

Giuseppe Duso. “Más allá del nexo entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política”, *Conceptos Históricos*, 4 (6), pp. 104-139.

RESUMEN

Tras el congreso de 1980 consagrado al pensamiento de Carl Schmitt, ha quedado claro que todo intento por pensar la política más allá de la forma-Estado –irremediamente en crisis– debe atravesar su trabajo y, simultáneamente, ir “más allá de él”. El presente artículo se propone, entonces, una doble operación que consiste, por una parte, en subrayar la relevancia de la reflexión schmittiana para comprender la lógica y, al mismo tiempo, los límites teóricos y prácticos de la forma política moderna y, por otra, en ofrecer ciertas categorías para poder repensar la política de un nuevo modo –más allá de Schmitt–, sobre la base de las aporías que caracterizan a la democracia tal y como ella es concebida en el horizonte de la soberanía moderna.

Palabras clave: *Carl Schmitt, teología política, soberanía, representación, federalismo.*

ABSTRACT

After the 1980 conference on the thought of Carl Schmitt, it has become clear that any attempt to think politics beyond the State framework –which is irremediably in crisis– must go through its work and, simultaneously, go “beyond it”. Therefore, this article proposes a double operation consisting, on the one hand, in underlining the relevance of the Schmittian reflection for the understanding of the logic and, at the same time, the limits of the modern form of politics and, on the other hand, in offering certain categories to rethink politics in a new way –beyond Schmitt–, based on the aporias that characterize democracy as it is conceived within the horizon of modern sovereignty.

Key words: *Carl Schmitt, Political Theology, Sovereignty, Representation, Federalism.*

Recibido el 28 de junio 2018

Aceptado para su publicación el 30 de octubre de 2018.

Más allá del nexo entre identidad y representación: cómo repensar la unidad política¹

Giuseppe Duso

Centro Interuniversitario di Ricerca sul Lessico Politico e Giuridico Europeo, Italia
bepi.duso@gmail.com



El pensamiento de Carl Schmitt jugó un papel significativo en la reflexión sobre el derecho y la política de la segunda mitad del siglo XX. Creo que lo que sucedió en Italia puede considerarse emblemático y lleno de repercusiones. Como lo demostró un primer estudio de Carlo Galli —quien reconstruye la recepción italiana del jurista alemán hasta 1978—,

muchos autores le han dedicado una atención especial.² Pero fue en el pasaje a los años ochenta que su pensamiento se volvió central y, en ciertos aspectos, decisivo, no solo en el debate académico, sino también en el marco más amplio del debate intelectual y político. Esta recepción anticipó, al menos en una década, la discusión y el florecimiento de los estudios sobre el autor, que en varios países europeos, sobre todo en Alemania, se veían obstaculizados por el hecho de que el significado y las potencialidades hermenéuticas del pensamiento de Schmitt se reducían a su relación con el nazismo.³ En efecto, lo que es característico de esta recepción es que no tuvo lugar en los círculos de la derecha política (con la excepción

1 Traducción de Lorenzo Rustighi. Revisión y corrección de Pablo Facundo Escalante y Diego de Zavalía.

2 Ver Carlo Galli. "Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. 9, Nº 1, 1979, pp. 81-160 (reeditado en *Storicamente*, Nº 6, 2006. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1473/stor86>).

3 Ver Jean-François Kervégan. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011, en particular las pp. 52-76.

minoritaria de parte de la llamada “Nueva Derecha”), sino en la esfera de intelectuales tradicionalmente ubicados a la izquierda.⁴

En este contexto, no solo fue emblemático, sino también decisivo para el debate posterior, el congreso organizado en Padua en abril de 1980, con el patrocinio de la sección veneciana del Instituto Gramsci, en el que estuvieron presentes, entre otros, estudiosos como Miglio, Schiera, Marramao, Tronti, Cacciari, Galli, Biral y Brandalise. El sentido de esta iniciativa es presentado sin rodeos en la contratapa del volumen que recopiló las actas del congreso: “si para apresar *hoy* el sentido de lo Político son necesarios nuevos instrumentos que nos lleven ‘más allá de Schmitt’, esto no es posible sin *atravesar* su pensamiento”.⁵ Como se puede observar tanto en los ensayos como en las ponencias pronunciadas, Schmitt es tomado allí como un punto decisivo que se debe *atravesar* para pensar la política de una manera nueva, en relación tanto con la retórica sobre la democracia como con las tradiciones culturales y políticas dentro de las cuales se habían movido principalmente algunos de los participantes.

Cabe destacar que si esta iniciativa subrayó la necesidad de enfrentar y *atravesar* el pensamiento schmittiano, al mismo tiempo señaló la tarea de su superación, que en el congreso pareció ser inseparable de la superación de la *forma estatal*. De hecho, si el título del libro indica como nudo schmittiano fundamental un pensamiento político que vaya más allá de la esfera del Estado,⁶ esta tarea puede llevarse a cabo solo si vamos “más allá de Schmitt”, como explica el título de la ponencia de Miglio, transcrita por la brillante pluma de Alessandro Biral.⁷

El volumen despertó el interés del propio Schmitt, quien lo definió como una “*echte Diskussion*” de su pensamiento,⁸ pero generó también,

4 A partir de esos años y del debate aquí recordado, la tradicional oposición entre derecha e izquierda se reveló ineficaz e incapaz de comprender la realidad política.

5 El verbo *attraversare* y su sustantivo *attraversamento* han sido traducidos aquí como “atravesar” y “atravesamiento”, con el fin de preservar los términos técnicos utilizados por el autor, quien con frecuencia se vale de ellos para sintetizar la actitud hermenéutica propia de la historia conceptual, concebida como una nueva filosofía política (NdT).

6 Ver Giuseppe Duso (ed.). *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981 (de ahora en adelante, *POS*).

7 Ver Gianfranco Miglio. “Oltre Schmitt”, en *POS*, pp. 41-48.

8 La expresión fue enunciada en una interesante y articulada carta que Schmitt me escribió en agosto de 1981, después de haber recibido el volumen. A partir tanto de esta carta (que ha sido reproducida en el presente número de *Conceptos Históricos*), como del análisis de los pasajes subrayados y de las anotaciones presentes en su copia del volumen, me parece que se puede concluir que Schmitt identificó en el debate del congreso una diferencia decisiva con respecto a la manera común, hasta ese entonces, de considerar y discutir su pensamiento y su relevancia, ya que este no es reducido a la experiencia histórica alemana, sino que es evaluado y criticado con relación a la utilidad que tiene para pensar la política.

como lo hizo el mismo congreso, cierto desconcierto por el hecho de que se habían reunido, entre otros, algunos intelectuales del campo marxista para discutir el pensamiento de Schmitt. A pedido de algunos italianos, Habermas publicó una entrevista en la que desaprobó el interés de la izquierda italiana por un pensador que estaba vinculado a la experiencia nazi. Semejante postura, que reduce el pensamiento de un autor a las experiencias históricas a las que estuvo vinculado y a las que se considera funcional, se encuentra bien ejemplificada en un volumen de Ilse Staff, dedicado a la recepción de Schmitt en Italia, que vio la luz una década más tarde.⁹ Aquí, el análisis del debate italiano está acompañado por el intento de responder a la pregunta que se interroga sobre por qué este interés por el jurista alemán se ha difundido en la izquierda.¹⁰ La respuesta a este interrogante es curiosamente rastreada en la identificación de un supuesto propósito práctico y de un designio político (la conquista del poder en la democracia italiana por el partido comunista), a los cuales la valoración del pensamiento del controvertido jurista alemán era supuestamente útil.

Aquella postura, muy difundida en el sentido común, se basa en la convicción de que existe una linealidad en la relación teoría-praxis, según la cual la praxis no solo se apoya, sino que se deduce de la teoría, y el pensamiento se entiende entonces como inmediatamente útil a la acción o, más precisamente, como una cobertura ideológica para un propósito práctico. Este supuesto se utiliza tanto para interpretar y juzgar el pensamiento de Schmitt, como para descifrar la dimensión cultural de quienes lo consideraron como un pasaje fundamental, a causa de su trabajo teórico. El pensamiento de Schmitt se ve así reducido a su funcionalidad al nacionalsocialismo, impidiendo *a priori* la posibilidad de un análisis crítico.¹¹ Por el contrario, la reflexión que se ha desarrollado a partir del congreso se ha centrado en la utilidad de *atravesar* una serie de momentos del pensamiento schmittiano para determinar un viraje con respecto a la forma de pensar la política que caracteriza al debate intelectual y político. Para responder a la pregunta por el “más allá de Schmitt”, que se plantea en este número de *Conceptos Históricos*, debemos previamente aclarar *por qué* el encuentro con el pensamiento schmittiano resulta productivo para pensar la política.

9 Ver Ilse Staff, *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption*. Baden-Baden, Nomos, 1991.

10 Se trata de una pregunta que Ilse Staff me hacía también a menudo en nuestros encuentros.

11 A este propósito, es ejemplar la posición de Zarka en Francia, con las diversas iniciativas a las que ella ha dado lugar.

1. Por qué Schmitt

Si se busca el *porqué* del debate sobre Schmitt en Italia, el volumen colectivo antes mencionado es emblemático. Sin pretensión de exhaustividad, algunos aspectos se pueden recordar aquí.¹² En primer lugar, la centralidad del tema de la constitución, si se la comprende no en un sentido formal, sino en su significado global e histórico-material, que impide la separación teórica entre sociedad civil y Estado, subyacente en los documentos constitucionales contemporáneos. Es dentro de esta concepción de la *Verfassung* que emerge la categoría de *decisión*, muy a menudo mal entendida en las interpretaciones del pensamiento schmittiano, pues la decisión no consiste en una mera expresión de voluntad y fuerza arbitrarias, sino que aparece como el elemento *formador* del orden, que es tal solo en la medida en que logra la unidad de los elementos plurales y complejos de la *Verfassung*.¹³

A este significado concreto de la *constitución* debe ser referida también la relevancia de la crítica al normativismo jurídico y al formalismo, dado que estos son incapaces de comprender tanto su propia génesis, como el movimiento que los caracteriza. Solo gracias a su superación es posible alcanzar el orden concreto.¹⁴ La reducción de la legitimación del orden y de la obligación política a la legalidad,¹⁵ que parece caracterizar la edad moderna y las constituciones contemporáneas, no resulta, por lo tanto, sostenible, lo que pone en evidencia la urgencia de adquirir otros instrumentos críticos.

Además, resultó central el tema de la *teología política*, tema clave para comprender todo el pensamiento schmittiano y su desarrollo. Es dentro de este horizonte que es posible comprender una serie de elementos tales como la decisión, el estado de excepción, el conflicto (amigo-enemigo), la *Verfassung*, el *nomos* de la tierra y la función katechónica del Estado.¹⁶

12 El texto es ahora accesible en la página www.ciripge.it. Con relación a los puntos acá recordados, hay que tener en cuenta que, más allá de los ensayos mencionados, se trata de posiciones compartidas por la mayoría de quienes participaron en la discusión del congreso.

13 Ver Pierangelo Schiera. "Dalla costituzione alla politica: la decisione in Carl Schmitt", en *POS*, pp. 15-24.

14 Ver Giuseppe Zaccaria. "La critica al normativismo giuridico e metagiuridico nella teoria del diritto di Carl Schmitt", en *POS*, pp.139-152.

15 De hecho, un análisis de los tres tipos de poder weberianos muestra que en Weber el momento de la legalidad tampoco resulta autosuficiente y completamente fundado (ver Giuseppe Duso. *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016, cap. III).

16 Ver Carlo Galli. "La teología política in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica", en *POS*, pp. 127-138. Sobre la función katechónica del Estado y sobre su vínculo con la teología política, ver el reciente libro de Massimo Cacciari. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milano, Adelphi, 2013.

