

Nadia Urbinati

LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Principios y genealogía

Traducción: Emilia Arpini

PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO

prometeo
libros

LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA
Principios y genealogía

Nadia Urbinati

Traducción de Emilia Arpini

LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA
Principios y genealogía

Urbinati, Nadia

La democracia representativa : principios y genealogía / Nadia Urbinati. -
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2017.
330 p. ; 23 x 16 cm.

Traducción de: Emilia Arpini.

ISBN 978-987-574-834-7

1. Filosofía Política Contemporánea. 2. Ciencia Política. I. Arpini, Emilia,
trad. II. Título.

CDD 320.01

Armado: Mabi Fraga

Corrección: Magalí C. Álvarez Howlin

© Nadia Urbinati, "Representative Democracy", The University of
Chicago Press, Chicago, 2006.

© De esta edición, Prometeo Libros, 2017

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadie.com

www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Prohibida su reproducción total o parcial

Derechos reservados

473

A mi madre

Atenas, a través de la representación, habría superado su propia democracia.

Paine, *The rights of man*

Si el pueblo y el parlamento no se entendieran más entre sí, la forma representativa de gobierno como un todo sería puesta en cuestión.

Herzl, *Le palais-bourbon*

Los ciudadanos todavía no han abrazado del todo la idea de que cualquier poder es malo si no se lo controla, mientras que cualquier poder es bueno en tanto sea percibido como una pacífica, clarividente y obstinada resistencia.

Alain, *Le citoyen contre les pouvoirs*

Contenidos

Agradecimientos.....	15
Introducción	17
UNO. Representación y democracia.....	37
La representación en la teoría democrática y en la historia	38
Tres teorías de la representación	41
Continuidad, ruptura y el poder negativo del pueblo	47
La discordia y el voto, o la presencia a través del discurso y las ideas.....	53
El partidismo como una manifestación activa de lo general	61
La equidad proporcional y la doble naturaleza de la igualdad.....	68
<i>Advocacy</i>	74
Representatividad.....	80
Repensando la soberanía popular	84
Dos. La soberanía no representativa de Rousseau.....	95
O delegados o representantes	97
La unidad soberana: ¿simbiótica o simbólica?.....	103
Dos modelos de unificación.....	106
La soberanía de la voluntad	110
Un modelo privado de delegación.....	114
El agente de viajes y una participación minimalista	116
Imaginación, discurso y engaño.....	119
El juicio deliberativo de unos pocos	124
Preguntando lo correcto	128
Paradojas del minimalismo	130
La reflexión y la regla de la inmediatez	133
El tiempo y espacio de la política y la paradoja de una libertad puntual	138

TRES. Voluntad y juicio: la revisión kantiana	147
Libertad desde la externalidad de la presencia.....	148
El trabajo subterráneo de la soberanía informal	153
Átomos individuales en un vacío participativo	158
El tenue poder del juicio	163
Ideología y facultad representativa de la imaginación.....	168
La ficción del <i>como si</i>	174
El género del juicio	178
Dependencia política	182
La opinión común y la revolución	188
CUATRO. Una nación de electores:	
el modelo de gobierno representativo de Sieyes	191
Todas las relaciones humanas son representativas.....	193
Interés y competencia como factores unificadores	195
Intercambio comercial versus trueque: la democracia es primitiva	197
La aceptación general del consentimiento electoral.....	200
La metamorfosis del ciudadano en elector	202
Libertad pasiva y activa.....	204
La soberanía simbólica de la nación	208
La competencia como categoría impolítica.....	212
CINCO. Thomas Paine y el perfeccionamiento de una democracia simple	221
La nación soberana y la amenaza del federalismo	221
El republicanismo democrático	227
La democracia superándose a sí misma	233
SEIS. La república de ciudadanos: la democracia indirecta de Condorcet	239
La <i>longue durée</i> del proyecto democrático en los tiempos de la representación	240
La innovación perpetua versus la política inmediata	245
La secularización de los orígenes: la democracia como un régimen-tiempo....	249
El despotismo indirecto.....	253
El silogismo del constitucionalismo democrático	256
La moderación democrática y el principio de la colegialidad	261

Democratizando a la deliberación	266
Multiplicando los momentos y lugares de la deliberación.....	271
Una iniciativa cooperativa	276
Las asambleas primarias y el terreno especial de la política.....	278
Soberanía de la vigilancia.....	285
Quebrando y restaurando la confianza.....	289
Conclusión: un extra de la política	297
Bibliografía	303

Agradecimientos

Este libro trata sobre la representación política como un modo que tiene la democracia para recrearse constantemente a sí misma y mejorar. Me he beneficiado de la oportunidad de presentar partes de este trabajo en conferencias y seminarios, y en particular, de la conferencia internacional “Repensando el estado y la soberanía popular”, organizada por Jean L. Cohen en la Universidad de Columbia en 2003; la Conferencia de Pensamiento Político llevada a cabo en el St. Catherine’s College, Oxford, en enero de 2004; las reuniones anuales de la American Political Science Association en 2002, 2004 y 2005; la reunión realizada en 2005 de la Midwestern Political Science Association; y por sobre todo, el Seminario de Pensamiento Político y Social de la Universidad de Columbia, el Coloquio sobre Teoría Política de Columbia, el Coloquio de Filosofía Política en la Universidad de Princeton, el Seminario de Teoría Política en la Universidad de New York, el Colloquio di Filosofia e Scienze Sociali en la Universidad de Milano-Bicocca, el Seminario Permanente di Teoria Politica en la Universidad de Pavia, y el Coloquio de Teoría Política de Harvard.

Me gustaría agradecer a los coordinadores y participantes de estas discusiones, especialmente a Marina Calloni, Ian Carter, Dario Castiglione, Simone Chambers, Jean L. Cohen, Joshua Cohen, Julian Franklin, Jeremy Jennings, David Johnston, Ira Katznelson, Stephen Macedo, Bernard Manin, Joseph McCormick, Russell Muirhead, Pasquale Pasquino, Philip Pettit, Andrew Rehfeld, Melvin Richter, Tracy Strong, Dana Villa, Jeremy Waldron y Robert Wokler. Amigos, colegas y estudiantes han leído partes de los manuscritos o discutido conmigo las cuestiones e ideas expresadas aquí, brindándome sugerencias esclarecedoras. Estoy en deuda con Andrew Arato, Seyla Benhabib, Jean L. Cohen, Jon Elster, John Ferejohn, Roberto Gargarella, Alex Gourevitch, Stephen Holmes, Andreas Kalyvas, George Kateb, Steven Lukes, Bernard Manin, Bajeera McCorkle, Fernanda Mazzanti Pepe, Reidar Maliks, Russell Muirhead, Pierre Rosanvallon, Giovanni Sartori, Quentin Skinner, Michel Troper, Salvatore Veca, Jeremy Waldron, Mark Warren, Linda Zerilli y Ian Zuckerman. Katherine Pettus me ayudó enormemente a mejorar el estilo de mi escritura.

Introducción

Aunque hoy caracterizamos como democráticos a los gobiernos contemporáneos de Occidente, sus instituciones fueron designadas para contener más que para promover a la democracia. Alexis de Tocqueville retrató esta paradoja con una precisión de cirujano cuando describió a América como una sociedad democrática con una política aristocrática (léase, “republicana”). Cuando Tocqueville llegó a los Estados Unidos, aproximadamente medio siglo después de su fundación, la duradera y mala reputación de la democracia todavía estaba intacta entre los líderes y pensadores políticos a ambos lados del Atlántico. Su corta pero memorable aparición en Atenas había conseguido atraer más enemigos y críticos que amigos. Atenas puede haber sido una democracia, pero los mejores teóricos políticos no fueron optimistas acerca de ésta, a la que desestimaban como “el gobierno de los pobres”.¹ Veinticinco siglos deberían pasar antes de que John Dewey apareciera como el primer teórico y filósofo consistente de la democracia.

Incluso en el siglo democrático por excelencia y, a pesar de la retórica contemporánea sobre la globalización de la democracia, muchas instituciones modernas (las representativas, en particular), son juzgadas desde la perspectiva de sus arquitectos en el siglo XVIII. Los axiomas que sostienen los autores de *El Federalista* y Emmanuel-Joseph Sieyès se mantienen como cánones, y el sufragio universal no ha alterado la naturaleza no-democrática de un sistema cuyos “acuerdos básicos se han mantenido igual”, habiendo emergido como un gobierno de notables elegidos por unos pocos y privilegiados votantes.² El gobierno de los modernos se mantiene, aparentemente, sin cambios. Su identidad ha sido congelada por las decisiones no-democráticas hechas por sus fundadores.

¹ Aristotle, *The Politics*, 101-2. Como las “clases más pobres” superaban en número a los ricos, la democracia era identificada con el gobierno de los pobres; cf. Ober, *Mass and Elite*, cap. 5.

² Manin, *The Principles of Representative Government*, 3; aunque el “pueblo” es, ciertamente, una entidad mucho más amplia hoy en día que en el siglo XVIII, “no ha habido cambios significativos en las instituciones que regulan la selección de representantes y la influencia de la voluntad popular en sus decisiones una vez electos” (236).

El nombre de Sieyès es escrito de tres maneras: Sieyes, Sieyès y Sieyès. He seguido la sugerencia de Pasquale Pasquino y elegí la ortografía sin acento (Pasquino, *Sieyès*, 197, n. 1 al prefacio).

Atenas, que era una democracia genuina, es la piedra de toque de nuestro pensamiento sobre la democracia (y del carácter no democrático del gobierno representativo). Nacida como un compromiso entre la “gente común”, recién empoderada, y los ya poderosos ricos (“un poderoso escudo alrededor de ambas partes”), tuvieron que pasar varias revoluciones para que se convirtiera en la regla de la mayoría (de los pobres, de los “comunes”). Democracia significaba que la pobreza no era algo de lo cual la gente debía avergonzarse, ni tampoco una razón para negar el acceso al poder.³ Atenas era una democracia genuina porque trató de romper la asociación entre el poder de los ricos y el poder político. Lo hizo sin imponer la igualdad económica, sin hacer que los iguales sean iguales, y sin tampoco violar la naturaleza voluntaria de la participación. Democracia significaba que todos y cada uno de los ciudadanos tenía la misma y significativa oportunidad de tomar parte en el proceso legislativo y de dirigirse a la asamblea. Los ciudadanos tenían tanto el derecho de participar (*isonomia*) como el de expresarse sobre los asuntos de importancia para el estado (*isgoria*). “En las oligarquías, sólo aquel quien manda (*hodonasteu n*) puede dirigirse al pueblo, mientras que en las democracias, cualquiera que así lo desee (*ho boulomenos*) puede hablar en el momento que le parezca correcto”⁴. La democracia ateniense demostró que la igualdad política se traduce en libertad, aunque no a expensas de la distinción individual y la competencia entre las habilidades e ideas políticas de los ciudadanos.

La democracia moderna no satisface los estándares de Atenas.⁵ La variedad de estratagemas para quitarle poder político a los pobres y aumentar el de los ricos apuntan hacia el hecho de que las democracias constitucionales de Occidente no poseen los recursos legales para bloquear las siempre cambiantes formas de influencia política creadas por las relaciones económicas y sociales. Aunque formalmente es más inclusiva que la democracia ateniense, la participación popular en las democracias contemporáneas no es más que episódica. Mientras que Atenas trató de disuadir el ausentismo de los ciudadanos, la mayoría de las democracias de hoy en día hacen que la participación sea costosa y dificultosa.⁶ Uno podría decir, legítimamente, que el sistema moderno es otra cosa (otro tipo de régimen) u otro tipo

³ De los Fragmentos de Solón, en Gagarin, *Early Greek Political Thought*, 26, y “Funeral Oration” de Pericles, en Thucydides, *The Peloponnesian War*, 145-47.

⁴ Ober, *Mass and Elite*, 109.

⁵ Estoy agradecida a George Kateb por incitarme a subrayar el bajo perfil democrático de nuestras democracias en comparación con la más “genuina” democracia que la humanidad haya experimentado.

⁶ Es más costosa y dificultosa más que nada para los pobres y los ciudadanos menos influyentes, tal como hemos aprendido de varios artículos que el *New York Times* ha dedicado a esta cuestión en ocasión de la última campaña presidencial; véase entre otros, los editoriales titulados “Barriers to Student Voting” (del 28 de septiembre de 2004) y “What Congress Should Do” (del 24 de octubre de 2004).

de democracia. Este pensamiento ha llevado a algunos teóricos a sostener que ni siquiera es una democracia, y que no debería ser llamado así.⁷ Si de verdad es una democracia, está fragmentada y sólo lo es aproximadamente, o de forma intermitente, cuando los ciudadanos votan, peticionan, demuestran que pueden hacer oír sus opiniones ignoradas, y forman parte de movimientos sociales y políticos.

Los teóricos políticos dan cuenta de esta anomalía cuando proponen pensar al gobierno democrático actual como una constitución mixta (una suerte de “máquina que combina partes democráticas y no democráticas”⁸) más que como una democracia *per se*. Esto se debe a que la democracia moderna califica como tal si los representantes electos dan a conocer sus procedimientos (ejercen el poder de modo transparente) y sujetan tales procedimientos a la discusión colectiva; la deliberación legislativa no necesita de la participación ciudadana. Hablando propiamente, la democracia moderna es un “gobierno de la discusión”, en donde el público se expresa y vota por representantes (raramente sobre temas), y ese es el único derecho formal al que los ciudadanos están siempre autorizados. Es paradójico llamarla democracia, ya que el único momento en el que los ciudadanos deciden directamente es cuando delegan el poder de legislar. Las elecciones significan que la soberanía popular aparece solamente “a intervalos fijos y excepcionales”, como si fuese un cometa; los ciudadanos la ejercen “solamente para entonces renunciar a la misma”⁹. Una institución que se compara a Jano, el dios bifronte, ya que las elecciones le dan a la representación una faceta democrática, pero a su vez, un giro aristocrático. Su función “no es la de hacer a la democracia más democrática, sino la de hacer a la democracia posible. Una vez que admitimos que necesitamos a las elecciones, minimizamos a la democracia al darnos cuenta que el sistema no puede ser operado por el *demos* mismo”¹⁰.

