buen gobierno* y la dimensión política de los gobernados, problema que no está resuelto, sino solo dejado de lado y no pensado por el dispositivo de legitimación democrática, sobre la base de las elecciones, de quien ejerce el poder.

Pero esta superación del concepto de representación es posible en la medida en que se piense a fondo esa estructura teórica de la representación que constituía su núcleo, y que hemos encontrado en la teología política. Esta no es dejada de lado aquí; al contrario, es pensada, siempre con la problematicidad que la caracteriza, de modo más concordante y evitando la contradicción que la invalida si uno se queda dentro del concepto moderno de representación. En efecto, lo que contemporáneamente debe hacerse presente, y que al mismo tiempo excede nuestro saber y nuestra posesión, *no es el sujeto colectivo, sino, más bien, algo que podemos denominar como la idea de la justicia*, o mejor, para no caer en imaginaciones objetivantes que inducen al malentendido, lo que se manifiesta en forma problemática como la *cuestión de la justicia*. Planteando esta cuestión se puede tratar de determinar ese horizonte de coparticipación que es propio de una sociedad política. En otros términos, si una concepción contractualista y federalista de la política, por una parte, confiere responsabilidad a los miembros que se unen, por la otra, no permite entender el punto de vista de estos como absoluto y decisivo y, por consiguiente, tampoco el acuerdo como mero fruto de la autosuficiencia de la voluntades que se unen, en la óptica de una concepción convencionalista y relativista. Las identidades no se pierden, sino que reconocen un terreno superior y común en el cual se ubican. La determinación

siempre contingente de este terreno común es una tarea continua que no tiene un resultado definitivo y que no atañe tanto a quien expresa el mando, sino a la totalidad de los miembros del cuerpo político. Y esto precisamente por el hecho de que la idea de justicia nos orienta y mueve continuamente nuestro esfuerzo en la praxis, pero nunca es reducible y plenamente realizada en nuestras tentativas de determinación. La necesidad de hacer presente lo que está ausente no constituye una contradicción que se anula, sino la estructura que caracteriza la praxis. Esto, a condición de que se libere de aquella acepción –del moderno concepto de representación– según la cual el término ausente y que hay que representar es el sujeto colectivo, que tiende a constituir el fundamento inmanente de la política.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio.** *Il regno e la Gloria. Per una genealogia teologica de-ll'economia e del governo.* Vicenza, Neri Pozza, 2007.
- Assmann, Jan.** *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa.* Torino, Einaudi, [2000] 2002.
- Biral, Alessandro.** "Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791", en Alessandro Biral: *Storia e critica della filosofia politica moderna.* Milano Franco Angeli, 1999, pp. 57-75.
- *La società senza governo. Lezioni sulla rivoluzione francese.* 2 vols. Padova, Il Prato, 2009.
- Bobbio, Norberto.** *Il futuro della democrazia.* Torino, Einaudi, 1984.
- Bontempi, Milena.** *L'icona e la città. Il lessico della misura nei Dialoghi di Platone.* Milano, Vita e Pensiero, 2009.
- Durkheim, Émile.** *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit (1898–1900).* Paris, Presses Universitaires de France, 1950.
- Duso, Giuseppe** (ed.). *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt.* Venezia, Arsenale, 1980.
- (ed.). *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna.* Roma, Carocci, 1999. Disponible en <http://www.cirlpge.it/pubblicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.
- (ed.). *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici.* Roma, Carocci, 2004.
- "Il potere e la nascita dei concetti politici moderni", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti giuridici e politici della costituzione dell'Europa.* Milano, Franco Angeli, 2005, pp. 159-193.
- "La democrazia e il problema del governo", *Filosofia politica*, N° 3, 2006, pp. 367-390.
- "Dalla storia concettuale alla filosofia politica", *Filosofia politica*, N° 1, 2007, pp. 65-82.
- *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica.* Monza, Polimetrica, 2007.
- "Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?", en Mario Bertolissi, Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità.* Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210. Disponible en <http://www.cirlpge.it/pubblicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.
- "Platone e la filosofia politica", en Giulio Maria Chiodi y Roberto Gatti (eds.): *La filosofia politica di Platone.* Milano, Franco Angeli, 2008, pp. 9-23.
- "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", en Giuseppe Duso y Antonino Scalone (eds.): *Come pensare il federalismo? Nuove*

categorie e trasformazioni costituzionali. Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118.

— *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, Franco Angeli, 2013.

— *La representación política*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2015.

Duso, Giuseppe y Jean-François Kervégan (eds.). *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007. Disponibile en <http://www.cirlpge.it/publicazioni.php>, acceso 20 de febrero de 2016.

Galli, Carlo. *Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Edición crítica a cargo de Noel Malcolm. 3 vols. Oxford, Clarendon Press, [1651] 2012.

Hofmann, Hasso. *Legittimità contro legalità*. Napoli, Esi, [1977] 1999.

— *Rappresentanza-rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'Ottocento*. Milano, Giuffrè, [1974] 2007.

Karsenti, Bruno. “Elezione e giudizio di tutti”, *Filosofia politica*, N°3, 2006, pp. 415-430.

Pasquino, Pasquale. “Sieyès, Constant e il ‘governo dei moderni’. Contributo alla storia del concetto di rappresentanza politica”, *Filosofia politica*, N° 1, 1987, pp. 77-98.

Pitkin, Hanna. *The Concept of Representation*. Berkeley, University of California Press, 1967.

Rosanvallon, Pierre. *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris, Seuil, 2008.

Scattola, Merio. *Teologia politica*. Bologna. Il Mulino, 2007.

Schmitt, Carl. *Romanticismo politico*. Milano, Giuffrè, [1919] 1981.

Villacañas Berlanga, José Luis. “Teologia economica. Analisi critica di una categoria”, *Filosofia politica*, N° 3, 2013, pp. 409-430.

Von Gierke, Otto. *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Torino, Einaudi, [1880] 1974.

Weil, Simone. “Note sur la suppression générale des partis politiques”, en: *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris, Gallimard, [1943] 1957.