Debido a su vínculo con el tema de la soberanía y de la representación, la teología política parece expresar la lógica de los conceptos modernos, que se tratará más adelante. En efecto, la teología política ha constituido el terreno de desarrollo y de enfrentamiento de diferentes interpretaciones, y aún hoy constituye un tema que posibilita propuestas que van en la dirección tanto de la superación de Schmitt, como de la actualidad y vitalidad de su pensamiento.¹⁷

Yo diría que lo que se reconoció en el pensamiento schmittiano y que constituyó el centro del debate subsiguiente (aunque a veces con distorsiones evidentes) es una concepción *realista* de la política, que permitiría una comprensión de los procesos políticos más allá de la función de la mera legitimación del poder que caracteriza a una amplia variedad de teorías al respecto. Tal realismo reaccionaría, antes que nada, a un pensamiento liberal-democrático (omito aquí el problema de la divergencia radical entre estos dos términos en Schmitt, y las motivaciones de su entrelazamiento en el debate contemporáneo), en el cual la dimensión formal de los procedimientos no logra hacernos entender la realidad de los procesos y el conflicto de los intereses que se afirman por medio de los propios procedimientos. Más allá de lo que los conceptos subyacentes a las constituciones democráticas *dicen* explícitamente, emerge una serie de elementos no conscientes y hasta contradictorios. Para mencionar solo algunos: el dominio que se ejerce *con y a través de* la función pública, a pesar de la afirmación del valor de la igualdad y precisamente como consecuencia de ello; el *surplus* propio del ejercicio del poder, a pesar de la afirmación de la identidad formal entre gobernantes y gobernados; la contradicción entre la importancia conferida a los ciudadanos, que deberían expresar su voluntad con el voto, y su exclusión real del ejercicio del poder y de la determinación de la voluntad pública; la afasia de la dimensión formal de la constitución y de sus principios fundamentales con respecto a las modalidades efectivas de las decisiones y a su dislocación desde los lugares institucionalmente establecidos; el funcionamiento efectivo del parlamento como enfrentamiento de fuerzas políticas organizadas para la conquista del poder legítimo, más allá de la retórica de la confrontación y del diálogo entre diferentes opiniones en la perspectiva de la deliberación política; finalmente, la diferencia entre el significado y los efectos reales de las acciones políticas, por un lado, y el plano formal y público de motivaciones, por el otro. De esta manera, el conflicto entre los sujetos políticos se ocultaría tras la fachada de una racionalidad formal y de un interés *común*.

17 Ver el § 4 de este ensayo y los dos ensayos sobre la teología política de Schmitt presentes en Mario Tronti. *El enano y el autómatas. La teología como lengua de la política*. Buenos Aires, Prometeo, 2017.

En cuanto a las herramientas de análisis de la realidad política que Schmitt nos ofrece, actualmente continúa siendo significativo su ensayo sobre el parlamentarismo,¹⁸ más allá de las intenciones políticas que tuvo el autor al escribirlo. En efecto, más allá de la retórica concerniente al debate público y a la posibilidad de que en este se afirme la razón más válida –logrando una supuesta síntesis entre diferentes posiciones–, en realidad lo que ocurre es la ratificación de decisiones tomadas por los partidos por fuera del Parlamento y en relación con intereses ya determinados, que, sin embargo, se imponen como voluntad unitaria del pueblo y que, por consiguiente, se atribuyen a la totalidad de los ciudadanos. La lucha que tiene lugar entre los partidos, que según la constitución no son sujetos políticos sino asociaciones que deben permitir la participación política de los ciudadanos, tiene como objetivo la conquista de la legítima *Herrschaft* y, por lo tanto, de una posición de dominación. En tal lucha, por cierto, no es el principio de pluralidad el que se impone, ni el de la necesidad del acuerdo, sino el de la unidad y del ejercicio del dominio.

Las herramientas *realistas* ofrecidas por el pensamiento schmittiano, tanto como su concepto de lo *político* como relación amigo-enemigo, se han considerado útiles para delinear una nueva ciencia política, basada en las constantes y en las regularidades de la política.¹⁹ Esta parece ser la manera propuesta posteriormente por Gianfranco Miglio, quien jugó un papel importante en esta segunda fase de la recepción italiana de Schmitt al publicar, en 1972, junto con Pierangelo Schiera, la traducción italiana de *Teología Política I* y de *El concepto de lo político*.²⁰ No debemos olvidar, además, la contribución de Miglio al análisis de los conceptos políticos y de las estructuras constitucionales, desarrollada a través de aquel “método histórico” que él reivindica precisamente en la “Introducción” a la publicación de una compilación de sus ensayos, con el título

18 Ver Carl Schmitt. *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, [1ª ed.: 1923; 2ª ed.: 1926] 1977.

19 Por cierto, esto no se debe confundir con la imagen de un Schmitt *realista* que se ha difundido en el debate inmediatamente político y periodístico, que consiste en una mala interpretación del pensamiento del jurista alemán, tal como emerge desde el conjunto de sus obras. De hecho, se lo reduce a la dimensión de la fuerza, del conflicto y, sobre todo, de la decisión interpretada como algo arbitrario y efectivo. De esta manera, se entiende muy poco el pensamiento de Schmitt, del significado del derecho, del sentido teórico de la secularización, del verdadero papel de la decisión y de su relación con la naturaleza de la representación. La reducción del pensamiento schmittiano al *realismo político* termina relegándolo al espacio de una ideología, condicionada por ciertas presuposiciones, que, lejos de ofrecer instrumentos para comprender la realidad, se convertiría a su vez en un arma para la lucha política.

20 Ver Carl Schmitt. *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1972. Para el itinerario cultural de Miglio, ver la colección de ensayos que lleva el significativo título *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*. Milano, Giuffrè, 1988.

*Las regularidades de la política.*²¹ En consecuencia, la propuesta de una nueva ciencia política debe ser considerada junto a la contribución de Miglio, orientada hacia la historia conceptual.

Otro elemento que resultó central en esta recepción de Schmitt, especialmente para aquellos que se han movido dentro de la tradición del marxismo, es el tema del *conflicto*. Esto es fundamental en la intervención de Tronti,²² quien solo al reflexionar sobre lo político en el pensamiento schmittiano logra superar la dimensión económica a la que a menudo se ha reducido el marxismo. De esta manera, la economía es concebida como el lugar más alto de enfrentamiento en el que se da la determinación del enemigo. Lo político no es entonces reducido a lo económico, sino que es visto como el destino de la economía, y el conflicto se vuelve a proponer como una dimensión irreprimible, más allá de la concepción finalista de su superación mediante la superación de las clases. Así, Schmitt sirve para repensar la línea de pensamiento que va de Hegel a Marx y Lenin. Por un lado, entonces, Marx es releído a la luz de las categorías de Schmitt, por el otro, Marx vuelve a determinar el sentido de lo político y la relación amigo-enemigo después de Schmitt.

En esta operación de reflexión sobre el conflicto político emerge también la crítica a la concepción normativista del Estado y al papel que en la doctrina del Estado juega el poder legislativo. En Schmitt se reconoce así el gran desencanto respecto de la historia de lo político en la tradición burguesa de los siglos XIX y XX, desencanto al que hace referencia Marramao en su ensayo.²³ La fuerza de la operación schmittiana consiste en su capacidad de problematizar la forma política, mostrando que ella no es comprensible si nos quedamos en el nivel formal del valor absoluto de la norma, sino que requiere el cuestionamiento de su génesis y de su movimiento. El concepto central de *decisión* no aparece entonces como una presuposición, sino como un excedente por fuera de la forma, sin el cual la propia forma no puede producirse.

Por todos estos motivos, el pensamiento de Schmitt fue enmarcado en el congreso con el rótulo de un *clásico*,²⁴ lo que ciertamente no significa que se trate de un objeto de interés para el anticuario, sino que supone más bien un pensamiento que sirve para pensar la contemporaneidad. Este mensaje es expresado en todo el libro, y es el sentido que

21 Ver Gianfranco Miglio. "Considerazioni retrospettive", *Le regolarità della politica...*, p. LXXIV.

22 Ver Mario Tronti. "Marx e Schmitt: un problema storico-teorico", en *POS*, pp. 25-40.

23 Ver Giacomo Marramao. "La decisione senza presupposti e il fantasma dello Stato", en *POS*, pp. 69-88.

24 Ver, sobre todo, Adone Brandalise. "Ritorno del 'classico' e critica della ragione strumentale", en *POS*, pp. 89-102. Allí no se reduce el tema del retorno de lo clásico al análisis del pensamiento de Schmitt en cuanto clásico.

Schmitt encuentra en la recepción italiana de su pensamiento.²⁵ Tal es precisamente el aspecto que molestó a quienes lo han desestimado al relegarlo a la experiencia nazi. Desde este punto de vista, aunque con algunas diferencias y disonancias, el libro realiza una operación unitaria, destacando los contornos de la relevancia de Schmitt para el debate que iba a tener lugar en los años subsiguientes.

2. Schmitt y los conceptos políticos modernos

Sin embargo, la lectura de Schmitt que más se focaliza en las herramientas para la comprensión de los conceptos políticos modernos es aquella realizada por el grupo paduano, que comenzó a investigarlos hacia fines de los años setenta y muy pronto sintió la necesidad de organizar el congreso sobre el pensamiento schmittiano. Dicha necesidad emerge en algunos de los ensayos, pero se destaca especialmente en los trabajos de investigación posteriores.²⁶ Fue decisivo el hecho de que esta lectura se llevó a cabo simultáneamente con la de Otto Brunner y con el intento de desarrollar herramientas de investigación que posteriormente dieron lugar a una reflexión teórica y metodológica sobre la historia conceptual.²⁷ Es a partir de la relevancia que tuvo el *atravesamiento* de Schmitt para este trabajo histórico-conceptual, así como también de la necesidad de superar su radicalización de los conceptos modernos, que se intenta aquí articular un razonamiento que responda de forma sucesiva a las preguntas “¿por qué Schmitt?” y “¿por qué y cómo más allá de Schmitt?”. Como ya se mencionó anteriormente, esta doble perspectiva ya estaba presente en el congreso, aunque la reflexión se centró mayormente en la primera pregunta.

Si, a diferencia de la filosofía práctica anterior, lo político moderno se caracteriza por la racionalidad jurídica –la *forma política*–, la relevancia de Schmitt consiste en el hecho de que, aunque, como expresó

25 Ver el texto de Matteo Bozzon publicado en este número.

26 Me refiero a los ensayos de Duso, Biral y Brandalise presentes en *POS*. El mío, “Tra decisione e costituzione: la soggettività in Carl Schmitt” (pp. 49-58), indica una serie de puntos que me llevaron a considerar necesario el enfrentamiento con Schmitt, como la decisión, la *Verfassung*, los dos conceptos clave de la forma política moderna –identidad del pueblo y representación–, y, por consiguiente, la democracia. Todos estos son temas sobre los cuales se han centrado las investigaciones subsiguientes, madurando y, en ciertos aspectos, modificando la perspectiva presente en ese ensayo, en particular con relación a la modalidad de un pensamiento que vaya más allá del horizonte schmittiano, como se puede entender a partir de la presente reflexión.

27 Con respecto a la reflexión teórica y metodológica, ver Sandro Chignola y Giuseppe Duso. *Historia de los conceptos y filosofía política*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, y también las otras indicaciones bibliográficas presentes en *Il contributo del gruppo padovano alla storia concettuale*, en www.cirlpage.it.

reiteradamente, piensa en términos de jurista, hace lo que normalmente un jurista no hace: cuestiona las presuposiciones de la forma y, por lo tanto, tiende a producir categorías que explican tanto su génesis como su movimiento concreto, cosa que los conceptos que caracterizan esta forma, con su función legitimante, no expresan.