No estoy proponiendo rebajar el valor normativo de la participación directa en nombre de la viabilidad pragmática de la democracia electoral, ni tampoco sostengo que debemos resignarnos a aceptar lo dado. Mi intención es entender aquellas formas de presencia política *indirecta* que hacen que el gobierno contemporáneo sea democrático. La idea subversiva de Thomas Paine, –“de haber tenido Atenas

⁷ Dahl ha propuesto el término “poliarquía” en vez de democracia en su trabajo clásico de 1971, *Polyarchy*. Aunque trató de minimizar el carácter antipopular del gobierno moderno propuesto por Mosca, Michels y Schumpeter, Dahl retuvo su énfasis en los arreglos procedimentales e institucionales versus la participación. Cf. además Dahl, “Procedural Equality”, 97-133.

⁸ Manin, *The Principles of Representative Government*, 237.

⁹ Constant, “The Liberty of the Ancients”, 312.

¹⁰ Sartori, *Democratic Theory*, 108. La “paradoja” del gobierno democrático moderno es que la “representación política excluye a casi toda la nación de las instituciones que democráticamente la gobiernan” (Rehfeld, *The Concept of Constituency*, 5).

representación, habría superado a su propia democracia”¹¹ – será mi guía. Entonces, en vez de focalizarme en las instituciones atenienses, propongo comparar sus dos principios de igualdad política (*isonomia* e *isgoria*) con las instituciones de la democracia contemporánea y con la representación en particular, que es la más singular de todas las instituciones. De hecho, Tocqueville había identificado a la forma de gobierno americana como una democracia *debido a* su igualdad política, sin tener en cuenta si era representativa o directa.¹² Esta identificación es legítima porque admite el carácter deliberativo (discursivo e interpretativo, no solamente decisional) de la política democrática, que es común tanto a la antigua como a la moderna democracia. Desde esta perspectiva, la distinción entre política directa e indirecta permite abrir prometedores caminos de interpretación, en vez de crear obstáculos, ya que le da un marco a los espacios institucionales y socioculturales dentro de los cuales los componentes de la acción política adquieren forma –desde la opinión y la formación de la voluntad hasta la participación voluntaria en movimientos, la impugnación, votación y toma de decisiones. Poner el foco en la *presencia a través de las ideas y el discurso* revela que la participación y la representación no son formas alternativas de democracia sino formas relacionadas que constituyen el *continuum* del juicio y la acción política en las democracias modernas.

Aún así, solamente un pequeño grupo de teóricos asumen que la representación no es una alternativa sino, de hecho, un sostén de la participación democrática.¹³ La mayoría de los investigadores argumentan, en cambio, que la representación ha sido la invención más ingeniosa creada por los diseñadores de las constituciones en pos de neutralizar la participación política, haciendo que el pueblo sea una fuerza legitimadora en el mismo instante en el que renuncian a su poder de gobernar.¹⁴ Los escépticos tanto de la democracia “pura” como de la “representativa” concuerdan en que la democracia representativa es un oxímoron.

¹¹ Paine, *The Rights of Man*, 170; en la versión publicada en *Collected Writings*, la oración reza de la siguiente manera: “De haber tenido Atenas representación, habría sobrepasado a su propia democracia” (568).

¹² “En los Estados Unidos de hoy el principio de la soberanía popular ha sido adoptado en la práctica de todas las formas que la imaginación podría sugerir... A veces el cuerpo del pueblo hace las leyes, como en Atenas; a veces los diputados, elegidos por sufragio universal, lo representan y actúan en su nombre bajo su casi inmediata supervisión” (Tocqueville, *Democracy in America*, 60).

¹³ Véanse las notas 17 y 18 debajo, y, en adición, Lefort (*Democracy and Political Theory*, 16-17) y Ankersmit, quien sostuvo que debemos “desconfiar de todos los esfuerzos, tanto de la teoría política como en la práctica, que buscan deshacer esta duplicación [de democracia y representación] seduciéndonos con visiones engañosas de unidad y armonía [del cuerpo del pueblo]” (*Aesthetic Politics*, 347).

¹⁴ Barber, *Strong Democracy*, 145. “Los ‘representantes’ electos no representan a la ciudadanía en ningún sentido literal –como si la ciudadanía estuviese gobernando ‘a través de ellos’. Esto es un sinsentido. Ellos gobiernan y nosotros no. Pero debido a que en las sociedades democráticas modernas podemos privarlos fácilmente del poder –deponerlos, si se desca– cada ciertos intervalos, ellos tienen (al menos teóricamente) el incentivo de gobernar de una manera receptiva de nuestros intereses” (Hampton, “Contract and consent”, 391).

Este libro explora (y defiende) los argumentos de la minoría que cree que la democracia y la representación son complementarias, no opuestas. Sus argumentos subvierten ambas formas de escepticismo ya que niegan que la representación sea la segunda mejor opción, y aseveran que la representación está preparada para expandir la participación democrática porque, de hecho, es esencial para la democracia —en otras palabras, que la democracia representativa no es un oxímoron. Sheldon Wolin sugiere que la interpretación democrática de la representación es verdaderamente subversiva cuando identifica el trabajo de Paine, en vez del de los Federalistas, como el “momento teórico de rendición” de la democracia. Ciertamente, fue “cuando simpatizantes de la democracia” como Paine aceptaron a la representación *en el nombre* de la democracia, y no como la segunda mejor opción, que la democracia moderna pudo afirmarse a sí misma con un fundamento autónomo en relación tanto a la democracia antigua (directa) y al gobierno representativo moderno (no democrático).¹⁵

Mi objetivo es investigar las condiciones bajo las cuales la representación es democrática —esto es, un modo de participación política que puede activar una variedad de formas de vigilancia y control ciudadano. Argumento que la democracia representativa es una forma original de gobierno que no se identifica con la democracia electoral. Al final de esta introducción espero haber clarificado las razones por las cuales creo que éste es un objetivo oportuno y crucial para la política y también para la teoría política.

La teoría contemporánea de la democracia respalda la revisión que propongo. De hecho, actualmente la representación implica directamente a los investigadores de la democracia, debido al cambio de la perspectiva tradicional que se tenía de las instituciones representativas, la de los teóricos schumpeterianos y neo-schumpeterianos de la circulación de las elites y la democracia electoral en contra de los que proponen una democracia “participativa” o “fuerte”.¹⁶ La institución representativa es considerada como fuente de la “distinción moral” de la democracia moderna, e incluso el signo de su superioridad sobre la democracia directa.¹⁷ Aún más radical es el argumento de que en una democracia representativa, “lo opuesto a la representación no es la participación” sino la exclusión de la representación. En vez de ser enemiga de la participación, la “representación política es necesaria y deseable”, mientras que “elevar a la cima a la democracia directa”, como si fuese la única demo-

¹⁵ “El momento teórico de la rendición, cuando los simpatizantes de la democracia aceptan la insuficiencia de las concepciones clásicas y de la temprana modernidad sobre la misma, fue representado por Tom Paine, uno de sus más fervientes defensores” (Wolin, *Politics and Vision*, 599).

¹⁶ Para una defensa de la escuela realista, véase Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*.

¹⁷ Kateb, *The Inner Ocean*, 36-56.

cracia “real”, “es equivocado”.¹⁸ Por cierto, la presencia *directa* de todos los ciudadanos no impidió que la *ekklesia* ateniense fuese una asamblea en la cual la gran mayoría se abstenía de la participación *completamente activa*. Las reformas de Pericles y post-Pericles desalentaban la ausencia, no el silencio. A los ciudadanos varones adultos se les pagaba por asistir, pero no para hablar: “No había ley alguna que requiriese a alguien a aparecer en el rol de *hoboulomenos* [cualquiera que quisiese hablar], y los oradores no hallaban ninguna falta en el hecho de que la mayoría de los atenienses nunca se dirigieran a sus conciudadanos”¹⁹.

El *redescubrimiento* democrático de la representación es a la vez interesante y cautivador. Sin embargo, falta aún una defensa sistemática y completa del núcleo normativo que la hace democrática. Intento llenar esa laguna sosteniendo, primero, que el discurso público es una de las características que describen y dan valor a la política democrática, antigua y moderna, directa y representativa. La presencia a través de la voz, y con ello me refiero a la exposición pública de los juicios que realizan los ciudadanos, define el carácter indirecto de la política democrática, tanto como cuando los ciudadanos votan sobre leyes o cuando votan por representantes. Independientemente de la forma que adquiera el proceso de toma de decisiones, la voz supone dos tipos de actividades—las *positivas*, como la activación y la proposición, y las *negativas*, como la recepción y la vigilancia. Esta idea es esencial si se quiere comprender el rol del juicio y la naturaleza de la participación en la democracia representativa. El juicio no es una alternativa a la acción, tampoco es la evaluación post-acción hecha por aquellos que no actuaron, como si solamente algunos actuaran mientras los otros observaran pasivamente y, como mucho, consintieran o rechazaran.²⁰ Segundo, sostengo que lo indirecto (y la representación, que es la forma más importante que adquiere lo indirecto) juega un papel clave al darle forma al carácter discursivo y democrático de la política, y asiste a la participación en vez de obstruirla. Tercero, mantengo que la representación subraya la naturaleza de la política en cuanto al ejercicio de la capacidad de juicio y de idealización, un arte por medio del cual los individuos trascienden la inmediatez de su experiencia bio-

¹⁸ Véanse, respectivamente, Plotke “Representation Is Democracy”, 19, y Young, “Deferring Group Representation”, 352; Mansbridge, “Rethinking Representation”, 515.

¹⁹ Hansen, *Athenian Democracy*, 267-150; Aristotle, *The Constitution of Athens*, 41.3; Yunis, *Taming Democracy*, 43-46.

²⁰ Por esta razón, encuentro desconcertante que Ankersmit defienda el carácter democrático de la representación aplicando la idea de Maquiavelo del conflicto entre el *principe* y el *popolo* a la relación entre representantes y representados (*Political Representation*, 190). De este modo, la democracia representativa sería la arena de una contienda vertical, en realidad, una fractura entre dos grupos que son diferentes no sólo porque hacen cosas diferentes sino también porque se encuentran bajo una relación jerárquica. Como con los schumpeterianos, la elección sería un medio para designar líderes, no para seleccionar representantes.

gráfica y de sus intereses y pertenencias socio-culturales, para educarse y enriquecer su juicio político en base a sus opiniones y las de otros.²¹

En resumen, la representación política es mucho más que un sistema de división de trabajo y una institución estatal; conlleva un complejo proceso político que activa al “pueblo soberano” más allá de del acto formal de autorización electoral. La política representativa tiene el poder de unificar y conectar (a través de fricciones o concurrencias) las “unidades atómicas” “fluctuantes” de la sociedad civil, proyectando a los ciudadanos a una perspectiva orientada hacia el futuro.²² Tiene el poder de mantener al soberano en constante movimiento, por así decirlo, transformando su presencia, de un mecanismo formal de sanción a una intensa influencia política. Finalmente, confiere a la política una inevitable dimensión *ideológica*, en tanto que es capaz de instalar ideas en su seno, y así poder representar y formar las demandas y la identidad sociopolítica de los ciudadanos.

La representación es un proceso completo de filtrado, redefinición y mediación para la formación y expresión de la voluntad política. Modela el objeto, el estilo y los procedimientos de la competencia y la acción política. Ayuda a despersonalizar las demandas y las opiniones, lo que a su vez permite que los ciudadanos las relacionen y las asocien, sin borrar el espíritu partisano, esencial para la competencia política libre, y sin oscurecer la división mayoría/minoría. La sociedad democrática moderna se parece a una vasta y enmarañada ágora en donde, parafraseando a Immanuel Kant, ninguna acción o cuestión permanece sin ser oída, aislada de la mente o del juicio popular. La representación es intrínseca a este mundo de la atención y de lo indirecto. Nunca puede ser verdaderamente descriptiva y mimetizar las segmentaciones e identidades sociales, debido a su inevitable inclinación a trascender el “aquí” y “ahora” y proyectar, en vez de ello, la perspectiva del “sería” o “debería ser” que se traduce casi automáticamente en *advocacy*. La igualdad política—como condición de legitimidad, guía del juicio y promesa a ser realizada— es el punto de referencia en relación al cual el proceso político de la representación de-

²¹ “Las instituciones democráticas le dan un carácter atemporal a los conflictos políticos. Ofrecen un horizonte de largo plazo a los actores políticos; les permite pensar sobre el futuro en vez de estar preocupados exclusivamente sobre las consecuencias presentes” (Przeworski, *Democracy and the Market*, 19).

²² Hegel, *Philosophy of Rights*, 200-201 (§ 308). La definición de Hegel, sin embargo, se refiere a la representación corporativa, no a la representación (“democrática”) individual.

³ N. del T.: La expresión “advocacy” no tiene una correspondencia directa en español. Aunque en algunos trabajos ha sido traducida como “abogacía”, creemos que de esa manera se pierde el significado original en inglés que la autora utiliza. Con esta palabra no designa a la profesión sino a las dinámicas de apoyo público a una idea o acción. Por ello, a lo largo del texto, cuando sea utilizada, se mantendrá la expresión original entrecomillada. Para el caso de “advocate” como verbo sí es posible utilizar “abogar”, que en español admite un significado similar. En el caso de “advocate” como representante hemos decidido utilizar la palabra “vocero”, siempre y cuando se lo distinga de “portavoz” (como delegado).

mocrática define sus metas y su lenguaje, proyectándose y sujetándose a sí mismo al proceso crítico del juicio ciudadano.

En este libro discuto la representación en relación al concepto moderno de soberanía popular. De hecho, aunque Atenas es el punto clásico de comparación en nuestro pensamiento sobre la democracia, la idea de que la representación se opone a la democracia no se originó en una comparación con Atenas. Aunque enfatizaron el carácter moderno de su república representativa, los autores de *El Federalista* no reivindicaron la incompatibilidad de principios entre la democracia antigua y la representación. De hecho, hasta reconocieron que Atenas utilizaba la representación en algunas ramas del estado. Del mismo modo, el demócrata Paine respaldó su argumento en pos de la democracia en la continuidad entre la democracia antigua y moderna, y no en su incompatibilidad.²³ Entonces, ¿de dónde proviene la teoría de la incompatibilidad?