A este propósito, resulta crucial la identificación de los dos pilares de la forma política moderna, es decir, la *identidad* del pueblo, que podríamos definir como la soberanía en su inmediatez, y la *representación*. Schmitt distingue y contrapone estos dos principios, ya que la expresión directa de la voluntad del pueblo excluye la mediación representativa y, sin embargo, reconoce que, en la realidad histórica, estos principios están entrelazados. En realidad, si seguimos el mismo análisis que Schmitt hace a este respecto, nos damos cuenta de que, incluso en la dimensión teórica, estos dos principios están inextricablemente vinculados: uno no se da sin el otro. Esto se aplica no solo a la representación, que se deriva precisamente de la necesidad de expresar la voluntad única del pueblo, sino también a la identidad, ya que el pueblo, como sujeto único, solo es posible si se le da una *forma unitaria* a la multiplicidad de los individuos, que no es sino una función representativa. Esta función se puede encontrar también en Rousseau, que en su pensamiento de la soberanía, a pesar de tener como objetivo polémico precisamente el principio representativo, recurre a la figura del gran Legislador cuando debe manifestar la voluntad del pueblo en el momento más elevado de la elaboración de las leyes constitucionales. En realidad, no hay dos principios, sino una estructura única que liga la identidad del sujeto colectivo y la función representativa²⁸ dentro del marco de la unidad que caracteriza al poder moderno. De esta manera, emerge la lógica propia del concepto moderno de representación, un nuevo concepto que surge de la negación de la forma antigua de pensar la política, en la cual, dentro de una realidad plural, se trataba de *representar* frente al rey, frente a quien ejercía el gobierno, realidades determinadas, como las necesidades, los derechos, las *libertades* de los diferentes cuerpos estamentales que constituían el reino. En la forma política moderna, determinada por la soberanía, la representación ya no tiene que reflejar voluntades y realidades determinadas, sino que tiene la función de *dar forma a la unidad* del pueblo;

28 Ver Giuseppe Duso. "Representación y unidad política en el debate de la década de 1920: Schmitt y Leibholz", en *La representación política...*, pp. 153-181. Jorge Dotti llega también a la conclusión de que el dualismo entre identidad y representación no es otra cosa que "la diferenciación interna del principio representativo", y agrega: "a modo de resumen, digamos que es, entonces, gracias a esta mediación representacionista y solo en virtud de ella que el pueblo se va conformando en su identidad" ("La representación teológico-política en Carl Schmitt", *Avatares filosóficos*, N° 1, 2014, pp. 25-54, citas de las pp. 42 y 46).

por lo tanto, la representación parece determinante, ya que es el *elemento formador* sin el cual no puede haber ninguna forma de una realidad política determinada.²⁹

La reflexión sobre este nudo teórico, planteado por el pensamiento de Schmitt, ciertamente ha sido útil, más allá de la interpretación schmittiana de Hobbes, para el trabajo relacionado con la génesis de los conceptos políticos fundamentales en el marco del iusnaturalismo moderno,³⁰ trabajo que resultó crítico con varios *topoi* ampliamente difundidos. El primer *topos* es aquel que identifica la tradición iusnaturalista con una serie de doctrinas que, sobre la base de los derechos de los individuos, tienden a *limitar el poder*. Si este fuera el caso, el poder sería una instancia diferente y ajena a la de los derechos. De hecho, un análisis de los textos muestra que se trata de un proceso que pretende ser científico y que, a partir de los derechos individuales –igualdad y libertad, sobre todo–, tiende a deducir el derecho de coacción, es decir, el poder político, que solo puede corresponder al sujeto colectivo. De esta manera, el poder político, en cuanto poder racional y legítimo, no es algo a lo que los derechos se oponen, sino lo que ellos mismos producen. El segundo *topos* aún se encuentra presente hoy en día cuando usamos el contrato social para reafirmar la necesidad de una concepción contractual de la política. En este caso, también, el análisis de las doctrinas contractualistas muestra una realidad muy diferente: ellas constituyen la negación radical de cualquier concepción que se base en el acuerdo de distintas voluntades. De hecho, el contrato entre individuos, ubicado en el momento genético del cuerpo social, produce algo que es radicalmente diferente tanto de la voluntad de cada uno de los individuos, como de la suma de todas ellas: es decir, la voluntad y el poder del sujeto colectivo, frente al cual no es posible ni contratación ni consenso (que implicaría la posibilidad del disenso), sino mera obediencia.³¹

Sin embargo, si es cierto que la soberanía consiste en un mando frente al cual solo es concebible la obediencia –es decir, un mando absoluto, y un mando que proviene de arriba hacia los individuos que deben obedecer–, esta lectura –la cual es precisamente la de quien es considerado como el más absolutista de los iusnaturalistas, a saber, Hobbes– pone en

29 Ver Carl Schmitt. *Dottrina della costituzione*. Milano, Giuffrè, 1984, el célebre § 16, donde la representación aparece como el elemento *formador* de la forma política: "No hay ningún Estado sin representación, porque no hay ningún Estado sin forma de Estado. Y a la forma le corresponde esencialmente la representación de la unidad política" (p. 273).

30 Ver Giuseppe Duso (ed.). *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, Leserwelt, 1998. Centrarse en este texto tiene aquí el objetivo de hacer evidente la lógica y las aporías de la forma política moderna que resulta necesario superar.

31 Ver "Introducción. Pacto social y forma política", en Giuseppe Duso (ed.): *El contrato social...*, pp. 9-50.

evidencia que aquel concepto de soberanía no es el punto de partida de la ciencia convencional que él traza, sino la conclusión del itinerario que parte desde la función fundadora de los individuos concebidos como iguales y libres. El concepto de libertad, entendido como expresión de la potencia incondicionada y sin obstáculos de los individuos, es lo que, para poder ser pensado como atribuible a todos los individuos, impone la necesidad de reglas que impidan que la libertad de cada uno imposibilite la de los otros: y estas reglas no son más que las leyes, es decir, el mandato del soberano.

Como bien recuerda Schmitt, el soberano posee un mando al que se debe obedecer absolutamente solo por el hecho de que es el *representante*, como se desprende del capítulo XVIII del *Leviatán*. El escenario del contrato social y el concepto de soberanía no serían posibles si no estuvieran precedidos por el nacimiento del concepto moderno de representación, que en el capítulo XVI se presenta como la única forma de pensar una persona que no es natural, es decir, la *persona civil*. Como se sabe, la estructura de la representación consiste en la *autorización*, es decir, en la dialéctica según la cual todos se declaran *autores* de las acciones que realizará el *actor*. Aquí surge la función legitimadora del concepto que aparece como el secreto de la soberanía; de hecho, a partir de entonces, no existirá otra fuente de autoridad política más que el proceso de autorización, el cual tiene como fundamento la voluntad de aquellos que deberán obedecer sin excepción, en la medida en que son considerados *autores* del propio mandato.

Sin duda, en Hobbes la autorización no es un *fundamento real*, ya que la situación unitaria en la que se puede dar la autorización y el escenario mismo del pacto social requiere una producción de unidad que solo le corresponde al soberano representante, el cual se manifiesta entonces no solo como el resultado, sino también como la condición del proceso. Nunca hay protagonismo de los individuos, y el pueblo solo es una figura producida por el movimiento representativo. Todo esto está vinculado a la lógica de una unidad política concebida como la unidad de los muchos –infinitos e indiferenciados– individuos.

La función legitimadora de la representación se pone, de todos modos, en tela de juicio cuando se entiende que a través de ella no se produce ninguna *transmisión* de voluntad política, sino que solo se elige a alguien que expresará la voluntad del cuerpo político en nombre de todos. De ello resulta que los individuos, gracias al proceso representativo, se encuentran sujetos a un mando cuyo contenido no han ni determinado ni contribuido a determinar. La autorización consiste, de hecho, en otorgar a alguien la autoridad de hacer la ley, pero no le transmite una voluntad determinada, un contenido que se tenga que hacer efectivo. Sin embargo, si para

Schmitt esto demuestra la inevitable *trascendencia* del poder –trascendencia jurídica y no metafísica–, en contra de Schmitt, no se puede dejar de subrayar la aporía radical que caracteriza esta lógica. El individuo, de hecho, está totalmente sometido al mando de otros, pero está obligado a una obediencia absoluta, por el hecho de que se ha declarado autor de este mando. Emerge, así, la contradicción que Hegel ya destacó en el período de Jena: el individuo, absolutizado y colocado como fundamento de la política a través de un acto de abstracción, termina perdiendo toda dimensión política; de la intención inicial, según la cual debería contar en todo, resulta como consecuencia que no cuenta para nada.³²

Esta aporía resulta aún más crucial si se reconoce que el nexo entre soberanía y representación, que surge en el derecho natural moderno, encuentra su realización, a partir de la Revolución francesa, en la democracia y en las constituciones contemporáneas. En efecto, Schmitt ve en el nexo entre identidad del pueblo y representación la estructura decisiva de la forma política moderna, pero se limita a mostrar el excedente del poder y, por lo tanto, de la función representativa, sin reconocer en esto una aporía que nos fuerza a ir más allá de la forma política moderna. No obstante, es precisamente su análisis de la lógica de la representación como producción de unidad política lo que nos permite comprender, en su contra, esta aporía. Dicho análisis nos permite también comprender que la democracia directa no puede ser la solución de esta aporía, porque, como se dijo anteriormente, no puede haber una expresión directa de la voluntad del pueblo: en cuanto sujeto colectivo que expresa una voluntad, el pueblo no es una realidad concreta, sino una idea que no es posible sin representación, es decir, sin que a la multiplicidad de individuos *les dé forma* un tercer sujeto para expresar la voluntad única y singular del pueblo. Por eso, Schmitt puede decir: “Volk kann antworten, nicht fragen”.³³ El pueblo no tiene una dimensión política porque, como sujeto unitario, es el resultado de la representación, así que la democracia directa se convierte inevitablemente en democracia plebiscitaria.

El *atravesamiento* schmittiano fue, por lo tanto, productivo para la comprensión de la función representativa en relación con la manera de concebir la unidad propia de la forma estatal. La proposición más decisiva de la forma moderna de pensar la política es la que se encuentra en el capítulo XVI del *Leviatán*: hay solo una manera de pensar una multitud como *una*, a saber, que uno sea el representante. Esta relación de los muchos con el uno –según la cual la unidad es unidad *de* los muchos, pero siempre es *otra y ajena* a ellos– constituye la lógica de la soberanía y

32 Ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, FrancoAngeli, 2013, cap. II.

33 Carl Schmitt. *Volksentscheid und Volksbegehren*. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1927, p. 37.

de la democracia, que hasta ahora se ha concebido dentro del horizonte de la soberanía. Se trata de una lógica inevitable, que no se puede superar si no se piensa la unidad de manera diferente y si no se cuestiona el punto de partida de esta construcción teórica, a saber, los individuos. Si se pregunta por qué la reflexión de Schmitt sobre la representación nos ha parecido más relevante que la de juristas más democráticos y pluralistas entre sus contemporáneos (esta es la pregunta que Ilse Staff hacía continuamente con respecto a la recepción italiana de Schmitt), la respuesta no debe buscarse en las supuestas intenciones políticas de quienes reflexionaron sobre Schmitt,³⁴ sino más bien en el hecho de que a través de su pensamiento se puede entender que la naturaleza de la representación moderna consiste en la producción de la unidad; por esta razón no es posible pensar a través de ella la pluralidad política. Esto se aplica a las constituciones democráticas, tanto en relación con los procedimientos con los cuales se lleva a cabo la representación (las elecciones, desde abajo, y el poder legislativo como expresión de la voluntad del pueblo, desde arriba), como en relación con aquellos que están inspirados por la democracia directa, como el referéndum.

3. Las categorías schmittianas muestran la génesis y el movimiento de la forma política, pero no van más allá de ella

En la descripción del nexo entre representación y soberanía, se ha seguido la lógica de la forma política tal como fue elaborada por el derecho natural moderno y establecida en las constituciones modernas. Pero, como se ha dicho, Schmitt cuestiona radicalmente la forma y, de esta manera, llega a una serie de categorías que exceden el marco de los principios que caracterizan el derecho público, aun cuando se trata de categorías, como la de *decisión*, que él considera “un elemento formal específicamente jurídico”.³⁵ Desde este punto de vista, la soberanía no se demuestra realmente producida por un movimiento de autorización, sino que aparece como lo que precede y genera la forma. Me refiero a la conocida definición de *Teología política*: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción”.³⁶ Con base en esta definición, en la cual la

34 A este propósito resulta significativo el título de una de las secciones del libro de Ilse Staff: “Die italienischen Kommunisten auf dem Weg von historischen Kompromiss zum Eurokommunismus und die ‘Krise des Marxismus’” (*Staatsdenken im Italien des 20...*, p. 210 y ss.).

35 Carl Schmitt. “Teología política...”, en *Le categorie del politico...*, pp. 27-86, aquí p. 39.

36 Carl Schmitt. “Teología política...”, p. 33.

soberanía tiende a explicar al mismo tiempo la norma y la excepción, la decisión resulta prioritaria con respecto a la norma, porque esta requiere la producción de un estado normal, de un orden.

Contrariamente a lo que se ha dicho con bastante frecuencia, la decisión no evoca un escenario en el que se manifiesta un acto de voluntad arbitraria o el ejercicio de la mera fuerza. Si tenemos en cuenta que la categoría de decisión nace en el horizonte de reflexión relativa a la representación³⁷ y que es efectiva solo si logra dar forma a una realidad compleja —llevándola a la unidad y al orden—, la decisión no se da en un espacio vacío, sino que depende de la idea, por un lado, y de la compleja realidad constitucional, por el otro. El hecho de que ella no se base en la nada, en un vacío normativo, significa que tanto la norma como el estado normal no son autosuficientes y tienen que ser comprendidos en su propia génesis.

Si la decisión explica la génesis y el movimiento de la forma política, permanece, sin embargo, vinculada con ella, no va más allá de su horizonte. El mismo concepto de *representación*, si por un lado parece exceder el aspecto legitimador de la representación política, mostrándose como el elemento *formador* de la constitución y adquiriendo un carácter existencial concreto, por el otro, sin embargo, sigue estando atado a la lógica de la relación *muchos-uno*, en la medida en que parece ser la única manera de producir la unidad política a partir de una multitud de individuos. Esto se aplica, como se ha visto, tanto a la democracia representativa como a la directa, ya que estas dos modalidades especulares de democracia permanecen dentro del horizonte de una unidad que tiene como fundamento a los *muchos*.

Otro elemento clave de la radicalización que Schmitt hace de la forma política es el *concepto de lo político*. También en este caso, la operación schmittiana resulta productiva, en primer lugar, para entender la lógica de la forma política que surge con las concepciones iusnaturalistas del contrato social. De hecho, la posición del conflicto como característica del estado de naturaleza no es el producto de una concepción antropológica pesimista como la de Hobbes, sino la presuposición necesaria para generar ese poder legítimo que es la soberanía. El conflicto, no importa si se considera real o solo posible, se encuentra en todos los autores de las doctrinas del contrato social, incluso en aquellos que tienen una concepción antropológica muy diferente a la hobbesiana. No es posible producir la necesidad del monopolio de la fuerza si no se parte de la

37 Si la idea excede nuestra mirada y no es reductible a una norma que tenga que volverse efectiva, entonces la representación requiere un acto de decisión (ver Giuseppe Duso. *La representación...*, sobre todo las pp. 193-194).

condición de enemistad entre los hombres.³⁸ Además, una vez que se ha deducido el derecho de coacción y se ha formado el cuerpo político, el conflicto sigue estando estructuralmente presente, tanto el conflicto interno –que debe ser continuamente neutralizado por la fuerza que garantiza la paz–, como el conflicto externo –que se presenta en la relación entre los Estados, ya que la identificación de fuerza y derecho que caracteriza al Estado es inexistente a nivel interestatal–. No es casual que en Hobbes, la soberanía producida por el contrato tenga como objetivo la realización de la paz interior y la defensa exterior.

Sin embargo, la relación amigo-enemigo no expresa un concepto originario de lo político que nos permita entender el pasado y guiar la praxis en el futuro; más bien, ella representa, por un lado, el inevitable supuesto de la forma política moderna, y, por el otro, proporciona instrumentos de comprensión de lo que sucede en el marco determinado por los conceptos políticos modernos. Desde un enfoque histórico-conceptual, esta concepción conflictiva de lo político no parece adecuada para entender el pensamiento político que precede a la *Trennung* –en la cual tienen su origen los conceptos modernos–; ni siquiera para abrir, al pensar la política, una modalidad *distinta* de la de los conceptos modernos, que resultan aporéticos e incapaces de comprender la realidad del presente.

La dimensión revolucionaria que caracteriza al poder constituyente también parece estar ligada a la forma política, la cual implica, precisamente para determinar el *justo* ordenamiento constitucional, un sujeto no constituido, que solo puede encontrarse en una situación de revolución, en la que se decida tanto la norma como el estado de excepción. En efecto, las revoluciones han tenido la función de constituir un *status* de orden, tanto más fuerte y decidido a prevenir la resistencia cuanto la revolución más radical ha sido y más se ha fundado en un concepto de justicia *cierta*, susceptible de ser realizada. Incluso cuando este carácter revolucionario del poder constituyente se considera siempre presente y excedente con respecto a cualquier orden constitucional, permanece, sin embargo, vinculado a la forma política que critica y no muestra la capacidad de pensar de otra manera un orden común entre los hombres ni una relación diferente con el mando político.

No me parece, entonces, que estas categorías –conflicto, decisión, excepción, revolución–, aun cuando hayan sido indispensables para la comprensión de lo político moderno, nos permitan superar el horizonte de la soberanía que caracteriza al pensamiento schmittiano y su concepción del

38 A este propósito resulta significativo el examen de autores como Locke y Fichte, quienes tienen una concepción antropológica muy diferente a la de Hobbes (ver Giuseppe Duso [ed.], *El contrato social...* e “Introducción...”, sobre todo las pp. 25-26).

Estado. Tampoco abren un horizonte nuevo las reflexiones schmittianas que van desde el tema de los grandes espacios [*Großräume*] hasta el *Nomos de la tierra*. Si el marco tradicional del *ius publicum europaeum* parece superado, sigue siendo, sin embargo, un equilibrio que implica la hegemonía de algunos poderes estatales. No es suficiente purificar estas consideraciones schmittianas de las intenciones hegemónicas de la Alemania nacionalsocialista;³⁹ es el marco teórico el que no es adecuado para pensar la pluralidad política e ir más allá de la lógica de la forma política moderna, junto con su característica relación amigo-enemigo. Es significativo que, en 1950, Schmitt haya escrito: “un nuevo *nomos* de la tierra se desplegará solo para los espíritus pacíficos”;⁴⁰ pero podemos preguntarnos qué relación hay entre esta aspiración utópica y las categorías de análisis de lo político que Schmitt nos ofrece. Aquí también surge la necesidad de otras categorías que no exorcicen la guerra, pero que al mismo tiempo no identifiquen su solución en la fuerza de algunas potencias mundiales o en el límite de una potencia que se considere la única adecuada para esta tarea a nivel global.

Por último, la superación de la trampa de la unidad propia del Estado no se puede encontrar ni siquiera en las consideraciones de Schmitt sobre el pluralismo; de hecho, él entiende el pluralismo, o bien como la característica de la realidad social a la que la decisión política tiene que dar forma unitaria, o bien en el sentido de la pluralidad de Estados,⁴¹ lo que involucra la dimensión de la guerra, ya que en el derecho internacional carece de la identificación de fuerza y derecho que caracteriza al Estado.

4. Con Schmitt más allá de Schmitt: la teología política

Para esta tarea de pensar la política más allá de la forma política moderna y al mismo tiempo más allá de Schmitt, resulta necesario, en primer

39 Ver Paolo Cappellini. “*Carl Schmitt Revisited*. Ripensare il Concetto di ‘Grande Spazio’ (*Großraum*) in un Contesto Globale”, en Massimo Meccarelli y María Julia Solla Sastre (eds.): *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History: Research Experiences and Itineraries*. Frankfurt am Main, Max-Planck-Institute for European Legal History, 2016, pp. 175-193 (disponible en: https://www.rg.mpg.de/1091077/gplh_6_colao.pdf). Que la teoría del *nomos* no es una alternativa al horizonte de la forma política moderna y no permite pensar un *Más allá* es afirmado, con decisión, por Carlo Galli (*Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996, p. 880); en la misma dirección, ver Antonino Scalone. “La teoría schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?”, *Scienza & Politica*, Vol. 24, N° 56, 2017, pp. 179-205.

40 Ver el prefacio a Carl Schmitt. *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*. Milano, Adelphi, 1991, p. 15.

41 Ver Carl Schmitt. “*Staatsethik und pluralistischer Staat (1940)*”, en *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988 (trad. esp. en *Deus mortalis* 10, 2011-2012, p. 287 y ss., donde el texto es seguido por las poderosas “Notas complementarias” de Jorge Dotti, quien tiende a valorizar la presencia de la pluralidad en la concepción schmittiana del Estado).

lugar, entender de otra manera la función que desempeña la idea en el pensamiento y en la política, y, en segundo lugar, desarrollar categorías que permitan pensar de manera distinta y plural la entidad política. Con respecto a la primera cuestión, he tratado recientemente de mostrar que una manera de salir a la vez de la soberanía y del horizonte teórico schmittiano puede ser paradójicamente constituida por aquella *teología política* que, a primera vista, parecería ser una con la soberanía, como nos dice el ensayo de Schmitt que lleva este título.⁴² Esta identificación resulta dominante en las interpretaciones que toman como presuposición indiscutible la analogía entre la omnipotencia de Dios y la omnipotencia del Legislador que supuestamente caracteriza a la soberanía. En esta forma de entender el nexo entre teología y política, la clave es representada por el absoluto y por la trascendencia, ya tenga que ver con el conocimiento de lo divino o con el poder que se expresa como soberanía. Esta relación, así entendida, establecería un lazo de dominación entre los hombres.⁴³ Lo absoluto y la dominación se presentan también en la complicación de la teología política, que en Italia ha marcado el reciente debate sobre el fundamento teológico de la economía, donde el legado de Schmitt se encuentra entrelazado con el concepto foucaultiano de gubernamentalidad.⁴⁴ En este debate, el objetivo crítico en el que se vinculan la absolutización y la dominación resulta evidente en las frecuentes referencias al fragmento de Benjamin “El capitalismo como religión”.⁴⁵

No me parece que tal lectura de la teología política dé suficientemente cuenta del pensamiento de Schmitt, si se considera tanto su crítica de la reducción de la legitimidad a la legalidad, que implica la absolutización de la voluntad arbitraria del legislador, como el hecho de que, ya en su génesis, el poder del soberano no emerge en la forma de la trascendencia, sino más bien en el movimiento trascendente que caracteriza a la representación. Como se ha dicho, en el mismo Hobbes el poder del

42 A propósito de este intento, ver mi ensayo “Repensar la representación a la luz de la teología política”, en *La representación política...*, pp. 235-267. Este ensayo constituye la base de la reflexión que se desarrolla en el presente artículo.