La teoría de la incompatibilidad (entre democracia y representación) es la hija adoptiva de la concepción moderna de soberanía. Sus coordenadas conceptuales se sitúan en el centro del constitucionalismo y la teoría del gobierno delineados por Montesquieu y Rousseau, los primeros teóricos que sostuvieron explícitamente (por diferentes razones) una tensión irresoluble entre democracia, soberanía y representación.²⁴ El primero de ellos combinó el auto-gobierno (soberanía) y el gobierno directo (democracia) en una formulación que se ha vuelto paradigmática: un gobierno es democrático si y sólo si “el pueblo como cuerpo detenta el poder soberano” y “solamente el pueblo... hace las leyes”. El segundo de ellos diferenció el fundamento político del estado de las varias formas de gobierno, y de esta manera, distinguió la soberanía de la democracia, utilizando la formulación de Montesquieu para definir el cuerpo político o la república.²⁵

Los dos teóricos abordaron los problemas de la identidad de la soberanía y el ejercicio del poder soberano de modo diferente y, aún así, llegaron sorprendente-

²³ Tal como veremos en el capítulo 22, la tesis de la *discontinuidad* - la idea de una ruptura entre los antiguos y los modernos en lo que respecta a la representación - ha sido principalmente desarrollada por los teóricos franceses, desde Montesquieu y Rousseau a Constant y Guizot. Los federalistas americanos tomaron una posición a mitad de camino -el *Federalista* 10 reconoce que los antiguos utilizaban la representación, aunque no en la rama legislativa y no como sustitución de la presencia del pueblo; mientras que Paine negó que los antiguos conocieran la representación como una institución política. Aún así, a pesar del siempre legítimo uso ideológico del pasado que hacen los actores políticos, desde una perspectiva histórica no es apropiado ubicar a la representación política en los tiempos precristianos o premedievales.

²⁴ Sin embargo, como explicaré en el capítulo 2, sobre esta cuestión Montesquieu y Rousseau se inspiraron, al menos, en Jean Bodin. La “doctrina de la ‘soberanía popular’ incorporada en nuestro concepto de democracia no es griega y quien la deriva directamente del *demos* no la ha comprendido”; proviene del latín *populis*; Sartori, *Theory of Democracy Revisited*, 22.

²⁵ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, bk. 2, cap. 2, Rousseau, *On the social Contract*, bk. 1, cap. 6.

mente a conclusiones similares. Montesquieu, el mentor del gobierno liberal representativo, distinguió a la representación de la democracia; Rousseau, el mentor de la legislación directa como principio de legitimidad política, distinguió la representación de la soberanía. Montesquieu sostuvo que un estado en donde el pueblo delegase su “derecho de soberanía” no podía ser democrático y debía ser clasificado como una forma de gobierno mixto, para ser exactos, una aristocracia electiva. Rousseau vio desde el principio a tal estado como no-político e ilegítimo, ya que el pueblo perdía su libertad política junto con el poder de votar directamente la legislación: a menos que todos los ciudadanos fueran legisladores, no podría existir la ciudadanía como tal. En ambos casos, la democracia y la soberanía excluían la representación. Estos son los supuestos teóricos que subyacen a los argumentos de los académicos contemporáneos que describen al gobierno representativo como no democrático y a la representación como el segundo mejor recurso.

La incompatibilidad entre representación y democracia tradicionalmente ha sido definida desde la perspectiva de que la democracia es *inmediata*, una perspectiva que a priori excluye las formas indirectas de acción política porque está arraigada en una concepción voluntarista y decisionista de la soberanía. De allí la conclusión de que, a pesar de que la representación puede facilitar la toma de decisiones políticas en estados grandes, no es democrática porque desplaza a la voluntad soberana, que no puede ser representada, y también porque hace que el pueblo se active políticamente solamente el mismo día que se hace a sí mismo esclavo, tal como Rousseau nos cuenta en *El Contrato Social*.

Atenas no es la fuente de la doctrina de la incompatibilidad. Los defensores y los críticos de la incompatibilidad entre representación y democracia presumen a la soberanía directa y la soberanía como voluntad cuando retratan al gobierno representativo como una violación de la autonomía política.²⁶ Desde esta perspectiva, la afirmación de que la representación no necesariamente pone fin a la presencia del pueblo parece, como mínimo, contraintuitiva, y es predecible y predeterminada la conclusión de que la representación quebranta la democracia. También es predecible la conclusión de que, a pesar de la evolución democrática de los siglos diecinueve y veinte, una “democracia representada”, aunque técnicamente factible, es un oxímoron, mientras que la democracia directa, aunque es el estándar, es im-

²⁶ Un caso ejemplar es el de Cornelius Castoriadis, quien argumentó en contra de la política representativa en nombre del modelo ateniense de democracia, pero enmarcó su argumento en el lenguaje de la soberanía moderna: “Democracia es la soberanía del *demos*, del pueblo, y ser soberano es serlo durante las veinticuatro horas del día. La democracia excluye cualquier delegación de poderes; es el poder directo de los hombres y las mujeres sobre todos los aspectos de su vida y organización social” (Castoriadis, *Philosophy, Politics, Autonomy*, 204).

practicable. Estoy desafiando esta idea de la democracia compartida por los escépticos tanto de la democracia “pura” y como de la “representativa”.

El gobierno de los modernos no se define por la elección per se, sino por la relación entre participación y representación (sociedad y estado) instituida por las elecciones. Esta relación es permeable a las transformaciones de la sociedad y, por ende, a la soberanía. Además, como Rousseau lo entendió, la soberanía directa no implica renunciar a las elecciones ni tampoco, a la inversa, restaurar el sorteo, aquel sistema de selección que desde el diálogo constitucional en las *Historias* de Heródoto ha sido identificado con la democracia. El factor crucial de la representación es la relación entre el interior de las instituciones del estado y el exterior creado por las elecciones.

Los estudios contemporáneos de la representación están caracterizados por tres enfoques distintos. Por un lado, se investigó la cuestión de la representación como parte del análisis más amplio de las políticas de la identidad, los derechos colectivos y el multiculturalismo. La representación en este caso es una subcategoría que forma parte de las teorías de la justicia, y es analizada con la intención de resolver los déficits de representatividad en nuestras democracias pluralistas avanzadas, asociados al hecho visible de que algunos sectores de la ciudadanía se encuentran subrepresentados o proporcionalmente menos representados que otros. De allí surge el desafiante debate acerca de la oportunidad igualitaria de representación, la representación equitativa, y la búsqueda de sistemas electorales que puedan hacer a la representación más capaz de expresar las identidades y demandas de los representados.²⁷

Por otro lado se analizaron los orígenes, funciones y transformaciones semánticas y políticas de la representación en clave del efecto que tiene su relación con el estado constitucional moderno y con la constitución democrática en particular.²⁸ Mientras que el primer enfoque es esencialmente evaluativo, este es fundamentalmente analítico y cognitivo. Su objetivo es lograr una definición sistemática que nos permita entender qué es lo que la representación realmente es y hace en relación a la democracia y a la norma de autonomía política o libertad. Su punto de partida básico y obvio es la ambigüedad de la democracia representativa, vaga en el sentido que H.L. Hart definió a una definición ambigua: “una definición que nos dice que algo es un miembro de una familia no puede ser de ayuda si tenemos solamente una vaga o confusa idea del carácter de tal familia”²⁹.

²⁷ Me estoy refiriendo en particular a los trabajos de Lani Guinier, Will Kymlicka, Anne Phillips, Melissa Williams e Iris Marion Young.

²⁸ Kans Kelsen, Carl J. Friedrich, Hanna F. Pitkin, Jane J. Mansbridge, Norberto Bobbio y Giovanni Sartori son sólo algunos de los académicos que han hecho una contribución sustancial a nuestro entendimiento de la representación en general, así también como a su relación con la democracia en particular.

²⁹ Hart, *The Concept of Law*, xiii.

El tercer enfoque aborda la representación desde adentro, para entender de qué manera moldea a la formación del consenso, a la deliberación política y a la toma de decisiones—en una palabra, cómo se relaciona con las prácticas participativas en general. Un debate sumamente rico acerca de la democracia deliberativa ha estimulado esta línea de investigación e inspirado a la mía propia.³⁰ Creo que la indagación sobre la relación entre representación y democracia, esto es, la sociedad democrática en sus múltiples formas de presencia e influencia asociativa, es la clave de la cuestión de la justicia en la representación, *en tanto* es un asunto de justicia democrática (entendida como *política*) o de igualdad política.

Los principios del gobierno representativo de Bernard Manin y *El concepto de representación* de Hanna Fenichel Pitkin son los puntos principales de referencia en relación a los cuales estructuro mi argumento. El análisis de Manin trata de combinar los dos enfoques contemporáneos de la democracia—el schumpeteriano o elitista y el deliberativo— para argumentar que el gobierno representativo es una forma única de gobierno. Su singularidad, sin embargo, deriva de la elección, no de la representación. La representación no juega un papel sustancial en el trabajo de Manin, cuyo objetivo principal es probar que este sistema no es identificable con la democracia. Mientras que la democracia ejerce la rotación, el gobierno representativo ejerce la elección, un mecanismo de selección que es inherentemente aristocrático porque discrimina y excluye. Sin embargo, puede efectivizarse a través de medios democráticos, como el sufragio universal y la discusión pública de ideas, dos condiciones necesarias para los candidatos que compiten con promesas, y para que los elegidos sean responsables por sus hechos en relación a lo que han prometido. Para aclarar su idea, Manin interpreta que el uso de las elecciones en el gobierno representativo constitucional fue deliberadamente impulsado como una alternativa a la democracia por sus fundadores en América y Francia.

Manin concluye plegando a la representación dentro de la autorización electoral, a la cual ve como el resultado de una relación de individuo a individuo, en la cual el elector evalúa la habilidad y las cualidades del candidato (o de los candidatos) en relación a las suyas propias y a las del resto de los candidatos. El proceso político consiste en un juego psicosocial de comparación entre individuos—del candidato (o los candidatos) por el elector (o los electores)—sin que se necesiten instituciones intermediarias. (Para Manin los partidos tienen un carácter accesorio y temporal)—en cualquier caso, no son esenciales para el gobierno representativo.

³⁰ Las referencias son, por supuesto (aunque no exclusivamente) a los trabajos de Jürgen Habermas y de Jon Elster, quienes han estudiado directamente, en mayor o menor medida, las formas y mecanismos de deliberación en la escena representativa, y a Iris Young, quien más claramente ha relacionado la representación con el discurso democrático.

Retomando el espíritu de Montesquieu, sostiene que la naturaleza aristocrática de las elecciones se debe a que son una manera de elegir a alguien por sus características reales o atribuidas; mientras que el carácter democrático de las mismas está basado en la suposición de que los muchos son mejores que los pocos para reconocer a los individuos competentes, pero peores que éstos para actuar competentemente.³¹

La imagen de la representación como una relación de individuo a individuo es el mayor obstáculo de la reconciliación de la representación con la democracia. Esta es la perspectiva que lleva a Manin a concluir que el sufragio electoral no ha producido cambios en la práctica e institución de la representación, que es sustancialmente la misma hoy en día que cuando había solamente pocos ciudadanos con derecho a votar. Según esta descripción, la representación democrática es invariablemente una forma electiva de oligarquía o aristocracia.

En su influyente *El concepto de la representación*, Pitkin abre la puerta al camino que estoy tomando aquí. Ella comienza su estudio sobre la representación reconociendo que “a lo largo de gran parte de su historia, tanto el concepto como la práctica de la representación ha tenido poco que ver con la democracia o la libertad”.³² Su objetivo es poner en cuestión esta visión e iluminar las características particulares de la representación política en la democracia constitucional. Sin embargo, en el curso de su investigación, Pitkin se focaliza esencialmente en el análisis semántico y conceptual de la categoría de representación. En lo que respecta a la representación política—el tema del último capítulo de su libro—se aproxima a ésta como una forma de agencia política pero no indaga en su relación con la soberanía y la democracia o el tipo de participación política que la representación provoca en una sociedad democrática. Pitkin une el análisis conceptual y el semántico y brinda a esta combinación un giro normativo, pero su examen de las instituciones deliberativas y su relación con la sociedad es periférico.³³ A este respecto, el libro de Manin es un bienvenido complemento porque redirecciona nuestra atención al trabajo deliberativo del gobierno moderno.

Me gustaría reunir el aspecto normativo (lo que la representación política supuestamente debería ser) con el de las instituciones del gobierno democrático (lo que la representación produce o hace). Sostengo primero que la democracia re-

³¹ Manin, *The Principles of Representative Government*, cap. 4; la visión del gobierno representativo como “un régime aristocratique” que “a donc pour but une sélection” ha sido elocuentemente conceptualizada por Carré de Malberg (*Contribution*, 2:208).

³² Pitkin, *The Concept of Representation*, 2.

³³ Así es también como ella interpreta su libro: “Mi propio estudio de la representación fue... conceptual y teórico... [en este artículo] quiero hablar sobre la relación entre la representación y la democracia, un tema no abordado en mis trabajos anteriores debido a que en aquellos tiempos tomaba esa relación como dada y no la problematizaba” (Pitkin, “Representation and Democracy”, 336).

presentativa no es ni un oxímoron ni una alternativa pragmática a algo que nosotros, ciudadanos modernos, no podemos tener más, a saber, la democracia directa, y segundo, que está intrínseca y necesariamente entrelazada con la participación y la expresión informal de la “voluntad popular”. Mientras que los teóricos de la democracia electoral subsumen a la democracia en el derecho a votar por los representantes, propongo que ensanchemos el significado de representación y lo veamos como un proceso político y un componente esencial de la democracia. Es importante pensar detenidamente en los aspectos democráticos de la acción y práctica política que la representación pone en movimiento, tanto para completar nuestro entendimiento conceptual como para aprehender la condición normativa y los principios del gobierno representativo. Finalmente, como sostuvo Pitkin, es primordial que entendamos que el gobierno es representativo “no a través de la demostración de su control sobre los sujetos sino al revés, demostrando que los sujetos tienen control sobre lo que éste hace”³⁴.

Tomo las palabras de Pitkin como introducción preliminar al capítulo 1, cuyo objetivo es presentar las pautas normativas de una teoría democrática del gobierno representativo, que los capítulos siguientes buscan dilucidar. El argumento principal del primer capítulo es que la representación democrática supone una revisión de las nociones de representación y soberanía. Sobre la primera de ellas, realizo tres aserciones: que la representación pertenece a la historia y a la práctica de la democratización; que diferentes teorías de la representación son posibles en función de la relación entre estado y sociedad; y que la teoría política de la representación es consistente con una relación democrática entre estado y sociedad. Con respecto a la segunda, mantengo que la representación desafía a la idea de soberanía entendida como voluntad irrepresentable, incorporando el juicio a la política del soberano; esta revisión es visible a través de la representatividad y la *advocacy*, las dos características básicas de la representación democrática. Estas son las pautas normativas de la democracia representativa como estrategia articulada de formación de la ley y como vigilancia y revocación, y de la representación democrática como un camino intermedio entre la delegación incondicional y el rechazo a toda delegación, o entre la autorización electoral de una aristocracia y la democracia directa.