43 Esto ocurre en el caso de que se identifique en la teología política y en la trascendencia la marca propia del dominio que caracteriza a la política moderna, de la cual entonces es necesario deshacerse de una vez por todas. Ver, por ejemplo, Roberto Esposito. *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Torino, Einaudi, 2016 (he discutido esta tesis en Giuseppe Duso. “Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo”, *Filosofia politica*, Vol. 31, Nº 1, 2017, pp. 143-160).

44 Ver Giorgio Agamben. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino, Bollati Boringhieri, 2009, cuyos pasos han sido seguidos en diversos ensayos y libros publicados.

45 Una reflexión a este respecto se encuentra en Giuseppe Duso. “Teología política-teología económica: come pensare la politica?”, *Filosofia politica*, Vol. 27, Nº 3, 2013, pp. 393-408.

soberano no admite resistencia debido a que es el representante. Por consiguiente, me pareció productivo identificar otro significado posible de la teología política: el que se manifiesta en la estructura de *representación*, tal como Schmitt la expresa en la *Verfassungslehre*. Aquí, como se sabe, la representación consiste en hacer visible lo que por sí mismo es invisible, en hacer presente lo que *por su naturaleza* está ausente, y permanece ausente a pesar del acto necesario de hacerlo presente. Como sus críticos notaron de inmediato, esto tiene que ver con la estructura de lo teológico, que habla de Dios, pero no hace que lo divino sea inmanente a nuestro pensamiento: no se configura como un *saber de Dios*, en el cual lo absoluto de lo divino se confunde con el absoluto de nuestro saber.⁴⁶

En la estructura de representación, que emerge progresivamente en los escritos desde la segunda década del siglo XX hasta *Visibilidad de la Iglesia y Catolicismo romano y forma política*, el término *trascendencia* no resulta adecuado. La oposición de trascendencia e inmanencia es, en realidad, una oposición falsa, porque como la afirmación de la inmanencia requiere un acto que objete y trascienda la realidad, de la misma manera la trascendencia, una vez que sea reducida al objeto de nuestro saber, resulta inmanente en ello. Es necesario más bien reconocer un movimiento de *trascendimiento*,⁴⁷ que es estructural tanto en el pensamiento como en la praxis, y es constitutivo de lo *político*, lo cual no existe sino como implicación de la idea.⁴⁸

Este movimiento está bien expresado por una noción diferente de *secularización*, presente en *Der Wert des Staates*, reforzada y aclarada por la expresión *Sichtbarmachung* (el acto de hacer visible). En este contexto, el Estado tiene la tarea de hacer visible en la realidad secular el derecho

46 Con relación a la teología política reconocida en la estructura de la representación, me limito aquí a resumir lo que emergió en Giuseppe Duso. "La representación como raíz de la teología política en Carl Schmitt", en *La representación política...*, pp. 183-205. Para las interpretaciones de la teología política, ver Carlo Galli. *Genealogia della politica...*, sobre todo la p. 405 y ss.; Hasso Hofmann. *Legittimità contro legalità. La filosofia politica di Carl Schmitt*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999, sobre todo la p. 28 y ss.; y la útil reconstrucción del problema hecha por Merio Scattola. *Teologia politica*. Bologna, Il Mulino, 2007.

47 Introducimos este neologismo para señalar la diferencia entre el movimiento de trascender y su resultado, que en italiano corresponde a la diferencia entre *trascendimiento* y *trascendenza* (NdT).

48 La centralidad de la representación para la experiencia humana y para la política, así como el elemento teológico-político que la caracteriza, es entendida perfectamente por Dotti; sin embargo, él identifica el movimiento de representación como un movimiento que se opone a la fundación de la política desde abajo: en este sentido, reconoce una línea teológico-política continua desde Hobbes hasta Schmitt. En la lectura aquí propuesta, en cambio, la estructura de la excedencia de la idea, que aparece inscrita en el pensamiento y en la praxis, resulta al mismo tiempo indispensable para y traicionada por la forma política moderna, que, a partir de Hobbes, conjuga la dirección vertical del mando con el movimiento desde abajo que caracteriza al proceso de autorización.

en cuanto instancia superior e ideal, un derecho que en este caso expresa la instancia de justicia. Es la idea que debe hacerse visible, pero con la conciencia de que, en este esfuerzo, la idea no se reduce a un objeto de nuestro saber; solo se produce una imagen que confirma la naturaleza no empírica de la idea. En este sentido, la *secularización* hace históricamente imposible y teóricamente impensable una *transición* de lo teológico a lo político, de lo trascendente a lo mundano e inmanente (lo que, por el contrario, se entiende normalmente). Este término se refiere, más bien, a una tarea constitutiva de lo político, que, siendo *estructural*, nunca puede ser agotada: es una tensión que expresa la realidad de la praxis política.

Esta noción de teología política, que coincide con la estructura de la representación, da cuenta y problematiza, a la vez, la noción que aparece en *Teología política*. La absolutización de la voluntad que tiene lugar en la figura del Legislador y en la decisión soberana muestra una situación aporética: por un lado, para realizarse requiere precisamente el movimiento de *transcendimiento* que es propio de la representación de la idea, pero, por otro, traiciona la naturaleza de la idea en la medida en que pretende convertirla en algo inmediatamente presente.⁴⁹ Esta ambivalencia de los conceptos políticos modernos es indicada por el propio Schmitt. Por un lado, ya que implican algo que los excede, estos conceptos muestran la inevitabilidad de la metafísica, por el otro, como indican elementos mundanos y terrenales, van en la dirección de una fundación inmanente.⁵⁰ Si nos preguntamos cuál es la causa de esta inmanentización de la idea, creo que la respuesta se encuentra en el hecho de que lo que resulta necesario representar ya no es la *idea* de justicia,⁵¹ sino el sujeto colectivo, que, en el horizonte de la racionalidad formal que caracteriza a la teoría de la soberanía, se da como el sujeto perfecto y absoluto de la política. Una vez que se haya exorcizado la perturbadora recurrencia de la idea de la justicia, que requiere ser continuamente redeterminada, el mando político expresado por el pueblo en la democracia se considera justo en cuanto tal, porque el pueblo constituye la totalidad de quienes deben obedecer, y, por lo tanto, su mando aparece como la realización de la libertad. El carácter absoluto de la soberanía del pueblo se manifiesta tanto en la democracia representativa como en la democracia directa.

49 Sobre la dialéctica entre las dos nociones de teología política, ver Giuseppe Duso. "Repensar la representación...".

50 Ver el prefacio de 1924 a Carl Schmitt. *Politische Romantik*. München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1925, p. 23 (*Romanticismo político*, trad. it. por Carlo Galli. Milano, Giuffrè, 1981, p. 21).

51 La idea de justicia me parece presente en el significado que tiene el derecho en *Der Wert des Staates*, pero en un horizonte histórico-conceptual hay que recordar que esto constituyó también la cuestión política fundamental antes del nacimiento de los conceptos políticos modernos.

De esta manera, el sujeto colectivo, aunque no puede realizarse más que a través del *movimiento de transcendimiento* implicado por la mediación representativa, constituye, sin embargo, el fundamento *inmanente* de la política. Schmitt afirma explícitamente este inmanentismo en relación con el siglo XIX y, sobre todo, con la democracia.⁵²

Si la estructura de la representación de la idea parece innegable pero traicionada por el vínculo moderno de soberanía y representación, la tarea que se impone es pensar la política a la luz de la idea de justicia, superando la inmanencia exigida por el concepto de soberanía del pueblo, que es la verdadera causa del dominio y de la despolitización del ciudadano.⁵³ En otras palabras, esta es la tarea que nos propone el *atravesamiento* del pensamiento schmittiano: *pensar la innegable estructura teológico-política en el marco de una manera de concebir la política que sea diferente de la de la soberanía y, por consiguiente, de la democracia entendida, como ocurrió hasta ahora, dentro del horizonte de la soberanía; una manera que no la niegue contradictoriamente y que implique la politización y la participación de los ciudadanos.*

5. La tarea de repensar la política: orden político, potencia constituyente y relación de gobierno

El problema que surge es, por lo tanto, el de pensar la *unidad política* de una manera diferente de aquella establecida por el nexo entre soberanía y representación, una manera que implique la pluralidad y la dimensión política de los ciudadanos. La pluralidad política y la idea de justicia impiden la absolutización del sujeto colectivo que se presenta en la forma revolucionaria del poder constituyente, el cual da lugar a un orden irresistible, o, en la medida en que se entiende como irreductible al orden, imposibilita pensar el aparato constitucional de una manera diferente a la de la forma política moderna. Partiendo de la premisa de que ningún ordenamiento constitucional puede constituir una respuesta adecuada y exhaustiva a la idea de justicia y a la potencia de la totalidad concreta del

52 Carl Schmitt. "Teología política...", pp. 71-72. Massimo Cacciari también ve en la democracia la pretensión de una perfecta inmanentización, donde la *potestas* se queda sin *auctoritas*, o, mejor dicho, sustituye la *auctoritas* con el poder producido por la autorización (ver Massimo Cacciari y Mario Tronti. *Teología e política al crocevia della storia*. Milano, Alboversorio, 2007, p. 44).

53 La causa del dominio está en la inmanencia y en la pretensión de absolutidad del sujeto colectivo, no en la trascendencia, como afirma Esposito, o, mejor dicho, en el *movimiento de transcendimiento* de lo empírico que caracteriza a la teología política en el sentido aquí propuesto.

cuerpo político, se trata entonces de pensar el exceso de esa idea y de esa potencia junto con un ordenamiento que, más allá de la supuesta garantía ofrecida por la racionalidad formal, sea lo más abierto posible al movimiento continuo implicado tanto por la determinación de la justicia como por la totalidad irrepresentable. De esta manera, se entrelazan el problema de la teología política, en el sentido indicado anteriormente,⁵⁴ y el problema constitucional del estar en común de los hombres y del mando político, a condición de que ambos sean entendidos de una manera diferente a la que fue inaugurada por la lógica moderna del pasaje de la multiplicidad a la unidad política.

En su ensayo “Más allá de Schmitt”, Miglio escribe: “reflexionar sobre el tema ‘la política más allá del Estado’ significa hacer que la ciencia política se mueva en un territorio ignorado por Schmitt”.⁵⁵ Para un pensamiento que nos permita entender tal territorio y orientarnos en él, creo que se puede usar el término *federalismo*, si queremos indicar con él una *tarea nueva*, irreductible tanto a las experiencias históricas consideradas “federalistas”, como a la tradición de pensamiento a la que el término se refiere. En otras palabras, es la tarea de pensar la política y el orden constitucional de una manera radicalmente diferente a la forma política que se afirmó desde la génesis de la soberanía hasta la democracia, determinando el escenario de relaciones entre los Estados que caracterizó el *ius publicum europaeum* durante siglos. Por eso, debemos superar la racionalidad formal propia de la soberanía (así como su radicalización, representada por las categorías schmittianas) y *pensar políticamente la pluralidad y las diferencias*. Hoy en día, la doble tarea de superar la soberanía y valorizar al máximo las diferencias se plantea continuamente como un mantra, especialmente con respecto a una entidad política supranacional y supraestatal como la Unión Europea, pero si se pregunta de qué manera esto es posible, es muy difícil encontrar respuestas.

54 Esta manera de entender la teología política en el sentido de la excedencia de la idea revela la aporía inscrita en la pretensión del proyecto moderno de reducir la idea a una forma producida teóricamente. Este proyecto, que según Tronti incluye hasta a Marx, por lo menos en la medida en que la emancipación de la humanidad se supone realizarse por medio de la emancipación del proletariado, terminó a menudo produciendo, a partir de la idea, su contrario (ver Massimo Cacciari y Mario Tronti. *Teología política...*, p. 29). La excedencia de la idea, que siempre tiene que ser pensada en la contingencia en que nos encontramos, es traicionada cuando es reducida a la dimensión de la *teoría*, como sucedió a menudo, de manera más o menos consciente, en las revoluciones. Tal excedencia requiere que se supere el Sujeto omnipotente que caracteriza a la forma política moderna, así como el mismo concepto de Revolución.