El capítulo 2 discute las objeciones a la representación, en las que la teoría del gobierno representativo ha confiado tradicionalmente. Me detengo aquí para analizar críticamente las concepciones de soberanía y representación de Rousseau. Rousseau le negaba un rol político a la representación y la restringía rigurosamente a una relación privada de delegación. El punto es que un soberano decisionis-

³⁴ Pitkin, *The Concept of Representation*, 232.

ta no es necesariamente democrático; y la presencia no mediada del pueblo en la asamblea no necesariamente prefigura una verdadera polis participativa. En el capítulo 3, relaciono los argumentos de Rousseau en contra de la representación con el estudio de la soberanía de la voluntad que hace Immanuel Kant. Kant fue el primer teórico que postuló como norma a la política indirecta en vez de simplemente como un recurso, y que capturó el potencial extraordinario causado por el juicio, un componente esencial de la libertad política.

En el resto del libro explico cómo la soberanía de la voluntad y su revisión por medio del juicio puede mejorar ciertos resultados una vez que entramos en el ámbito del gobierno representativo. En el capítulo 4, examino críticamente los principios fundamentales de la democracia electoral tal como fueron formulados por Sieyes, el teórico y líder político que llevó la perspectiva de Rousseau al contexto representativo. Desde un punto de vista teórico, la metamorfosis del ciudadano en elector corresponde a la puesta en práctica del poder del soberano-pueblo en soberano-nación representado en la asamblea legislativa.

El esquema constitucional escrito por el Marqués de Condorcet en 1792 me permite discutir una alternativa importante a ambos modelos de soberanía absoluta—directa y electoral—y la visión minimalista de la participación política que éstos implican. Así, en el capítulo 5 clarifico las diferencias entre el gobierno representativo y la democracia representativa, tal como Thomas Paine las concibió por primera vez en el transcurso de su debate con Sieyes en 1791, y en el capítulo 6 analizo la primera propuesta completa de representación democrática como una norma del buen gobierno. El objetivo del plan constitucional de Condorcet fue regular la creación de la autoridad “desde abajo” a través de una relación flexible y permanente entre la participación y la representación. Su objetivo era, por un lado, prevenir el “despotismo” de la asamblea representativa, y por otro, prevenir la fluctuación aleatoria del pueblo entre un estado de apatía despolitizada y un estado de movilización extralegal.

Rousseau, Kant, Sieyes, Paine y Condorcet fueron casi contemporáneos entre sí y entablaron un diálogo cuasidirecto. Más aún, la soberanía no representable de Rousseau fue el punto de referencia en relación al cual Sieyes y Condorcet desarrollaron sus diseños constitucionales y representativos, entre 1789 y los comienzos del Terror. Las diferencias entre los órdenes políticos que ellos idearon prueban que existieron intentos importantes de crear, y no solamente de teorizar, un sistema de gobierno dentro del cual el momento electoral y agregativo no era un sustituto de la democracia ni un sinónimo de democracia representativa. Es más, ellos ejemplifican las ramificaciones internas que tiene el modelo representativo: una rama no democrática y otra democrática.

Para fortalecer mi argumento sobre la representación democrática persigo una estrategia genealógica. De hecho, si Manin tiene razón en que “el gobierno representativo sigue siendo lo que fue desde su fundación” en el siglo dieciocho, entonces, desafiar sus principios implica que regresemos a su misma fundación, para testear la idea de que el gobierno representativo tuvo una historia simple y lineal. A pesar de su éxito, la imagen electoralista de la democracia representativa no agota el significado de la representación y la democracia, y la posibilidad de un enfoque diferente y de soluciones institucionales diferentes. El gobierno representativo está lejos de ser una categoría homogénea, y puede ser descripto como una familia compleja y plural cuya ala democrática no es propiedad exclusiva de aquellos que argumentaron a favor de la participación y en contra de la representación. La visión y el proyecto de Condorcet tuvieron la intención de servir como pautas para la implementación democrática de procedimientos representativos y deliberativos. Éstos apoyan mi argumento de que, a pesar de la uniformidad sustancial del paradigma del gobierno representativo durante los últimos dos siglos, el espacio dualista (ciudadanos/instituciones representativas) creado por las elecciones no siempre ha sido visto como una solución ideal –y de ninguna manera cuando el demos devino democrático en su composición.

Las preguntas acerca de la identidad del gobierno representativo son normativas y evaluativas, no meramente descriptivas o nominalistas. Son preguntas normativas porque el modo en el que enmarcamos las respuestas indica qué es lo que les pedimos a nuestras instituciones políticas, cómo juzgamos su función y su consistencia con los valores y principios democráticos. Después de todo, cuando expresamos nuestro descontento con el modo en el que somos representados, implícitamente estamos aludiendo a un ideal de representación democrática. ¿Cómo podríamos realizar nuestras críticas si no?

Esta pregunta me permite clarificar las razones por las cuales el tema de la representación democrática es también relevante a la teoría política. Innegablemente, si respaldamos a la democracia como norma de legitimidad del gobierno y a la representación como su negación necesaria, nos quedamos con poco para decir sobre nuestros regímenes políticos, a excepción de que constituyen una burla a la norma. Es una paradoja que, desde que nuestra condición es un hecho con el que esta “ciencia” nos confronta, estamos destinados a aceptarla negando el status honorable de lo político. Si nuestros estados son simple y necesariamente aristocracias u oligarquías electivas, la teoría política se encuentra entre la espada y la pared. Puede rendirse ante el conductismo positivista y la ciencia de los sondeos de opinión pública, o convertirse en un lamento desesperanzado de nuestra condición política. Los primeros hacen que las visiones críticas sean literalmente inconcebibles.

bles; los segundos nos privan de la visión crítica de cualquier sustancia ya que no hay nada que criticar en un mundo congénitamente falto de política. Un realismo no normativizado se convertiría, invariablemente, en la única dimensión teórica de nuestro discurso político.

No obstante reivindicar una objetividad desencantada, el paradigma electoral refleja una actitud política que no es neutral ni se encuentra libre de toda ideología. Sugiere, bastante explícitamente, lo que los ciudadanos y lo que la teoría política deben hacer o deben abstenerse de hacer, porque tácitamente asume que los ciudadanos no deberían juzgar a las instituciones representativas desde la perspectiva de las premisas normativas de la democracia, ya que éstas son, en el mejor de los casos, ideales sin conexión con la realidad, y en el peor de los casos, discursos ideológicos desplegados estratégicamente, y porque asume que la teoría política no debería ir más allá de un entendimiento analítico del modo en que los mecanismos institucionales y electorales funcionan, para evitar deslizarse en la ideología. ¿Cómo podríamos demandar que nuestros gobiernos actúen de un modo para el cual no están diseñados?

Si es cierto que la evolución democrática mantuvo inalteradas a las instituciones centrales del gobierno representativo, entonces es inútil hablar de una “crisis de representación política”. Es tan inútil como considerar a la representación como una traición a las promesas democráticas, o incluso expresar insatisfacción con el modo en que nuestros gobiernos nos representan porque esto implicaría que tenemos un ideal de representación que es democrático por razones que exceden el consentimiento electoral. Además, como nos dice la teoría, el sistema representativo no puede hacer promesas democráticas más allá del sufragio universal. Así, si el gobierno de los modernos es democrático o no depende de cómo las elites son seleccionadas y cómo se forman las características que las hacen ser seleccionadas. La medida en que la representación es democrática depende de si esas características están asociadas con cualidades innatas o si pueden ser adquiridas *de jure* por todos. La clásica formulación de Schumpeter todavía parece ser el mejor retrato de nuestro sistema de gobierno: lo que hace democráticos a los gobiernos es la posibilidad y el derecho igualitarios que los ciudadanos tienen de elegir y de ser elegidos, de desestimar y de ser desestimados.³⁵

³⁵ Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 284-8. Medearis ha escrito recientemente sobre la existencia de dos visiones opuestas de la democracia en el trabajo de Schumpeter (Joseph Schumpeter's Two Theories of Democracy) y sostuvo que aunque convencionalmente asociamos el nombre de Schumpeter a una concepción conservadora y elitista de la democracia, Schumpeter “tenía” no sólo una sino dos visiones de la democracia, una de las cuales era radical o “transformacional”. Pienso que esta interpretación es, de alguna manera, engañosa, porque sugiere que Schumpeter también *sostenía* una concepción radical

Las elecciones simultáneamente separan y unen a los ciudadanos y al gobierno. Crean una grieta entre el estado y la sociedad, y al mismo tiempo, les permiten comunicarse, e incluso entrar en conflicto uno con el otro, pero nunca entremezclarse. Las elecciones pueden ser vistas desde diferentes ángulos políticos, al ser la única ubicación institucional de la voluntad popular y el punto de contacto entre el parlamento y lo extraparlamentario. Pueden ser usadas para recrear el cuerpo del soberano al nivel simbólico e institucional, de este modo sofocando los conflictos políticos y sociales y restaurando periódicamente el equilibrio entre legitimidad y legalidad. Pueden también servir como una tregua provisoria entre los poderes institucionales y el soberano, manteniendo vivo al conflicto sin crear nunca un equilibrio estable entre los dos. O, como lo muestra la historia de los partidos socialistas en Europa, pueden servir como un sustituto para la revolución, una batalla legalizada que des-radicaliza las demandas sociales y realiza la función cívica de educar como ciudadanos a los previamente excluidos, haciendo que se identifiquen con la nación.

Sea cual sea el rol que las elecciones han jugado en la teoría y en la práctica, la movilización popular siempre ha sido, y todavía es, dependiente de la existencia de circunstancias políticas excepcionales; no es una precondition del procedimiento electoral, cuyo fin real es hacer que la participación popular directa no sea esencial para el desempeño de las instituciones deliberativas. El poder disuasivo de las elecciones yace en su habilidad para estimular la decisión en aquellos que pueden ser responsabilizados: los representantes, no el pueblo. Las elecciones hacen de la apatía, no de la agencia, la cualidad principal de la soberanía popular. Como una estrategia de control *post facto*, hacen que la participación ciudadana en el período entre elecciones sea superflua, y en este sentido, hacen de la democracia un accesorio del gobierno representativo. Los políticos ya están suficientemente constreñidos por su preocupación por los sondeos.³⁶ Su carácter ambiguo explica por qué las elecciones hacen que el gobierno representativo esté dispuesto a la democratización pero no sea nunca verdaderamente democrático.

de la democracia. Schumpeter no tenía una visión radical de la democracia (el paradigma de Rousseau); más bien, él la asumía como la norma de la democracia para justificar su propia teoría de la democracia, entendida como una competencia electoral para la selección de la elite política. Hizo más o menos lo que Pareto y Michels habían hecho antes de él: respaldó una visión superlativa de la democracia sólo para enfatizar que la democracia es o pura utopía o una ficción ideológica creada por la clase gobernante. Schumpeter, Pareto y Michels hicieron que la cultura política radical de sus tiempos (y el partido socialista que la apoyó) tengan un rol conservador. Adoptaron, por así decirlo, una estrategia de guerrilla y pelearon contra sus principales adversarios con sus mismas armas. Esto los hizo, sin dudas, diferentes de los conservadores tradicionales de su época, y tan radicales como sus antagonistas ideológicos.

³⁶ Dunn presenta un incómodo análisis de los límites inevitables de la *accountability* en las democracias representativas contemporáneas, en "Situating Democratic Political Accountability", 329-44.

El dilema permanece. Si las elecciones por sí mismas califican a la democracia representativa como tal, entonces es difícil encontrar buenos argumentos en contra de los críticos de la democracia contemporánea que, desde la izquierda y la derecha, se presentan de tanto en tanto para desenmascarar el rol del pueblo como un “mero mito”. Sería igualmente difícil concebir criterios para detectar e impedir la degeneración oligárquica y las prácticas corruptas de las instituciones representativas. La misma propuesta de extender el significado de la deliberación democrática para incluir el carácter discursivo informal de una esfera pública pluralista de asociaciones, movimientos políticos y opiniones corre el riesgo de parecer una renovación ideológica, funcional a las nuevas estrategias comunicativas de selección de elites. Ciertamente, es un hecho que sólo los electos tienen el poder de deliberar y de tomar decisiones, a diferencia de los ciudadanos, cuya libertad para discutir y criticar propuestas y políticas no asegura que sus opiniones vayan a afectar la escena legislativa. Más aún, dada la presunta naturaleza no-democrática del gobierno representativo, el intento de recurrir al modelo de gobierno mixto para sostener que (contrariamente a sus críticos) el gobierno representativo tiene una dimensión democrática parece estar destinado al fracaso. Por cierto, contrariamente al clásico gobierno mixto, en donde el pueblo tenía, después de todo, una influencia directa aunque limitada en la deliberación política, un gobierno que depende solamente de la participación electoral se parece a una oligarquía electiva en vez de una mixtura de democracia y aristocracia.

No obstante el hecho de que la historia institucional del gobierno representativo se parezca a una historia que no ha cambiado sustancialmente desde el siglo dieciocho, la adopción del sufragio universal ha producido cambios radicales que no pueden ser apreciados a menos que revisemos toda la vida política generada por el proceso representativo.³⁷ La sociedad democrática revela los límites de una concepción de la representación como relación de individuo a individuo, entre el candidato y los electores, sellada por las elecciones. Como los líderes y las instituciones son más susceptibles a las influencias sociales organizadas que a la influencia de individuos dispersos, el dualismo entre las instituciones representativas y la sociedad a duras penas sirve a su rol previsto.³⁸ Por ello es oportuno y constructivo

³⁷ De ahí que Dahl ha argumentado recientemente que, “Aunque algunos de los Framers [N. de T.: los redactores de la constitución americana] se inclinaban más por la idea de una república aristocrática que la de una república democrática, pronto descubrieron que por debajo del liderazgo de James Madison, entre otros, los americanos rápidamente emprenderían la creación de una república más democrática” (How Democratic Is the American Constitution? 5-6).

³⁸ Gargarella ha señalado este problema de un modo convincente, y ha relacionado la crisis de la representación política con la definición e implementación canónica del gobierno representativo (“Full Representation”, 260-80).

acercarse al tema de la representación política desde la perspectiva de la democracia, más que ser una traición de aquella.

Una teoría democrática de la representación nos compele a ir más allá de la serie discontinua e intermitente de instantes electorales (el soberano como la *voluntad* autorizadora) e investigar el *continuum* de la influencia y el poder creado y recreado por el *juicio* político y el modo en que este poder diversificado se relaciona con las instituciones representativas.³⁹ A pesar de ser cierto que la voluntad no puede ser representada, también es cierto que el juicio, que es una facultad esencial en un orden político basado en opiniones, en la regla de la mayoría y en la política indirecta, *puede* ser representado. Acercarse a la representación y a la participación desde la perspectiva del juicio en vez de la de la voluntad nos hace apreciar completamente el valor de lo indirecto en la política democrática. Lo indirecto (y el discurso como su forma más elevada) crea un espacio para la deliberación estimulando la distinción entre “deliberación” y “votación”. Una forma deliberativa de la política favorece a la representación, mientras que fomenta una relación entre la asamblea y los ciudadanos que permite al demos reflexionar sobre sí mismo y juzgar sus leyes, instituciones y líderes. En pocas palabras, la representación puede estimular a la participación política en tanto que su carácter deliberativo y referente al juicio expande a la política más allá de los estrechos límites de la decisión y el voto. Puede ser un mecanismo de auto-creación y perfeccionamiento de la democracia.

³⁹ Dahl insinuó esta ampliación de la concepción de la democracia ya en 1971, aunque la distinción entre el nivel ideal (democracia) y el nivel real (poliarquía) sobre la que se basó implicó concebir la participación y la competencia política como auxiliares del “cambio en la composición del liderazgo político, particularmente entre aquellos que obtuvieron su puesto a través de las elecciones” (*Polyarchy*, 20-21).

UNO

Representación y democracia

Por ser tanto un aspecto del comportamiento electoral y un mecanismo para determinar la responsividad del gobierno frente al público, la representación ha adquirido el status de institución democrática en la ciencia política. Ello, a pesar del hecho de que la representación política no está asociada exclusivamente a la democracia (precede a los modernos estados democráticos y existe en estados que no son democráticos); de hecho, su relación con la democracia está sujeta a debate de forma permanente. La imagen se vuelve aún más complicada cuando nos movemos de la práctica política y el análisis de sondeos a la teoría política.

Lo indirecto en la política nunca ha disfrutado de mucha aceptación en la teoría democrática. El gobierno directo ha sido generalmente visto como un paradigma, porque implica la fusión entre el “hablar” y el “hacer” en la acción política y la participación completa de todos los ciudadanos en el proceso de toma de decisiones.¹ En lugar de dar nombre a un orden político, “hoy, en la política, la democracia es el *nombre* de lo que no podemos tener –pero no podemos dejar de querer”². El “descubrimiento” moderno de la representación no ha desafiado seriamente a este paradigma. Los demócratas de la participación menosprecian a la representación porque ésta justifica una relación vertical entre los ciudadanos y el estado y promueve una ciudadanía pasiva y una aristocracia electa.³ Los teóricos de la democracia procedimental le dan a la representación una simple justificación instrumental y la ven como una “ficción” útil que aplica la división del trabajo a las funciones gubernamentales.⁴

¹ Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy*, 279-81. Sin embargo, Mansbridge no niega que aunque la democracia directa permita más participación y control que la democracia indirecta, es ilógico pensar que protege a todos los intereses de la misma manera. “La pequeña escala incrementa el poder promedio del individuo dentro de su propio grupo, pero también reduce el poder del grupo con respecto al resto del mundo. El análisis directo de los resultados sugiere que los intereses de los pobres son mejor protegidos en la gran escala.”

² Dunn, *Western Political Theory*, 28. Sobre las nociones de los modernos con respecto a la perfección de los antiguos, véase White, *Individual and Conflict in Greek Ethics*.

³ “La representación es incompatible con la libertad porque delega y por consiguiente aliena a la voluntad política, al costo del genuino auto-gobierno y la autonomía” (Barber, *Strong Democracy*, 145)

⁴ Kelsen, *General Theory of Law and State*, 289.

Los teóricos de la democracia le dan a la representación una fría recepción porque se refiere a procesos políticos que son internos al estado, en vez de a una forma de participación democrática. Ciertamente, sus credenciales democráticas provienen de la elección en *tiempo1* y *tiempo2*, eventos que nos cuentan el comienzo y el término de la representación, no su periodo de vigencia. Por ello, los teóricos políticos enfatizan la naturaleza no-democrática de la representación, a pesar del exitoso desempeño de la democracia representativa. “La teoría democrática tiene poco que ganar si toma el lenguaje de la representación, puesto que todo lo necesario para la teoría probablemente será puesto en términos de (a) legisladores (o tomadores de decisiones) que están (b) legitimados o autorizados para sancionar políticas públicas y que están (c) sujetos al control público en elecciones libres”⁵. En otras palabras, la principal preocupación de los teóricos de la democracia debería ser la “oportunidad” dada a los ciudadanos para “practicar la democracia directa” en un sistema representativo, en vez de la representación en sí misma.⁶ Según Jane Mansbridge, para abordar con éxito el problema de las normas apropiadas en un sistema representativo, lo primero que hay que hacer es “asumir” que la representación es, y está normativamente planificada para ser, algo más que un sustituto defectuoso de la democracia directa.⁷ La consecuencia es que los teóricos intuitivamente asumen a la norma democrática como el gobierno directo de los ciudadanos, en vez de la representación, pese a la consolidación de las instituciones representativas y la confiabilidad de los sondeos de comportamiento electoral.⁸ Parece no haber manera de hacer de la representación aquello que no puede ser: un sustituto válido de la democracia directa.

La representación en la teoría democrática y en la historia

A pesar de que los teóricos encuentran problemas para cuadrar el círculo entre lo ideal (la presencia directa) y lo real (la acción indirecta) en la democracia, significativos ejemplos históricos invalidan el argumento de la representación como un “sustituto defectuoso”. Citaré dos casos en los cuales la democratización tomó el

⁵ Mayo, *An Introduction to Democratic Theory*, 103.

⁶ Pennock, Introduction to *Nomos* XXV, 5.

⁷ Mansbridge, “Rethinking Representation”, 515.

⁸ Por supuesto, el argumento de la representación por conveniencia puede servir a la causa de la soberanía del parlamento, y en efecto lo hizo, porque la idea de que el pueblo es capaz de actuar por sí mismo puede ayudar “a mantener la autoridad de los pocos”, al sugerir un parecido entre el pueblo directamente en *asamblea* y el pueblo simbólicamente en *asamblea* a través de sus representantes (Morgan, *Inventing the People*, 209.11).

camino de la representación, uno atañe a la sociedad civil, el otro a las instituciones del estado. El primer ejemplo, los movimientos sociales que se expandieron por Europa durante los tardíos años sesenta, es relativamente reciente. Aunque generalmente son asociados con el impulso a las asambleas y a las demandas en favor de democracia directa, la representación definió el objetivo democrático de aquellos movimientos sociales, que en gran parte comenzaron por denunciar tanto la falta o el vaciamiento de derechos de representación en los lugares de trabajo, la universidad y las escuelas secundarias. Sobre todo en Italia, en donde las huelgas fabriles fueron el resultado del desmantelamiento, a mediados de los años cincuenta, de las estructuras representativas de los trabajadores, una decisión de las gerencias de las empresas cuyo objetivo era ganar un control total sobre la organización del proceso productivo (criterios de planificación horaria, de contratación y despido, salariales, de beneficios y sobre política medioambiental). Cuando comenzaron las huelgas, en otoño de 1969, las relaciones industriales en Italia eran despóticas, en el sentido clásico de la palabra, y se asemejaban a los estados absolutistas de Europa antes de las revoluciones parlamentarias.⁹ Esto hizo que la demanda de los trabajadores en favor de la inclusión en el sistema fabril de representación haya sido fundacional, y no simplemente instrumental. Implica una transformación radical en la manera en que los objetivos colectivos se convierten en cuestiones de interés común y en cómo el pueblo desea ser reconocido dentro del marco de las relaciones de poder existentes.¹⁰

El caso italiano evoca la manera en la que los protagonistas de la primera revolución constitucional entendieron la lucha por la representación política. Demandar que el poder legislativo sea transferido del rey hacia un parlamento electo, y además, que los escaños en la Cámara de los Comunes sean asignados en proporción a la población de los condados de Inglaterra, asciende a un reclamo por soberanía popular. Los *Levellers* anticiparon las implicancias democráticas que tenían sus exigencias representativas cuando sostuvieron que el problema central de la soberanía popular (a la cual identificaron antes de que cualquier doctrina de la soberanía popular fuese formulada) era el de marcar los límites a un gobierno que derivaba su autoridad del pueblo en sí mismo, quien, por esta razón, reivindicaba el derecho a te-

⁹ Lumley, *States of Emergency*, 1-32. No es una coincidencia que los dos resultados de la movilización fueran el *Statuto dei Lavoratori* (Estatuto de los Trabajadores), una serie de normas que instituían cuerpos de delegados electos al interior de cada fábrica y regulaban las relaciones industriales y laborales, y el *Decreto delegati* (Decreto de delegación), que instituía cuerpos de delegados elegidos regularmente por los estudiantes, padres y profesores en cada escuela secundaria pública (y por los estudiantes y profesores en cada universidad).

¹⁰ Pizzorno, "Le due logiche dell'azione di classe", 13.

nervoz a través de la libre expresión y el voto.¹¹ La designación de representantes en elecciones recurrentes era el requisito básico de la soberanía o de la libertad del pueblo. “Si por lo tanto los caballeros, ciudadanos y burgueses enviados por el pueblo de Inglaterra a servir en el parlamento tienen poder, éste debe ser más perfecto y completo en aquellos que los enviaron. Pero (como fue probado en la última sección) las proclamaciones y otras cuestiones de importancia para el placer del rey, no son leyes para nosotros”¹². Algernon Sidney discutía con Robert Filmer, cuya defensa de la soberanía absoluta de la monarquía estaba basada en la idea de que el parlamento debía ser consultivo, no representativo, conectando de esta manera la representación con una redefinición popular (democrática) de la soberanía.

Como muestra el minucioso análisis de Mark A. Kishlansky sobre el nacimiento del proceso electoral en la Inglaterra del siglo diecinueve, había una conexión cronológica y funcional entre la adopción del método electoral para designar a los legisladores, la transformación de los elegidos de delegados a representantes políticos, y la emergencia de formas ideológicas de agrupamiento.¹³ Aunque las elecciones han sido consideradas como una institución aristocrática desde los tiempos antiguos, en los estados modernos el proceso electoral estimuló dos movimientos que devinieron cruciales para el nacimiento de la democracia. Por un lado, desencadenó la separación entre política y sociedad, o mejor dicho, una transición desde relaciones *simbióticas* entre los delegados y sus comunidades hacia formas de unificación que eran completamente *simbólicas* o *construidas políticamente*. Por el otro, la disociación de los candidatos de su clase social puso en un primer plano al rol del discurso y las ideas en la política y, finalmente, a la función unificadora de la representación. Un proceso similar tuvo lugar en Francia en la revolución de 1789. Aquí también las elecciones le dieron nacimiento a clivajes completamente nuevos e identificaciones hechas de acuerdo a criterios ideológicos, por medio de la deliberación y asociaciones voluntarias entre votantes legalmente iguales. Clubes y agregaciones políticas rebasaron al país entero, vinculando a personas que vivían lejos y separando a las vecindades.¹⁴

¹¹ Morgan, *Inventing the People*, 67-11. Haciendo un comentario sobre la revolución inglesa como una revolución electoral, Philip Pettit ha sostenido que la “democratización electoral no es sólo un avance sobre el gobierno dictatorial o colonial, sino que es en sí misma suficiente para asegurar que el gobierno sea un amigo de la libertad con respecto a los electores” (“Republican Freedom and Contestatory Democratization”, 174).

¹² Sidney, *Discourses Concerning Government*, 563-64. “Los demócratas desafiaron al doble supuesto medieval de que Dios asignaba a cada hombre su puesto, por nacimiento, en una jerarquía sagrada, y que el reino era toda la superficie geográfica, por lo que sus asuntos concernían solamente al rey y a la aristocracia terrateniente” (Pitkin, “Representation and Democracy”, 338).

¹³ Kishlansky, *Parliamentary Selection*, 12-21.

¹⁴ Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, 33-47.

Claramente, la representación activa un tipo de unificación política que no puede ser ni definida en términos de un acuerdo contractual entre electores y electos, ni reducida a un sistema de competencia para seleccionar a aquellos que pronunciarán el interés general de todos, tal como lo pensaron los artífices del gobierno representativo en el siglo dieciocho. Un representante político es único no porque sustituya al soberano en la promulgación de leyes, sino precisamente porque no es el sustituto de un soberano ausente (la parte que reemplaza al todo) ya que necesita constantemente recrearse y relacionarse dinámicamente con la sociedad para promulgar las leyes.¹⁵ Esto muestra que es incompleta la visión de las elecciones como un mecanismo de selección de liderazgos políticos, aunque las elecciones sí produzcan una clase política e inicien una división de trabajo dentro del cuerpo político. Las elecciones siempre han contribuido a formular la dirección política del país, un proceso que los ciudadanos activan y sostienen a través de múltiples formas de presencia política, no sólo como electores ni sólo a través de la movilización permanente.¹⁶ A partir de esta base, es correcto decir que la democratización y el proceso representativo comparten una genealogía.¹⁷

Tres teorías de la representación

El análisis de Kishlansky sobre el caso inglés sugiere que las elecciones y la representación deben ser analizadas en clave de la *relación* entre el estado (el gobierno) y la sociedad civil. Aunque la estructura electoral de la representación, a pesar de la extensión del sufragio, no ha cambiado demasiado en dos siglos, los teóricos no deberían pasar por alto los cambios cruciales que han generado las transformaciones democráticas en el funcionamiento y en el significado de la representación.¹⁸ La emergencia del “pueblo” (los ciudadanos) como agente políticamente activo no simplemente renovó a las viejas categorías e instituciones. En el momento en que las elecciones se convirtieron en un requerimiento indispensable y formal de la le-

¹⁵ Por consiguiente, Ackerman ha sostenido que “todo está perdido si somos capturados por esta sinécdoque naïf” (o la figura retórica del discurso en donde la parte reemplaza al todo). “Si tomásemos erróneamente al Congreso por el Pueblo en Asamblea, y le diéramos un poder supremo, actuaría de una manera en la que escondería su retórica populista”-esto es, como un déspota electivo (*We the People*, 181).