55 Gianfranco Miglio. “Oltre Schmitt”, en *POS*, p. 43. Me parece que para Miglio también la ruta para la superación a la vez de Schmitt y de la forma política moderna consiste en una concepción diferente de la unidad política en tanto estructuralmente plural, que se puede denominar *federalismo*.

Para pensar de otra manera la unidad política, es decir, para pensar en una *entidad política estructuralmente plural*, es necesario cuestionar las presuposiciones de las cuales surge la soberanía y, al mismo tiempo, tener en cuenta las aporías mencionadas anteriormente.⁵⁶ Si, en relación con la poderosa afirmación hobbesiana que reconoce en la representación la única manera de concebir la unidad de una multitud, nos preguntamos por qué no es posible pensarla a través de un acuerdo entre sujetos distintos, creo que podemos rastrear la causa de esta imposibilidad en el hecho de que ella se refiere a una multitud informe de individuos, mientras que solo puede haber acuerdo entre sujetos constituidos que son portadores de *diferencias determinadas*. Las diferencias de los muchos en cuanto individuos son infinitas, o más bien *indefinidas*, indeterminadas; por eso no pueden llegar a un acuerdo, porque no hay diferencias que deban o puedan acordarse. Por lo tanto, en el contrato social todos expresan una voluntad única, que, constituyendo con un solo acto tanto a la sociedad como al soberano, se traduce en el mando único y exclusivo del soberano-representante.⁵⁷

Para que la pluralidad y las diferencias desempeñen un papel efectivo, es necesario que en la base de la concepción de la política no esté la imaginación de individuos singulares en su aislamiento. Si se considera que la expresión política de los ciudadanos tiene lugar en cuanto individuos, no hay otra conclusión posible que la soberanía. Pero se trata de una abstracción, ya que los individuos son realmente lo que son solo dentro de múltiples relaciones. La *relación*, y no el individuo, constituye el nexo originario, es decir, el individuo en las relaciones en las que se encuentra concretamente. Así pues, en una concepción pluralista de la política, los *miembros* no pueden ser los individuos, sino los grupos y las agregaciones; solo de esta forma las diferencias son determinadas y se puede pensar la unidad como un acuerdo entre distintas voluntades. Solo en las relaciones, los individuos pueden tener una dimensión y una expresión política. Pero sobre esta base, la política debe ser repensada radicalmente.

Por consiguiente, la regla de la política se convierte, precisamente, en aquella dimensión del pacto que constituye el objetivo crítico de las doctrinas del contrato social, que ponen el conflicto como momento originario, para deducir de él la fuerza irresistible que garantizará la paz y expresará la única voluntad del sujeto colectivo. Mientras que los individuos imaginados en el estado de naturaleza tienen la función de

56 El proceso lógico inaugurado por Hobbes, que procede desde la libertad del individuo hacia la soberanía, es incontestable, pero solo a condición de que se acepten sus premisas iniciales, ya que, como el propio Hobbes admite, la suya es una ciencia *convencional*.

57 Ver la "Introducción...".

fundar la autoridad política —sin ser, no obstante, sujetos políticos—, los miembros plurales tienen, en cambio, una dimensión política, y, por lo tanto, el acuerdo, por difícil que sea, parece inevitable. Este acuerdo no puede reducirse a una mera composición de intereses que, al ser diferentes, pueden ser también conflictivos, sino que está orientado a encontrar lo que es *común* y que permite concebir miembros diferentes en una misma entidad política.⁵⁸ En otras palabras, se trata de determinar las reglas de justicia sin las cuales una sociedad no es concebible. Más allá de la lógica formal que las caracteriza (poder constituyente, soberanía del pueblo, mediación representativa), incluso las constituciones modernas revelan esta búsqueda de reglas comunes de justicia, a pesar de la diversidad de opiniones e intereses de las partes sociales. Esto, por ejemplo, sucedió de manera particularmente evidente en la Constitución italiana, elaborada por los padres constituyentes.⁵⁹

Si la pluralidad es la base de la constitución de la entidad política, como es evidente en el caso de la Unión Europea, entonces el concepto de *poder constituyente* se desmorona junto con su función unitaria y legitimadora, estableciéndose un proceso constituyente totalmente diferente del proceso del contrato social, al que hoy siguen erróneamente refiriéndose algunos constitucionalistas.⁶⁰ Mientras que el pilar del poder constituyente es la decisión soberana, la unidad en este proceso es producida por el acuerdo,

58 Una mera composición de intereses solo será concebible cuando se acepte la distinción imaginaria entre sociedad civil y Estado, entre pluralidad social y legitimación política, pero no en un marco en el cual los miembros plurales se reconozcan como parte de una realidad política común. En este caso, los intereses pierden su identidad separada, porque están estructuralmente vinculados a los otros. Por lo tanto, se hace inevitable la determinación común de reglas de justicia.

59 El esfuerzo de los padres constituyentes por identificar lo que acomuna a todos, más allá de las diferencias ideológicas y de los intereses de las distintas partes, con una mirada atenta a las realidades sociales, es evidenciado de manera ejemplar por Paolo Grossi, quien reconoce, de esta forma, en la Constitución italiana una diferencia con respecto a las constituciones modernas y un momento de innovación que tiene su relevancia histórica (ver “La costituzione italiana quale espressione di un tempo giuridico post-moderno”, en Paolo Grossi. *L'invenzione del diritto*. Bari-Roma, Laterza, 2017, pp. 39-59).

60 Cabe destacar que quienes se refieren al contrato social son precisamente los que quieren poner en evidencia la necesidad de la contratación política (ver Ingolf Pernice. “Theorie und Praxis des Europäischen Verfassungsverbundes”, en Christian Callies (ed.): *Verfassungswandel im europäischen Staaten- und Verfassungsverbund. Beiträge der Ersten Göttinger Gespräche zum deutschen und europäischen Verfassungsrecht vom 15. bis 17. Juni 2006*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 61-92). En este caso también se necesita un horizonte más amplio que el de los conceptos modernos: una situación como la de la constitución de la realidad política por sujetos constituidos recuerda más bien la realidad histórica y la dimensión de pensamiento que era propia de los antiguos *Herrschaftsverträge*, quienes constituían un objetivo para ser criticado por las doctrinas del contrato social, si bien es superfluo subrayar que ciertamente no es el dualismo de una sociedad estamental lo que caracteriza nuestra situación. La referencia a Europa constituye aquí un ejemplo particularmente evidente y significativo de la necesidad de pensar la política *más allá del Estado y de la soberanía*, una necesidad que también surge dentro de la realidad que se produjo por la conceptualidad del Estado.

y, por lo tanto, depende de una dimensión contractual. Y la pluralidad presente en el proceso constituyente debe mantenerse en el ordenamiento constitucional a partir del órgano colegiado y plural que constituye el elemento más elevado de tal realidad política. Pero si esto es así, parece necesaria una distanciaci3n decisiva con respecto a la manera generalizada de pensar la pol3tica y la democracia sobre la base de la soberan3a. Si el pueblo se concibe como plural, no puede ser el sujeto del mando pol3tico, como requiere el concepto de *poder leg3timo en cuanto representativo*. Es este concepto, que es uno con la soberan3a, el que debe ser superado.

Si pensamos –como sucede en nuestras constituciones democr3ticas– que el pueblo expresa el mando pol3tico en la forma de un *poder legislativo*, que es la expresi3n primaria de la soberan3a, el mando se atribuye a todos los ciudadanos, quienes, en consecuencia, desaparecen *frente a* 3l. Aun si se considerara que en el Parlamento actual se expresa una pluralidad pol3tica (y que en realidad no es as3),⁶¹ esta desaparecer3a debido a que la decisi3n mayoritaria que produce la unidad de la ley es atribuida a todo el sujeto colectivo, incluso a la minor3a, y, gracias al proceso de legitimaci3n, no solo no se admite ninguna resistencia, sino tampoco una presencia pol3tica que se distinga del comando expresado.

En cambio, en una realidad plural (como, por ejemplo, Europa), la dimensi3n pol3tica de los diversos miembros debe permanecer: no se trata, sin embargo, de soberan3a, porque los Estados, al encontrarse en una realidad pol3tica com3n, aunque mantengan su propia identidad, pierden la caracter3stica de la independencia soberana que ha sido fundamental para los Estados nacionales. Esta es una situaci3n plural que hace que la soberan3a sea impensable, tanto para los Estados como para la nueva realidad pol3tica supranacional que se ha determinado.⁶² Si, entonces, este *pueblo plural* es la base de la constituci3n de la unidad por medio del acuerdo (los tratados), no puede expresar el mando que es necesario para el gobierno de esta entidad. En resumen, *la dimensi3n del acuerdo no se puede transformar en el mando pol3tico*: si este fuera el caso, se volver3a a la l3gica del poder representativo, seg3n la cual los que obedecen se dan a s3 mismos el mando. En este sentido, es necesario que haya un horizonte de pensamiento que no sea limitado por los conceptos modernos, sino que, precisamente porque es m3s amplio, nos permita comprender tanto el pasado como las tareas del presente.

61 Ver Giuseppe Duso. "Parti o partiti? Sul partito politico nella democrazia rappresentativa", *Filosofia politica*, Vol. 29, N3 1, 2015, pp. 11-38.

62 Ver Giuseppe Duso. "L'Europa e la fine della sovranit3", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 31, N3 1, 2002, pp. 109-139.

Desde este punto de vista, me parece que nuestro *atravesamiento* del pensamiento de Althusius adquiere una gran importancia. Aquí, precisamente porque la primera regla de la política es la *koinonía*, el acuerdo, el reconocimiento de lo común, y precisamente porque la unidad política más amplia (*respublica, regnum*) se forma sobre la base del pacto entre diferentes miembros, aparece la necesidad de una función de guía y coordinación, que implica también el mando, es decir, la función del *gobierno*. Más allá de los malentendidos que exponen en Althusius una dimensión horizontal de la política contra la dimensión vertical del mando, la lección que este autor nos ofrece es que *no hay comunidad sin gobierno, y no hay gobierno sin comunidad*: las dos dimensiones son impensables por separado, una sin la otra. La acción de gobierno, con el mando que involucra, no se atribuye representativamente al pueblo, sino a quien gobierna, *sobre* el cual *y frente* al cual está el pueblo con sus organizaciones plurales, que pueden cooperar o incluso resistir. Solo *atravesando* el pensamiento de Althusius se puede entender lo que resulta imposible sobre la base del concepto moderno de poder, a saber, que el pueblo, aunque tiene que obedecer (pero no incondicionalmente, gracias a una legitimación formal, como sucede con la soberanía), sigue siendo superior al que gobierna. Superior no idealmente, sino, se podría decir, *constitucionalmente*. No solo el pueblo instituye a quien gobierna y lo vincula a las leyes fundamentales del reino y a las reglas de justicia, sino que —exactamente porque no está representado por el mando (como en el poder representativo)— permanece organizado frente a quien gobierna, lo controla, coopera y puede resistir hasta cortarle la cabeza.⁶³

Además, Althusius nos ayuda a comprender por qué el pueblo, a pesar de poseer la mayor grandeza política —y *precisamente porque la posee*— no puede autogobernarse, y solo en tanto es *gobernado*, es superior a quien gobierna.⁶⁴ No puede hacerlo porque es un sujeto *plural*, mientras que el gobierno es la función unitaria de guía y coordinación (que también implica el mando) necesaria para que una entidad política plural mantenga su unidad y no se desintegre. Lo que es característico de la *categoría del gobierno*, y que ya se expresa en Platón y en Aristóteles, es que una realidad plural requiere una función que trabaje para la unidad

63 Para una exposición sintética del pensamiento de Althusius, ver “El gobierno y el orden de las asociaciones: la política de Althusius”, en Giuseppe Duso (ed.), *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005, pp. 61-75.