¹⁶ El estudio de Morgan sobre Inglaterra y América predemocráticas muestra cómo las elecciones fueron capaces de energizar la vida política implicando a personas que no estaban incluidas en el demos, como las mujeres (*Inventing the People*, 189-97).

¹⁷ “Fue la disposición de la elite a competir entre sí lo que creó las condiciones para la expansión de la participación política” en el siglo diecisiete, “que hizo necesario tanto el sistema de partidos” en el siglo dieciocho y “las reformas en el sufragio” en el siglo diecinueve y veinte (Kishlansky, *Parliamentary Selection*, 21).

¹⁸ Para un análisis de caso sobre los cambios estructurales que ocurrieron a lo largo de la democratización del sistema electoral (extensión del derecho al sufragio y voto secreto), véase Dahl, *Who Governs?* 1-50.

gitudinal política, el estado y la sociedad no pudieron en adelante ser separados, y el trazado de las fronteras que separan —y conectan— sus esferas de acción se convirtió en una cuestión sujeta a la negociación y el reajuste continuo. La representación refleja esta tensión. Puede decirse que refleja no simplemente ideas y opiniones, sino ideas y opiniones sobre las visiones que tienen los ciudadanos acerca de la relación entre sociedad y estado. Cualquier demanda que los ciudadanos llevan a la arena política y quieren que se convierta en un asunto a ser representado es, invariablemente, un reflejo de la lucha para re-trazar los límites entre las condiciones sociales y la legislación.

Son tres las teorías de la representación que pueden surgir cuando miramos como el gobierno representativo ha operado a través de sus doscientos años de historia, desde el temprano parlamentarismo liberal hasta su crisis y, finalmente, su transformación democrática tras la segunda guerra mundial.¹⁹ Alternativamente, podemos decir que la representación ha sido interpretada a partir de tres perspectivas: jurídica, institucional y política, que presuponen concepciones específicas de la soberanía y la política y, en consecuencia, relaciones específicas entre el estado y la sociedad.²⁰ Las tres también pueden ser utilizadas para definir a la democracia (directa, electoral y representativa, respectivamente). Sin embargo, solamente la última hace de la representación una institución que es consecuente con una sociedad democrática y pluralista.

Estas tres concepciones son reconocibles en los escritos de los autores que escogí analizar (desde luego, Rousseau, Sieyès y Condorcet). Debo advertir que pertenecen a un tiempo en el que el gobierno representativo todavía no se había convertido en objeto de una ciencia y práctica política sofisticada, y la sociedad e instituciones del estado no habían atravesado una transformación democrática. Incluso a pesar de su impoluta franqueza, o tal vez a causa de ella, sus conceptualizaciones nos permiten fácilmente desagregar el complejo fenómeno de la representación a lo largo de las líneas de identidad del demos y las formas de presencia política del mismo.

Las teorías jurídicas e institucionales están estrechamente interconectadas. Ambas están basadas en la analogía del Estado-Persona y en una concepción voluntarista de la soberanía, y poseen un lenguaje formalista. La teoría jurídica es la más antigua y requiere más atención, porque ha sentado las bases de la teoría institucional, a la cual concibió. Es anterior a las concepciones modernas de soberanía estatal y

¹⁹“Los conceptos de la representación ... existieron mucho antes del siglo dieciocho, pero el modelo de gobierno representativo para el estado, no”. (Dahl, *Polyarchy*, 169).

²⁰Me hallo en deuda con el excelente ensayo de Fioravanti, “Dottrina dello Stato-Persona”, 45-185; pero véase también Jaume, *Hobbes et l'État*, 68-133.

de designación electoral de legisladores. Se denomina jurídica porque entiende a la representación como un contrato privado de comisión (por el cual “una persona o personas, que deben poseer el derecho a llevar a cabo una acción” conceden la “licencia para llevar a cabo tal acción”)²¹. La delegación con instrucciones vinculantes y la alienación con confianza ilimitada han sido tradicionalmente los dos polos extremos de este modelo, el primero encarnado por Rousseau y el último por Hobbes (aunque él no teorizó una representación “fideicomisaria”) [*a representative trusteeship*] y, además, Sieyès y Burke (aunque este último no fundamentó a la representación sobre una base contractual)²². Independientemente de cuál de los dos polos enfatiza, el modelo jurídico configura la relación entre representantes y representados en los términos de una lógica individualista y no-política, en tanto que asume que los electores dictaminan su juicio basándose en las cualidades personales de los candidatos, más que en sus ideas y proyectos políticos. Según este enfoque, la representación no es y nunca puede ser un proceso, tampoco puede ser una cuestión política (por ejemplo, una reivindicación por representatividad o representación equitativa), para empezar, por la simple razón de que, en palabras de Pitkin, la representación sería “por definición” cualquier acción realizada de forma posterior a una autorización correcta y dentro de sus límites.²³ Como Anthony Downs ha admitido francamente al comentar los efectos de la aplicación del modelo de representación privado (contractual) a la democracia que él respaldaba, “para los representantes no hay nada que representar”²⁴.

²¹ Skinner, “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, 185; pero véase también Runciman, *Pluralism and the Personality of the State*. La teoría jurídica fue consistente con la función consultiva de los delegados en el parlamento pre-electoral y devino relevante para las funciones administrativas modernas (por ejemplo, comunidades locales y corporaciones); Clarke, *Medieval Representation*, 283-88.

²² Aunque el modelo moderno de autorización tuvo a Hobbes como su primer teórico, sería incorrecto clasificar a la concepción de Hobbes como gobierno representativo porque una vez autorizado, su soberano puede hacer lo que desee. Como Hobbes no previó la existencia de elecciones luego del primer acto de autorización, la obligación del soberano de actuar por el bienestar de los sujetos se halla completamente a discreción suya. Uno puede objetar que el interés -el interés del gobernante en preservar su poder- puede, no obstante, jugar el rol de una fuerza normativa de obligación y de encontrarse con el interés de la sociedad por la paz y la estabilidad. Aunque ésta no es una relación de representación política, la cual requiere una asociación directa con elecciones periódicas y regulares, precisamente porque no descansa en el juicio discrecional del gobernante. Cf. Tuck, *Hobbes*, 70; Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition*, 117-25; Jaume, *Hobbes et l'État*, 114-15; Skinner, “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, 185-86.

²³ Pitkin sostuvo que esta teoría hace que la representación se parezca a una “caja negra”, algo que no puede ser ni entendido ni definido. “No puede haber tal cosa como representar bien o mal... No hay tal cosa como la actividad de representar o los deberes de un representante” (*The Concept of Representation*, 39). John Locke no es la excepción, ya que aunque los dos contratos que teorizó le permitieron al individuo retener su poder básico de juicio, las elecciones (el segundo contrato) eran esencial y solamente un medio de creación institucional, no de representación del pueblo.

²⁴ Downs, *An Economic Theory of Democracy*, 89. Pero véanse, adicionalmente, las cuatro razones de Manin

La teoría jurídica de la representación agrupa los asuntos del poder estatal y de la legitimidad dentro de la lógica de la *presencia/ausencia* (del soberano) y desconecta a la representación de la *advocacy* y la representatividad, manifestaciones políticas que emergen de su relación inevitable con la sociedad y con la actividad política de los ciudadanos, como explicaré en este capítulo. Con Hobbes, su primer interprete moderno, este enfoque se convirtió en una tecnología de construcción institucional enormemente influyente para los teóricos del gobierno representativo (en particular, Sieyes) y para sus críticos. Por ejemplo, durante la crisis del parlamentarismo, al comienzo del siglo veinte, Carl Schmitt revivió la función constructivista de la representación concebida por Hobbes y Sieyes y la utilizó para *hacer al ausente presente*, o para reconstruir la unidad orgánica del *volk* por sobre (y en contra) del pluralismo de intereses sociales y a través de la personificación del soberano (en el líder o *fürher*). Su objetivo era un estado fuertemente unificado, más de lo que era posible a través del compromiso parlamentario entre intereses o el “gobierno por medio de la discusión”.²⁵ En su radicalidad, el caso de Schmitt es un ejemplo útil de la incompatibilidad entre la representación como una técnica para alcanzar la unidad (mística) de la comunidad y la representación política.

La teoría jurídica de la representación allanó el camino a una justificación funcionalista de los derechos políticos y la representación, la ciudadanía, y los procedimientos de toma de decisiones. Su racionalidad se convirtió en la columna vertebral del gobierno representativo liberal, y, más tarde, de la democracia electoral. Está basada en un claro dualismo entre el estado y la sociedad, transforma la representación en una institución rigurosamente estadocéntrica cuya relación con la sociedad queda a criterio del representante (fideicomisario) [*trustee*]; y restringe la participación popular a un procedimiento mínimo (la elección como designación de la magistratura).

por las que asignar posiciones a través de las elecciones tiene efectos inherentemente discriminatorios, antidemocráticos y, más aún, difícilmente representativas (*The Principles of Representative Government*, 139).

²⁵ El origen de la idea de representación como una unidad simbólica fue la bula papal *Unam Sanctam* del Papa Bonifacio VIII (1302). El *corpus mysticum Christi* era la Iglesia unida espiritualmente por Cristo a través de su vicario, el Papa, quien condujo la Iglesia visible de los creyentes (Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, 167-79). Con respecto a la secularización schmittiana de la unidad mística en la unidad del Estado bajo la persona del Líder (*fürher*), véanse su *Political Romanticism*, en donde discute la asunción que hace el Romanticismo del punto de vista medieval, de que “simplemente no es posible distinguir entre el rey, el estado o los seres queridos” (126), y su *Verfassungslehre*, en donde discute a la representación como la forma “más alta, más desarrollada y más intensa” de unificación del pueblo en contra de la visión liberal que consideraba a la representación como un medio para resolver conflictos a través del compromiso (Kennedy, *Constitutional Failure*, 64-81). Para una síntesis completa de estas revisiones tardías de la teoría jurídica de la representación, véase Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation*, 54-89.

En suma, la perspectiva estadocéntrica que las teorías jurídicas e institucionales dan a entender prefigura dos escenarios posibles. Por un lado, como Rousseau argumentó, la representación no tiene lugar en el discurso de la legitimidad política, por la obvia razón que significa transferir el poder que autoriza el uso de la fuerza (el poder soberano) desde la mancomunidad como un todo hacia su(s) parte(s). Por el otro lado, como Sieyès sostuvo, la representación puede ser una estrategia de construcción institucional bajo la condición de que los sujetos tengan solamente la tarea de seleccionar a los legisladores. En este caso también, la soberanía es esencialmente voluntarista, voluntad concebida de forma estrecha (electoral) con el resultado (e intento consciente) de que la nación soberana hable solamente a través de la voz de los elegidos. Por ello, la soberanía parlamentaria puede ser vista como una transmutación electoral de la doctrina de Rousseau de la voluntad general, aunque, paradójicamente, una vez que se transfiere a la Nación representada, esa voluntad se convierte en una estrategia para “bloquear el camino hacia la democracia”²⁶.

Ambas teorías de la representación, la jurídica y la institucional, asumen que el estado (y la representación como su mecanismo productivo y reproductivo) debe trascender a la sociedad para asegurar el estado de derecho; y que las personas deben esconder sus identidades sociales concretas, para hacer de los funcionarios agentes imparciales de decisión. Como veremos en el capítulo 4, la identidad jurídica del elector/autorizador es vacía, abstracta y anónima, su función consiste en “designar” políticos profesionales que toman las decisiones a las cuales los electores voluntariamente se someten. Por consiguiente, “lo que encontramos en el así llamado sistema representativo es que no es un sistema de *representación* del pueblo y de la voluntad de la nación sino un sistema de *organización* del pueblo y la voluntad de la nación”²⁷. El supuesto subyacente de la separación entre “el hombre” y “el ciudadano”, que Karl Marx, como es bien sabido, denunció por su extrema hipocresía, era que la esfera política debía ser independiente de la esfera social (y en particular, de los intereses económicos y las creencias religiosas) para lograr la igualdad legal y la organización impersonal del estado. Esta es la premisa axiológica común a ambas teorías de la representación y el resultado lógico del enfoque constructivista de la soberanía.²⁸ Éstas emergieron y tomaron forma antes de la transformación

²⁶ De la Bigne de Villeneuve, *Traité générale de l'État*, 2:32.

²⁷ Carré de Malberg, *Contribution*, 2:231.

²⁸ En este caso, la representación pierde todo su carácter político y pasa a identificarse con el acto de institución de la función de un órgano; la separación entre el cargo y el actor o la formación del estado en el sentido weberiano califica a esta concepción como una teoría del funcionariado. En opinión de Carré de Malberg, la mejor ilustración de la doctrina orgánica del estado prefigurada por la teoría institucional de la representación ha sido propuesta por Emanuele Orlando, “Studi giuridici sul governo parlamentare”, 521-86.

democrática de la sociedad y el estado y permanecieron, en esencia, impermeables a la misma.

La tercera teoría rompe con estos dos modelos. Crea una nueva categoría general, en tanto considera a la representación de forma dinámica en vez de estática: la representación no está pensada para hacer visible a una entidad preexistente —ej.: la unidad del estado, del pueblo o de la nación. Esta teoría reivindica la especificidad de la representación política en relación a todas las otras formas de mandato y, en particular, al esquema privado o contractual de autorización. La representación no solamente concierne a los agentes o instituciones gubernamentales, sino que designa a un tipo de proceso político que se estructura en una circularidad entre instituciones y sociedad, y no está confinado a la deliberación y decisión en la asamblea. “Por consiguiente, la tarea de los representantes populares es coordinar y criticar. La unidad necesaria no se deriva lógicamente de la unidad del representante, como Hobbes lo hubiese pensado, sino que debe ser constantemente creada y recreada a través de un proceso político de dinámica actividad”²⁹. Su gradual consolidación durante el siglo veinte, junto con la adopción del sufragio universal (aunque una formulación previa puede hallarse en los argumentos de John Stuart Mill sobre la representación proporcional), refleja la transformación democrática tanto del estado como de la sociedad, y el crecimiento del complejo mundo de la opinión pública y la vida asociativa, que le da al juicio político un peso que nunca tuvo antes. Retrato por Carl J. Friedrich en un capítulo que constituye una pieza maestra de la claridad, le debemos su reformulación democrática a Hanna Pitkin: “la representación significa aquí actuar en interés de los representados, de una manera responsiva hacia ellos”³⁰.

La concepción política de la representación reivindica que en un gobierno que deriva su legitimidad de elecciones libres y regulares, la activación de una corriente comunicativa entre la sociedad civil y la sociedad política es no sólo inevitable, sino esencial y constitutiva. Invirtiendo la máxima sostenida por las dos teorías previas, reivindica que la generalidad de la ley y los estándares de imparcialidad que implica la ciudadanía no deben ni necesitan ser alcanzados a expensas de la visibilidad política del “hombre” (léase identidad “social”, como algo distinto y opuesto a la identidad “política”³¹). Las múltiples fuentes de información y las varias formas de comu-

²⁹ Friedrich, *Constitutional Government and Democracy*, 273. véase también, Böckenförde, *State, Society and Liberty*, caps. 6-7.

³⁰ Pitkin, *The Concept of Representation*, 209; Friedrich, *Man and His Government*, cap. 17.

³¹ El desacuerdo entre los académicos y las diferencias entre los teóricos liberales y democráticos de la representación deriva de la inevitable relación entre la sociedad y el estado. Por ejemplo, Sartori define como “sociológica” (como opuesta a política) al tipo de representación que estoy describiendo, porque según él.

nicación e influencia que los ciudadanos activan a través de los medios, movimientos sociales y partidos políticos establecen el tono de la representación en una sociedad democrática *haciendo político a lo social*. Son componentes constitutivos y no accesorios de la representación. La voluntad y el juicio, la presencia física inmediata (el derecho al voto), y una presencia mediada e idealizada (el derecho a la libre expresión y a la libre asociación) están inextricablemente entrelazados en una sociedad que es, en sí misma, una refutación viva del dualismo entre la política de la presencia y la política de las ideas, ya que toda presencia es un artefacto de discurso.

El objetivo de este libro es dilucidar la concepción política de la representación. Es una *revisión democrática* de la teoría de la soberanía popular de Rousseau. Esto no es paradójico. Como veremos, la revisión democrática del decisionismo colectivo y absoluto de Rousseau inicia el momento en el que el juicio (deliberación) desafía al monopolio de la voluntad en la definición y práctica de la libertad política. La llamo una “revisión” de la soberanía popular en vez de una demolición, porque sostengo que la representación no borra el centro de gravedad de la sociedad democrática (el pueblo). La representación política desdeña que tal centro sean los electores, en vez de los ciudadanos, que el acto de autorización sea más importante que el proceso de autorización. Marca el fin de la política del sí/no y el comienzo de la política como una arena abierta y común de opiniones discutibles y decisiones que se pueden revisar. Amplifica el significado de la presencia en sí, porque hace de la voz su manifestación más activa y consonante, y del *juicio* sobre las leyes justas e injustas su contenido. Podría decirse que la representación política provoca la diseminación de la presencia del soberano al convertirla en un trabajo continuo y regulado de reconstrucción de la legitimidad.³²

Continuidad, ruptura y el poder negativo del pueblo

Cuando el liberalismo constitucional se instauró como proyecto de construcción del estado en el siglo dieciocho, los líderes y teóricos políticos pensaban que el

cualquier preocupación sobre los grados de representación selecciona la *similitud* con las identidades sociales como un criterio. En la tradición de Sieyes, Sartori usó el adjetivo “político” para definir sólo el aspecto institucional de la representación que atañe a la formación de un “gobierno responsable”. Democracia representativa es el otro nombre de la democracia electoral porque la elección es lo que hace política, es decir, estatal, a la representación. Sartori, *Elementi di teoria politica*, 285-86.

³² Sobre una visión de la democracia contemporánea como una articulación de tres momentos -constitucional, ordinario o electoral, y espontáneo o revitalizante - véase Kalyvas, “Carl Schmitt and the Three Moments of Democracy”. Sobre un intento interesante de leer a la representación política como mediación política que resalta varios tipos de participación e influencia, véase Cohen, “The Self-Institution of Society”, 26-35.

espacio dual de ciudadanos e instituciones representativas producido por las elecciones era el *sine qua non* de la legislación imparcial y competente, ya que protegía a la escena deliberativa de las pasiones tiránicas de la mayoría y los intereses particulares de las facciones. Esta creencia permeó los escritos de autores tan diversos como Madison y Burke, quienes realizaron una interpretación elitista de la razón pública rousseauiana, convirtiéndola en el logro de ciudadanos seleccionados por su virtuosismo. El problema, sin embargo, es que como los líderes y las instituciones son vulnerables a las influencias sociales, en vez de estar imparcialmente desconectadas de éstas, este dualismo no funcionó ni funciona como se previó. Sólo si los representantes fueran imparciales, virtuosos y competentes *motu proprio*, pudiendo aislar su voluntad de la de los ciudadanos, se resolvería el problema de la parcialidad y de la corrupción. Sin embargo, si este fuera el caso, las elecciones no tendrían sentido.

Aún así, la preferencia por la elección como método de selección demuestra dos cosas, la primera, que ni el pueblo ni el gobierno puede valerse de la suerte para seleccionar buenos legisladores; y segundo, no hay tal cosa como una aristocracia naturalmente seleccionada y auto-referencial. Aunque las elecciones sean un método de control formalmente limitado por ser *post factum* y sólo sea indirectamente anticipatorio, testifica el hecho de que en una democracia los representantes no deben ni pueden estar jamás aislados de la sociedad. Históricamente, este fue el motivo por el cual las elecciones eran un sinónimo de la reivindicación popular de soberanía. Al modificarse la concepción minimalista de la democracia, diría que la competencia electoral tiene dos virtudes que sobresalen: enseña a los ciudadanos a deshacerse de los gobiernos de modo pacífico y también los convierte en participantes de este juego. “El consenso aparente sobre la importancia de las elecciones oculta los desacuerdos más profundos sobre si y cómo sirven para relacionar a los ciudadanos con los responsables de las políticas públicas”.

Este es el motivo por el cual el derecho a voto no solamente “previene la guerra civil”³³. El derecho a voto genera una rica vida política que promueve agendas políticas en competencia y que condiciona regularmente la voluntad de los legisladores, no solamente el día de las elecciones. Fomenta el desarrollo de formas extraelectorales de acción política, aunque no garantiza que la influencia política vaya a estar distribuida igualmente o sea autoritativa. Además, subraya la paradoja de la visión instrumentalista de la representación, que por un lado hace referencia a la opinión del pueblo como fuente de legitimidad pero por otro reivindica que son los

³³ Powell, *Elections as Instruments of Democracy*, 4; Przeworski, “Minimalist Conception of Democracy”, 45.

representantes quienes toman decisiones buenas y racionales, en tanto que se escudan a sí mismos de “una opinión popular siempre ingenua”³⁴.

La paradoja de este enfoque no-político (determinado por la competencia) de la política es que, a pesar de reivindicar ser el símbolo de las libertades económicas y civiles y el constitucionalismo, sienta las bases de una teoría de las instituciones que es tan indiferente a la representación como lo es la teoría del gobierno directo de Rousseau. Asume que el representante debe ser sordo a la opinión pública para poder tomar buenas decisiones. Como explicaré en la última sección de este capítulo, en el corazón de esta paradoja yace la a menudo silenciada visión formalista de la participación ciudadana, entendida como el veredicto electoral del soberano (autorización de magistrados), y una visión estrecha de la deliberación democrática como proceso que involucra exclusivamente a los elegidos y se refiere a decisiones autoritativas. El resultado es una “visión incompleta y distorsionada” de lo que son los representantes y de cómo deben actuar.³⁵ La conclusión predecible es que las elecciones funcionan para empoderar a una clase profesional que delibera por encima de los ciudadanos, cuya única función es la de “aceptar” o “rechazar” a sus líderes y nunca interferirlos mientras conducen sus asuntos, ya que “deben entender que, una vez que han elegido a un individuo, la acción política es potestad de éste y no de ellos”³⁶.

Importantes tentativas han sido realizadas para estimular una interpretación no formalista de la representación. De hecho, desde su origen constitucional, el gobierno representativo ha pertenecido a una familia compleja y pluralista cuya ala democrática no era la propiedad exclusiva de aquellos que abogaban por la participación en contra de la representación. Como este libro sostiene, los revolucionarios americanos y franceses del siglo dieciocho usaron dos términos distintos para denotar sus iniciativas innovadoras: *gobierno representativo* y *democracia representativa*. Aunque ambos términos eran a veces usados como sinónimos, los líderes políticos más perceptivos estaban al tanto de su diferencia. Por ejemplo, Sieyès nunca utilizó este último término, pero sí Condorcet, quien pensaba que el ciudadano soberano debía tener los derechos y los “medios legales” para ser activo sea ca-

³⁴ Habermas, *Between Facts and Norms*, 485.

³⁵ Pitkin, *The Concept of Representation*, 54. Elster ha definido el discurso de Burke a los electores de Bristol como “la declaración más importante sobre la cuestión de la democracia deliberativa”, aunque Burke estaba proponiendo una “democracia” para pocos, o diseñando un modelo de aristocracia deliberativa, en vez de una democracia deliberativa (Elster, “Introduction”, en *Deliberative Democracy*: 3)

³⁶ Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 295. Como el primer ministro italiano Silvio Berlusconi les solía decir sus conciudadanos, cuando demostraban su oposición durante el período intraelectoral y de forma autónoma a sus representantes electos (y a veces en contra de ellos): “ya que me han elegido a mí en una competencia electoral libre, ahora deben mantenerse callados, y dejarme hacer mi trabajo”.

davez que lo considerase “útil o necesario”. Designar representantes no era la única manera de participar o la única función atada al *droit de cité*.

Recuperando los trabajos de Condorcet, sostengo que la especificidad y la singularidad de la democracia moderna se basa en el lanzamiento de “piedras de papel” por medio de la votación, aunque no está confinada a ello.³⁷ Descansa en la *circularidad* entre el estado y la sociedad creada por las elecciones, y en el *continuum* del proceso de toma de decisiones que relaciona a los ciudadanos y a la asamblea legislativa. Esta es también la racionalidad de la teoría discursiva de la soberanía popular, una importante contribución a la interpretación democrática de la representación. Aun así, la teoría discursiva provee solo una imagen parcial del proceso político de la representación, porque si bien enfatiza a la comunicación como “una fuerza socialmente integradora”, que unifica a los momentos parlamentarios y extraparlamentarios, no presta suficiente atención a los momentos de *ruptura* de tal comunicación, momentos del *círculo* que muestran, por defecto, la contribución de la *representatividad* a la legitimidad democrática de la representación.³⁸

Con un estilo hegeliano, el modelo habermasiano de la mediación explica la relación orgánica entre el estado y la sociedad mucho mejor que sus crisis, cuando la continuidad entre los representantes y los ciudadanos es interrumpida y estos últimos son más propensos a generar formas extraparlamentarias de *auto-representación*; cuando las formas de la espontaneidad política (nuevos movimientos) irrumpen en la escena política y enriquecen la pluralidad de voces. El fenómeno que demanda nuestra atención descansa entre el estado de normalidad orgánica y el extremo de una ruptura violenta y radical del orden legal, donde los ciudadanos a través de su presencia activa y creativa revelan y denuncian la distancia política entre la nación “real” y la “legal”, pero no reclaman el poder de toma de decisiones.

En un notable ensayo de 1789 sobre los tipos de despotismo (discutido en profundidad en el capítulo 6), Condorcet clasificó el tipo de regla arbitraria propensa a emerger en un gobierno en donde el proceso legislativo resulta del consentimiento otorgado por ciudadanos para ser representados bajo la forma del “despotismo indirecto”. El *despotismo indirecto* “sucede cuando el pueblo ya no se halla verdaderamente representado o cuando él [el cuerpo legislativo] se convierte en *demasiado desigual*” con respecto a ellos.³⁹ Esto pone de manifiesto cuestiones sobre el manda-

³⁷ Tomo esta expresión de Engels desde Przeworski, “Minimalist Conception of Democracy”, 49.

³⁸ Habermas, *Between Facts and Norms*, 299. Cohen ha propuesto una visión todavía más orgánica e unitaria de la deliberación en sus varios ensayos, pero particularmente en “Deliberation and Democratic Legitimacy”, 67-91.

³⁹ Condorcet, “Idées sur le despotisme” (1789), *Œuvres*, 9:151-52 (cursivas agregadas); una idea similar fue bosquejada por Locke, quien describió como “usurpación” las situaciones en las cuales los legislado-

to político y la relación de empatía entre el ciudadano electo y los ciudadanos electores, dos componentes esenciales de la representación política que no pueden ser explicados por la política como voluntad (tampoco como democracia electoral) sino que se apoyan fuertemente en el rol del juicio en la deliberación política, que se da por fuera y en el interior del cuerpo legislativo. El presente capítulo y el tercero buscan sentar las coordenadas principales para explicar estos componentes. Aquí necesito simplemente señalar el hecho de que *esta* nueva forma de arbitrariedad que el gobierno representativo puede engendrar no es tiránica en el sentido tradicional, porque no se da bajo la forma de una violación de reglas constitucionales y normas legales. Esta es la razón por la cual el “despotismo indirecto” no justifica formas violentas de disrupción del orden legal o medios excepcionales. Sin embargo, si justifica prácticas políticas que señalen la necesidad de superar la división dentro de la simbólicamente unificada ciudadanía. El lenguaje del discurso político, como el del discurso moral, “debe ser lo suficientemente estable para que lo que diga un hombre realmente constituya una toma de *posición*, que realmente nos cuente algo sobre él”; la continuidad a lo largo del período electoral es la norma que esperamos que los representantes obedezcan para que podamos reconocerlos, por así decirlo, y juzgarlos siempre, no solamente al término de su mandato electoral. Ya que al aceptar su candidatura han aceptado ofrecer sus ideas y acciones a nuestro juicio, no les incumbe *solamente* a ellos evaluar la significancia de las posiciones que escogen libre y responsablemente tomar; “no les incumbe solamente a ellos decidir si han respaldado y elaborado adecuadamente la reivindicación inicial que habían consignado”.⁴⁰

Una teoría democrática de la representación debe poder explicar los eventos en la continuidad así también como en las crisis y, además, incluir la idea de que el pueblo soberano retiene un *poder negativo* que les permite investigar, juzgar, influenciar y censurar a sus legisladores. Este poder es negativo debido a dos importantes razones: su objetivo es frenar, curvar o cambiar un curso de acción tomado por los representantes electos; y puede ser expresado tanto a través de canales directos de participación autoritativa (elecciones anticipadas, referéndum, y también revocatoria de mandato, si se halla sabiamente regulada para que no sea inmediata y, por

res electos “traicionaron su mandato” y el soberano cambió “arbitrariamente” la praxis electoral sin llamar a nuevas elecciones para rearmar el parlamento de acuerdo al consentimiento del pueblo (*The Second Treatise of Government* §§ 222, 216). La noción de que la democracia se caracteriza por “la *continua* responsividad del gobierno frente a las preferencias de sus ciudadanos” está expandida entre los teóricos contemporáneos de la democracia (Dahl, *Polyarchy*, I, cursivas agregadas); aunque en la ciencia política contemporánea la gobernabilidad (estabilidad del ejecutivo) importa más que las elecciones anticipadas, entonces “responsividad continua” significa esencialmente elecciones regulares.