64 Este punto no debe ser malentendido. Ciertamente, se puede decir que el pueblo se autogobierna en la medida en que no recibe el mando de una autoridad exterior y determina de forma contingente las reglas de justicia, pero no en el sentido de que la totalidad de sus miembros expresa un mando gracias al cual todos no se obedecen sino a sí mismos. El momento del gobierno no es asumido por el pueblo, sino que es instituido por él.

de las partes, las cuales pueden cooperar, por el bien propio tanto como por el de la totalidad, o tender a la desintegración.⁶⁵ Si el pueblo se gobernara a sí mismo, entonces se produciría la desaparición de la relación de gobierno y la inauguración de la lógica de la soberanía.

Cabe recordar que es precisamente para negar la relación de gobierno que la soberanía nace con Hobbes. De hecho, el gobierno se considera una forma de dominación que hace a los hombres esclavos, lo cual es inadmisibles debido a los conceptos de igualdad y libertad. Por lo tanto, no es para él contradictorio que, a partir de la libertad que niega la relación de gobierno, se termine convirtiendo a todos en los súbditos del soberano, porque de esta manera no obedecen a una persona particular, sino al mando del cual, gracias al proceso de autorización, ellos son los autores.⁶⁶ Tal identificación de la relación del gobierno con la dominación me parece que emerge incluso en algunas posiciones contemporáneas, aunque resalten a la función del gobierno como lo exige el orden de las cosas.⁶⁷

65 Precisamente porque el gobierno consiste en una función unitaria, incluso en el caso de la democracia (entendida no como soberanía del pueblo, sino como forma de gobierno), para Althusius, el pueblo permanece organizado constitucionalmente y, entonces, activo políticamente frente al gobierno, que no *lo representa* (ver Giuseppe Duso. "La constitution mixte et le principe du gouvernement: le cas Althusius", en Marie Gaille-Nikodimov [ed.]: *Le gouvernement mixte, de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe [XIII^e-XVII^e siècle]*. Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2005, pp. 153-173). Con respecto al principio de gobierno, ver Giuseppe Duso. "Fine del governo e nascita del potere", en *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma-Bari, Laterza, 1999 (ahora disponible en www.ciripge.it), y Giuseppe Duso. "El poder y el nacimiento de los conceptos políticos modernos", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso: *Historia de los conceptos...*, pp. 197-242, sobre todo las pp. 227-233. Esta categoría de gobierno, para la cual es esclarecedora la famosa imagen del timonel, ciertamente no es la mencionada por Schmitt con respecto al guía [*Führer, führen*] que es central en la experiencia del nacionalsocialismo. Según él, este *führen* no debe confundirse con el *gubernare*, es decir, con el gobierno [*Regierung*] para el cual se puede usar la metáfora del timonel; implica, en efecto, la igualdad de especie [*Artgleichheit*] entre el *Führer* y el pueblo, la idea de raza y la emergencia del pueblo mismo a través de la guía (ver Carl Schmitt. "Stato, Movimento, popolo", en *Un giurista di fronte a sé stesso. Saggi e interviste*. Vicenza, Neri Pozza, 2012, pp. 305-307). Agamben ve en la reflexión de estas páginas "una 'genealogía del gobierno de los hombres', que parece anticipar, con una mirada vertiginosa, la que, en la segunda mitad de los años setenta, iba a ocupar a Michel Foucault en sus cursos en el Collège de France"; de hecho, aquí también la autoridad pastoral de la Iglesia se asume como paradigma del concepto moderno de gobierno (ver Giorgio Agamben. *Il regno e la gloria...*, pp. 90-91). Podemos reconocer en la figura de Hitler una forma ejemplar de gobierno, solo si se entiende el gobierno en la dimensión de la *gubernamentalidad* foucaultiana, es decir, en la dimensión de las técnicas de dominación que penetran en lo concreto de la vida. Pero la *Führung* de la que habla Schmitt es una forma extrema de democracia plebiscitaria que se coloca enteramente dentro del horizonte de la soberanía moderna y de su *reductio ad unum*, que es precisamente lo que niega la categoría del gobierno y su vínculo con la pluralidad y con el horizonte de la justicia (a este respecto, ver Giuseppe Duso. "Repensar la representación...", p. 256 y ss.).

66 Sobre la operación teórica que Hobbes lleva a cabo con la IX ley de naturaleza, identificando la relación política de gobierno (de hecho, en disonancia con la posición expresada por Aristóteles) con la del dominio despótico que el amo ejerce sobre el esclavo, ver Giuseppe Duso. "La democrazia e il problema del governo", *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 367-390, sobre todo las pp. 378-381.

67 Me refiero a Foucault y a su recuperación por parte de Agamben (ver nota 65) y de gran

Sin embargo, si se reconoce, a pesar de la teoría legitimadora del poder representativo, que en realidad el mando, tanto en la forma de la ley como en la del poder ejecutivo, debe atribuirse a alguien y no al pueblo, es decir, no a los ciudadanos que obedecen, entonces la tarea que se impone es repensar la democracia para que los ciudadanos no vean reducida su expresión política a la mera elección de los que mandan políticamente, sino que puedan controlar e influir en las decisiones políticas precisamente en cuanto *gobernados*. En este sentido, aunque con una perspectiva histórico-conceptual diferente, podemos adoptar la formulación dada a esta tarea por Rosanvallon, quien muestra cómo tendríamos que superar no solo una concepción parlamentaria de la democracia, basada en la primacía de la ley impersonal (que de hecho es desmentida precisamente en las constituciones inspiradas por tal concepción, como la italiana), sino también la que se expresa en la elección directa del ejecutivo, ya que se trata aún de una democracia basada en la *autorización*, que legitima a alguien para actuar políticamente por todos, dándole *carta blanca* para una acción que el ciudadano no puede controlar y en la que no puede influir. La tarea del pensamiento político es, entonces, producir una *concepción democrática del gobierno*.⁶⁸

Es casi superfluo recordar, por cierto, que no se puede encontrar en los antiguos o en Althusius un modelo para pensar actualmente el gobierno. Si el concepto moderno de libertad debe superarse en su expresión abstracta, que ha producido la soberanía, debe reconocerse, sin embargo, la afirmación del principio moderno de libertad subjetiva, que no puede justificar jerarquías y relaciones de dominación entre los hombres.⁶⁹ La expresión misma *concepción democrática del gobierno* indica el paso a través del principio moderno de subjetividad, que no permite la exclusión de muchos de la ciudadanía ni la dimensión jerárquica que están presentes en los antiguos y en el propio Althusius. Desde este punto de vista, pensar la política hoy con la categoría de gobierno implica una

parte del debate de hoy, que depende de estas posiciones y convierte la figura pastoral en la modalidad general de pensar la categoría del gobierno. Esto es típico de los conceptos de la democracia concebida en el horizonte de la soberanía, a saber, la convicción de que liberarse de la dominación significa liberarse del gobierno; en cambio, es precisamente en esta operación que se pierde la posibilidad de una participación política de los ciudadanos.

68 Me refiero a Pierre Rosanvallon. *Le bon gouvernement*. Paris, Seuil. 2015. Para un diálogo con la posición de Rosanvallon, ver Giuseppe Duso. "Buon governo e agire politico dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 45, N° 1, 2016, pp. 619-650.

69 Para este propósito resulta útil el *atravesamiento* del pensamiento de Hegel, que, precisamente, en la medida en que es consciente de la relevancia teórica e histórica del principio moderno de la libertad subjetiva, supera la absolutización del concepto de libertad que en el iusnaturalismo lleva contradictoriamente a la pérdida de la dimensión política del individuo que se buscaba valorizar (ver Giuseppe Duso. *Libertà e costituzione in Hegel...*).

tarea que se debe emprender *después* y no antes del iusnaturalismo y de la Revolución francesa. Se trata, en otros términos, de pensar el *gobierno* como una función subordinada, condicionada, por un lado, por la expresión plural del pueblo –que reconoce las reglas comunes de justicia y somete a ellas a los elegidos para gobernar–, y, por otro, por la presencia de los ciudadanos a través de todas las formas de agregación con las que el gobierno debe enfrentarse continuamente.

La *participación*, que no puede no corresponder a *todos* los ciudadanos, constituye un componente esencial de esta forma de pensar la política, y no consiste en la simple expresión de la opinión, como ocurre en el sistema democrático actual.⁷⁰ Los ciudadanos no tienen una base de conocimiento y experiencia suficientes para tener una opinión sobre cómo deben gobernarse los procesos, o, más exactamente, sobre quién puede hacerlo mejor, y, por lo tanto, están a merced de quienes saben (y tienen los medios para) formar las opiniones. La participación no se puede confundir con la adhesión a un partido o con la aclamación de un líder;⁷¹ más bien, debe referirse a la vida concreta de los ciudadanos, a sus necesidades, a sus experiencias y competencias.⁷²

Si, incluso, en la sombra de la legitimidad democrática aparece una relación de gobierno (aunque no tematizada), esto significa que todas las formas de dominación se dan históricamente en el contexto de esta relación insuprimible en la realidad política. El problema para el pensamiento político consiste, sin embargo, en pensar un gobierno que en cuanto tal no sea dominio –como en la confutación que Sócrates hace de la posición de Trasímaco, quien identifica al justo con la ventaja del más fuerte y con el beneficio de quien gobierna– y que permita, tanto como sea posible, incluso constitucionalmente, la presencia y el control por parte de los gobernados. En cambio, si el gobierno es pensado *en cuanto tal como dominación*, solo hay espacio para una subjetivación política que

70 La convicción de que la participación corresponde a todos vuelve absurda la idea de que la participación se dé por medio de la expresión de la opinión. Para una crítica de una democracia basada en la absolutización del arbitrio de la opinión, ver Bruno Karsenti. "Élection et jugement de tous", en Giuseppe Duso y Jean-François Kervégan (eds.): *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007 pp. 115-135 (ahora disponible en www.cirpge.it).

71 Hoy en día, estas dos formas tienden cada vez más a identificarse gracias a la inserción de elementos que se consideran democratizadores con relación a la vida de los partidos, pero que paradójicamente contribuyen a su vaciamiento; en efecto, a través de las elecciones primarias, la relación masa-líder pone en segundo plano tanto el aparato del partido, con la pluralidad que puede expresarse en él, como los análisis y las propuestas que pueden enfrentarse dentro del mismo partido (ver Giuseppe Duso. "Parti o partiti...").

72 Se entiende, entonces, que la expresión "concepción democrática del gobierno" alude a una transformación de la forma de pensar la democracia distinta de la manera común, que, como hemos visto, está totalmente centrada en las elecciones y, por lo tanto, condicionada por el horizonte de la soberanía.

busca sustraerse constantemente de él, sin ser capaz de pensar de otra manera la realidad política. Proponer una concepción política *por el lado de los gobernados* es algo obvio, si se entiende que el gobierno es una *función* y que como tal está sometido a la totalidad de los gobernados; pero si con esto se quiere indicar simplemente una política *contra el gobierno*, que se considera inevitablemente como dominio, se evita, por un lado, la reflexión sobre el papel que juegan los gobernados en la institución y en el mantenimiento del gobierno actual (elecciones, consenso, falta de resistencia), y, por el otro, se escapa a la tarea de identificar otra manera de concebir el ordenamiento político.

En el marco que se está trazando, emerge una modalidad de pensar la unidad política diferente de la forma política moderna. La pluralidad, concebida como la base de la política en lugar de la figura del individuo, involucra la dimensión del acuerdo, que concierne a las reglas de justicia dentro de las cuales se da la vida civil de una realidad política determinada. Aquí no se da la función determinante de la decisión propia de la soberanía, en la forma del poder constituyente y en la de la producción representativa de la ley. Tal pluralidad, para permanecer incluso después del proceso constituyente y para no producir su propia desintegración, necesita una función de orientación y de coordinación —que también implica el mando político— reconocible en el *gobierno*. En este contexto, también debemos hablar de *decisión*, pero no se trata de una decisión soberana, sino más bien de una decisión condicionada por la pluralidad que, desde arriba, acuerda sobre las reglas y, desde abajo, controla e influye en las decisiones del gobierno.

En esta forma de pensar la política, asumen un significado más preciso otras categorías que hoy en día son utilizadas incorrectamente. En primer lugar, la categoría de *consenso*, usada erróneamente en relación con las elecciones que consisten, en realidad, en la expresión de una confianza previa en las decisiones que tomará el órgano representativo. Además, la categoría de *solidaridad*, que, más allá del significado meramente moral que tiene en el contexto actual, asume un significado *constitucional*, en el sentido etimológico del término, ya que, si los miembros plurales se reconocen a sí mismos en una realidad común, su interés y su mejor realización no son separables de los intereses de la totalidad de los miembros. Pero se vuelve particularmente relevante la categoría de *responsabilidad*, que difícilmente es concebible en la lógica de la *autorización* que caracteriza a la representación moderna, según la cual hay *autores* de acciones que no realizarán, y *actores* de acciones que deben atribuirse a otros. Aquí, en cambio, hay, en primer lugar, una responsabilidad de todos en relación con el *ethos* colectivo en el que se determina contingentemente la justicia en una sociedad. Existe, en

segundo lugar, la responsabilidad del órgano colegiado que determina las reglas fundamentales e instituye y controla a quienes gobiernan. Los que gobiernan son, a su vez, responsables de sus propias acciones, que no son imputables a otros, ni siquiera a un órgano legislativo frente al cual el gobierno se pone como mero *poder ejecutivo*. Finalmente, los gobernados son responsables, porque son activos políticamente e influyen en las decisiones del gobierno, a través de las múltiples formas de agregación en las que participan. Se entiende que siempre se trata de una responsabilidad parcial, que se sitúa dentro de una serie compleja de condiciones que no dependen totalmente de la propia iniciativa o voluntad, y que, por lo tanto, no implica la omnipotencia del sujeto que caracteriza a la democracia tal como es pensada en el horizonte de la soberanía.

Este marco, que puede ser descrito con el término *federalismo*, del cual se han mencionado algunas determinaciones categoriales surgidas de la reflexión sobre las aporías de los conceptos modernos, proporciona también pautas para pensar el orden constitucional de una manera diferente de la de las constituciones democráticas basadas en los principios de la soberanía del pueblo y de la representación.⁷³ El significado de la constitución, que tiene su génesis teórica en los conceptos modernos nacidos con el iusnaturalismo, se caracteriza por una racionalidad formal a través de la cual entendemos la legitimación del poder, y que pretende regular de manera unitaria todos los procesos, e implica el mito originario del poder constituyente del pueblo. De esta manera, la constitución no solo muestra algunas aporías estructurales, sino que también parece atravesada por una crisis histórica, tanto dentro de la realidad estatal como en el proceso de la integración europea. Ambos aspectos están estrechamente relacionados entre sí. Con respecto a los procesos actuales de *desconstitucionalización*,⁷⁴ aunque se subraya la diversidad radical de una constitución federal, no se trata tanto de dar lugar a una nueva forma que tenga su garantía en la precisión geométrica de la *teoría*,

73 A este propósito, véanse mis ensayos "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, y "Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione", en Giuseppe Duso y Antonino Scalone (ed.): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*. Monza, Polimetrica, 2010, pp. 73-118 (ambos están disponibles en la página www.ciripge.it).

74 Al respecto, son fundamentales los trabajos de Hasso Hofmann: *Vom Wesen der Verfassung*. Berlin, Humboldt-Universität, 2002, y "Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione", en Sandro Chignola y Giuseppe Duso (eds.): *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*, Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 227-237. Sobre el tema de la *desconstitucionalización*, relevante para repensar la democracia, ver Adone Brandalise. "Democrazia e deconstituzionalizzazione", *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 403-414. Sobre la decadencia de la constitución, en una dirección que considero cercana, ver el ensayo de Pierangelo Schiera presente en este número.

sino de pensar la constitución –hegelianamente– como algo vivo y en transformación. Para tal transformación continua, y con la conciencia de que tenemos que lidiar constantemente con la realidad concreta de los procesos, la forma federalista de pensar puede constituir una nueva modalidad de concebir la política y la democracia, que quizás permita tanto una mejor comprensión de la realidad en la que estamos –orientando la praxis política–, como una intervención para la transformación de las constituciones formales, con la conciencia del significado diferente que la constitución ha asumido.

Bibliografía

Agamben, Giorgio. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo.* Torino, Bollati Boringhieri, 2009.

Brandalise, Adone. “Democrazia e decostituzionalizzazione”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 403-414.

Cacciari, Massimo. *Il potere che frena. Saggio di teologia politica.* Milano, Adelphi, 2013.

Cacciari, Massimo y Tronti, Mario. *Teologia e politica al crocevia della storia.* Milano, Alboversorio, 2007.

Cappellini, Paolo. “Carl Schmitt Revisited. Ripensare il Concetto di ‘Grande Spazio’ (Großraum) in un Contesto Globale”, en Meccarelli, Massimo y Solla Sastre, María Julia (eds.): *Spatial and Temporal Dimensions for Legal History: Research Experiences and Itineraries.* Frankfurt am Main, Max-Planck-Institute for European Legal History, 2016, pp. 175-193

Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe. *Historia de los conceptos y filosofía política.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2009.

Dotti, Jorge. “La representación teológico-política en Carl Schmitt”, *Avatares filosóficos*, N° 1, 2014, pp. 25-54.

Duso, Giuseppe. *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica.* Roma-Bari, Laterza, 1999 (ahora disponible en www.ciripge.it).

— “L'Europa e la fine della sovranità”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 31, N° 1, 2002, pp. 109-139.

— “La constitution mixte et le principe du gouvernement: le cas Althusius”, en Gaille-Nikodimov, Marie (ed.): *Le gouvernement mixte, de l'idéal politique au monstre constitutionnel en Europe (XIII^e-XVII^e siècle).* Saint-Étienne, Presses Universitaires de Saint-Étienne, 2005, pp. 153-173.

— “La democrazia e il problema del governo”, *Filosofia politica*, Vol. 20, N° 3, 2006, pp. 367-390.

— “Oltre il nesso sovranità-rappresentanza: un federalismo senza Stato?”, en Bertolissi, Mario; Duso, Giuseppe y Scalone, Antonino (eds.): *Ripensare la costituzione. La questione della pluralità.* Monza, Polimetrica, 2008, pp. 183-210 (ahora disponible en www.ciripge.it).

— “Pensare il federalismo: tra categorie e costituzione”, en Duso, Giuseppe y Scalone, Antonino (ed.): *Come pensare il federalismo? Nuove categorie e trasformazioni costituzionali*. Monza, Polimettrica, 2010, pp. 73-118 (ahora disponible en www.cirlpge.it).

— *Libertà e costituzione in Hegel*. Milano, FrancoAngeli, 2013.

— “Teologia política-teología económica: come pensare la política?”, *Filosofia politica*, Vol. 27, N° 3, 2013, pp. 393-408.

— “Parti o partiti? Sul partito político nella democrazia rappresentativa”, *Filosofia politica*, Vol. 29, N° 1, 2015, pp. 11-38.

— “Buon governo e agire político dei governati: un nuovo modo di pensare la democrazia?”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, Vol. 45, N° 1, 2016, pp. 619-650.

— *La representación política. Génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires, UNSAM EDITA, 2016.

— “Storia concettuale e pensiero della contemporaneità. Per un dialogo”, *Filosofia politica*, Vol. 31, N°1, 2017, pp. 143-160.

Duso, Giuseppe (ed.). *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*. Venezia, Arsenale Cooperativa Editrice, 1981.

— *El contrato social en la filosofía política moderna*. Valencia, Leserwelt, 1998.

— *El poder. Para una historia de la filosofía política moderna*. México, Siglo XXI, 2005.

Esposito, Roberto. *Da fuori. Una filosofía per l'Europa*. Torino, Einaudi, 2016.

Galli, Carlo. “Carl Schmitt nella cultura italiana (1924-1978). Storia, bilancio, prospettive di una presenza problematica”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, Vol. 9, N° 1, 1979, pp. 81-160 (reeditado en *Storicamente* 6, 2006: <http://dx.doi.org/10.1473/stor86>).

— *Genealogia della politica*. Bologna, Il Mulino, 1996.

Grossi, Paolo. *L'invenzione del diritto*. Bari-Roma, Laterza, 2017.

Hofmann, Hasso. *Legittimità contro legalità. La filosofía política di Carl Schmitt*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1999.

— *Vom Wesen der Verfassung*. Berlin, Humboldt-Universität, 2002.

— “Riflessioni sull'origine, lo sviluppo e la crisi del concetto di Costituzione”, en Chignola, Sandro y Duso, Giuseppe (eds.): *Sui concetti politici e giuridici della costituzione dell'Europa*. Milano, FrancoAngeli, 2005, pp. 227-237.

Karsenti, Bruno. “Élection et jugement de tous”, en Duso, Giuseppe y Kervégan, Jean-François (eds.): *Crise de la démocratie et gouvernement de la vie*. Monza, Polimetrica, 2007 pp. 115-135 (ahora disponible en www.cirlpge.it).

Kervégan, Jean-François. *Que faire de Carl Schmitt?* Paris, Gallimard, 2011.

Miglio, Gianfranco. *Le regolarità della politica. Scritti scelti, raccolti e pubblicati dagli allievi*. Milano, Giuffrè, 1988.

Pernice, Ingolf. “Theorie und Praxis des Europäischen Verfassungsbundes”, en Callies, Christian (ed.): *Verfassungswandel im europäischen Staaten- und Verfassungsverbund. Beiträge der Ersten Göttinger Gespräche zum deutschen und europäischen Verfassungsrecht vom 15. bis 17. Juni 2006*. Tübingen, Mohr Siebeck, 2007, pp. 61-92.

Rosanvallon, Pierre. *Le bon gouvernement*. Paris, Seuil, 2015.

Scalone, Antonino. “La teoria schmittiana del grande spazio: una prospettiva post-statuale?”, *Scienza & Politica*, Vol. 24, N° 56, 2017, pp. 179-205.

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

Schmitt, Carl. *Politische Romantik*. München u. Leipzig, Duncker & Humblot, 1925.

— *Volksentscheid und Volksbegehren*. Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1927.

— *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*. Bologna, Il Mulino, 1972.

— *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin, Duncker & Humblot, [1^o ed.: 1923; 2^o ed.: 1926] 1977.

— *Dottrina della costituzione*. Milano, Giuffrè, 1984.

— *Positionen und Begriffe*. Berlin, Duncker & Humblot, 1988.

— *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello Jus publicum europaeum*. Milano, Adelphi, 1991.

— *Un giurista di fronte a sé stesso. Saggi e interviste*. Vicenza, Neri Pozza, 2012.

Staff, Ilse. *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt-Rezeption*. Baden-Baden, Nomos, 1991.

Tronti, Mario. *El enano y el autómeta. La teología como lengua de la política.* Buenos Aires, Prometeo, 2017.