⁴⁰ Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, 236 (cursivas agregadas)

encima de todo, excluye el mandato imperativo o instrucciones) y a través de tipos indirectos o informales de participación influyente (foros sociales, movimientos, asociaciones civiles, manifestaciones callejeras).⁴¹ El poder negativo del pueblo no es ni independiente ni se opone a la representación política. Más aún, es un ingrediente esencial del desempeño democrático de la representación, imbuido en el mismo carácter bifronte de esta institución, con una faceta orientada hacia el estado y la otra hacia la sociedad. La representatividad es, como veremos en un momento, la norma ideal en relación a la cual el poder negativo de los ciudadanos puede ser figurado como una fuerza vigorosa y como un indicador que, al igual que un termómetro, señala el estatus de la “fuerza integradora” que relaciona a los electos y a la asamblea con la sociedad. Siendo simétricamente opuesto a la comunicación como “fuerza socialmente integradora”, el poder negativo de los ciudadanos combina las normas de la comunicación deliberativa (reciprocidad y publicidad) con la representatividad del representante.

En suma, la teoría democrática necesita modificar su concepción minimalista y también su concepción deliberativa habermasiana, para poder comprender el complejo mundo de la democracia representativa. En el caso de la primera, focalizarse en la votación como resolución temporal del conflicto político da cuenta del lugar de la “voluntad” autorizada para legislar, pero no nos da una imagen completa del juego democrático que pone a tal voluntad en movimiento y le da forma. En el caso de la segunda, focalizarse en la “fuerza integradora de la comunicación” arroja una insuficiente luz sobre las fricciones políticas que la representatividad de la representación ocasiona, una cualidad que es tanto una cuestión de grado y de oscilación, y una construcción ideológica que está siempre abierta a la revisión y al replanteamiento.

Esta perspectiva prefigura algunos cambios importantes en la manera en que la representación ha sido interpretada *vis-à-vis* la democracia y la soberanía. Por un lado, la idea de representación como un *proceso político* contradice el paradigma jurídico del contrato, estático y privatista, que ha confinado (y aún confina) a la relación entre representantes y representados a una autorización electoral, entendida

⁴¹ Como mostraré en el último capítulo, Condorcet fue el primer autor que imaginó mecanismos institucionales de reajuste en caso de ruptura de la responsividad, como la revocatoria (bajo ciertas circunstancias y condiciones), elecciones anticipadas y referéndum; estos procedimientos buscaban institucionalizar el poder negativo de los ciudadanos (el “derecho a la censura”) o el derecho de intervenir cuando hubiese una crisis de representatividad. Para una propuesta reciente que reevalúa antiguas formas de control del poder, como el tribunado romano, véase el trabajo no publicado de McCormick, “Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates”. También aprendí bastante del trabajo de Le Foulon, “Counterbalancing Forces in the Roman Republic”. Para una propuesta reciente que resume el modelo del tribunado, véase Thompson, “Democracy in Time”, 256-57.

como preferencia sobre los méritos personales del candidato.⁴² Por otro lado, desafía la doctrina moderna de la soberanía que ha facilitado la transferencia del lenguaje del contrato al de la representación política. Cualquier análisis del estatus y las normas de representación (su consistencia democrática) lleva inevitablemente a la cuestión del significado de la soberanía popular (o la articulación de la igualdad) y el tipo de participación que supone.

La discordia y el voto, o la presencia a través del discurso y las ideas

“Un pueblo de electores por sí mismo no es capaz de tener iniciativa, en todo caso, como mucho, es capaz de consentir”; sin embargo, la democracia representativa no es una “multitud de votantes inorgánicos” y sus ciudadanos sí son capaces de tomar iniciativas directas e indirectas.⁴³ La representación política invalida la opinión que la sociedad sea la suma de individuos disociados que compiten y se unen, votan y agregan preferencias por medio de actos separados de libre elección y de cálculo instrumental. Se opone a la democracia como multitud numérica de unidades singulares o asociadas, forzadas a delegar su poder por la simple razón de que la multitud no puede tener una voluntad, no puede ejercer ningún poder o ser gobierno. Una política representacional transforma a la sociedad democrática en una intrincada fábrica de significados e interpretaciones de las creencias y opiniones de los ciudadanos acerca de sus intereses -creencias que son específicas y diferenciadas, sujetas a variación a lo largo de la vida real de las personas. La democracia es única porque obtiene la fortaleza de la unidad desde las diferencias (“las personas pueden vincularse en la diferencia sin abstraerse de sus diferencias”⁴⁴). Es sobre las reglas del juego, pero también sobre los actores que juegan conforme a éstas, y la forma y los medios por los cuales juegan.

Rousseau utilizó el argumento de la “fuerza de los números” para contrarrestar la apelación a la fuerza cualitativa e invaluable de la competencia que hacían los clásicos anti-igualitaristas. Tuvo que transformar a la soberanía popular en un cuerpo de unidades formalmente idénticas para acreditar al colectivo con la misma voluntad unitaria que tenía el soberano individual. Su objetivo no era el de defender la de-

⁴² Para una revaloración reciente de la “teoría moderna de la agencia” sobre la representación en términos de un contrato, véase Ferejohn, “Accountability and Authority” 133-53. Para una crítica de este enfoque, véase Thompson, *Political Ethics*, 101.

⁴³ Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, 80-81.

⁴⁴ Taylor “The Dynamic of Democratic Exclusion”, 153.

mocracia, sino el de contrarrestar el principio tradicional de la competencia (sea cognitiva, moral o religiosa) por cuyos medios las sociedades europeas post-romanas abordaban la relación entre poder y normas. Los teóricos del gobierno representativo utilizaron el formalismo de Rousseau como guía e hicieron del derecho al voto algo crucial para un orden democrático legal.⁴⁵ Argumentan que como la representación es un vehículo para la toma de decisiones, la deliberación (al interior del cuerpo legislativo) y la agregación (de los votos que eligen a los legisladores) deberían ser abordadas en conjunto.⁴⁶ Aunque la autorización electoral es esencial para determinar los límites y la responsabilidad del poder político, no nos dice mucho sobre la verdadera naturaleza de la política representativa en una sociedad democrática. “Aunque la elección ‘hace’ a la representación, las elecciones no ‘hacen’ a los representantes”.⁴⁷ Como mínimo, la elección define al gobierno como *responsable o limitado*, pero no al gobierno representativo.

En la política representativa, los votos no son meramente cantidades. Son el reflejo de la complejidad de opiniones y de la influencia política, ninguna de las cuales son entidades aritméticamente computables. Cuando traducimos ideas en votos del electorado a veces tendemos a olvidar esta complejidad y a asumir que los votos reflejan preferencias individuales en vez de opiniones y creencias. El argumento de que la agregación de votos no agota la expresión de las opiniones remite en gran parte a las críticas de la teoría de la elección social. Aún así, es posible hacer algunas observaciones más para corregir la lectura del voto democrático como una participación que sirve para seleccionar a los tomadores de decisiones, mas no a las políticas. Contrariamente a los votos *sobre* cuestiones singulares (democracia directa), el voto *por* un candidato refleja la *longue durée* y la efectividad de una opinión política o de una constelación de opiniones políticas; refleja el juicio de los ciudadanos acerca de una plataforma política o de un conjunto de demandas y de ideas a través del tiempo (la democracia representativa ha sido de este modo considera-

⁴⁵ La identificación de la democracia con “la fuerza de los números” ha atraído a detractores y a escépticos de la democracia. Luego de haber ridiculizado la idea de que el gobierno pueda ser decidido como una cuestión numérica, Pareto escribió: “Necesitamos dejar de insistir con la ficción de la ‘representación popular’ -un sinsentido inservible* [*poppycok grinds no flour*]. Continuemos y veamos cuál es la sustancia que subyace a las variadas formas del poder de las clases gobernantes . . . Las diferencias se hallan principalmente . . . en las proporciones relativas de fuerza y consentimiento”, lo que significa que el número es, ciertamente, un medio de utilización de la fuerza a través del consentimiento, y la democracia es la manera más efectiva de alcanzar el objetivo que el tirano desea pero que no puede alcanzar porque no tiene el poder de los números de su lado (Pareto, *The Mind and Society*, 4: § 2244).

⁴⁶ Este punto es el tema de una vasta literatura. Un ejemplo es el texto de Mansbridge “Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women?” 634.

⁴⁷ “Si l’élection ‘fait’ la représentation, les élections ne ‘font’ pas pour autant les représentants” (Gueniffey; *Le nombre et la raison*, 146).

da como un régimen del tiempo)⁴⁸. El voto directo (o, en palabras de Condorcet, “democracia inmediata”) puede ser representado como una serie de distintas decisiones (*soberanía puntillista*). Pero cuando la política es programada de acuerdo a los períodos electorales y a las propuestas políticas que el candidato personifica, las opiniones crean una narrativa que relaciona a los votantes a través del tiempo y hace de los valores ideológicos una representación de toda la sociedad, de sus aspiraciones y problemas.⁴⁹ Esto explica por qué las opiniones nunca tienen el mismo peso, ni siquiera en el caso hipotético de que dos opiniones diferentes reciban el mismo número de votos. Si el peso de las opiniones fuese el mismo, la dialéctica de opiniones, y el voto en sí mismo, tendría poco o ningún sentido. Votar es un intento de darle peso a las ideas, no de hacerlas idénticas en su peso.⁵⁰

Esto puede ayudar a clarificar por qué votar por candidatos (elecciones) “previene la guerra civil”, para parafrasear el argumento de las teorías minimalistas de la democracia. La disuasión es una explicación importante que se basa en las expectativas de los candidatos (reelección) y los electores (futura victoria de su partido). Como sugirió Dahl hace medio siglo, las elecciones previenen la guerra civil porque los perdedores saben que tendrán otra chance en las próximas elecciones, y que vale la pena olvidarse del derramamiento de sangre y del caos a cambio de la oportunidad en la próxima ocasión. La autorización electoral y las elecciones periódicas son todo lo que aquí se requiere. Además la disuasión es un cálculo razonable porque los votos reflejan las opiniones sólo de forma aproximada. Si aquellos que pierden una competencia electoral o no son reelegidos escogen no rebelarse y permanecer en el marco de las reglas de juego, *también* es porque saben que su causa no está completamente perdida y pueden mejorar en la próxima oportunidad. (La mayoría de las veces una derrota electoral es seguida por un proceso de autoanálisis crítico por el cual los perdedores tratan de comprender qué es lo que falló en la comunicación con los electores y qué puede hacerse para que sus ideas sean mejor apreciadas). Tanto los ganadores como los perdedores saben que los votos

⁴⁸ Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, 62, 49; sobre un excelente análisis de dos modos de interpretar al voto -ya sea como una transcripción de intereses o de opiniones políticas- véase Waldron, “Rights and Majorities”, 49-51. Sobre una discusión acerca de la fragmentación de movimientos y partidos como efecto de la democracia directa (ej.: referéndum), véase Ladner y Brandle, “Does Direct Democracy Matter for Political Parties?” 295-9; Papadopoulos, “Analysis of Functions and Dysfunctions”, 424-28.

⁴⁹ Volveré sobre el significado de la ideología en el capítulo 3 y a los problemas de apresuramiento en la deliberación en el capítulo 6.

⁵⁰ Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1625; véase también Dewey, “The Ethics of Democracy”, 232-33, y Dworkin, quien escribe que la participación requiere estructuras e instituciones específicas, de las cuales el voto es un componente: “Las metas simbólicas [de la política igualitaria] defienden la igualdad de voto en los distritos, los objetivos de agencia atienden a la libertad y la influencia, y la meta de la precisión de la sensibilidad a la elección apuesta a un alto grado de igualdad de impacto” (Dworkin, *Sovereign Virtue*, 207).

en sí nunca agotan sus pensamientos y acciones, y que siempre hay lugar para la preocupación o para la esperanza.

Así, uno podría decir que la democracia representativa revela el “milagroso” trabajo de las opiniones y de las narrativas ideológicas de una manera en la cual la democracia directa no puede, porque obliga a los ciudadanos a trascender el acto de votar, en el esfuerzo de reevaluar repetidamente la correlación entre el peso de las ideas y el peso de los votos (de preservar, alcanzar o incrementar el consentimiento). En la democracia directa todo voto es como un nuevo comienzo, en tanto que consiste en la cuenta de voluntades o preferencias, pero no es, ni puede ser, representativo de ideas; esperar “a la próxima” no tiene sentido cuando toda decisión es absoluta, porque son *idénticas las opiniones y la voluntad* y carece de todo vínculo histórico con las cadenas de opiniones y decisiones del pasado y el futuro.⁵¹ En la democracia representativa la cadena de opiniones, interpretaciones e ideas que buscan la visibilidad de un candidato o un partido a través del voto consolida el orden político; la discordia se convierte en un factor estabilizante, un engranaje de todo el proceso político.⁵² Se convierte en el lazo que integra a una sociedad que no tiene un centro visible y que se unifica a través de la acción y el discurso (experiencias comunes de interpretación que los ciudadanos comparten, cuentan, recuerdan y rehacen incesantemente como amigos-partisanos). Como lo entendió Paine, las opiniones y creencias pueden convertir al poder en un proceso político interminable que la representación actualiza, porque ensalza al mundo público de las ideas y al discurso como medio, haciendo que nuestros votos sean más significativos que una porción infinitesimal de la voluntad general. De modo muy eficaz, Claude Lefort ha subrayado la naturaleza no fundacional de la democracia moderna (léase, “representativa”), que “en virtud del discurso... revela que el poder no le pertenece a nadie; que aquellos que ejercen el poder no lo poseen; que éstos no lo encarnan; que el ejercicio del poder requiere de un concurso periódico y repetido; que la autoridad de aquellos investidos con el poder es creada y recreada como resultado de la manifestación de la voluntad del pueblo”⁵³.

Esto resalta la diferencia entre la aristocracia y los representantes electos, porque aunque la elección sirva para seleccionar a aquellos que gobiernan, disocia a la ley de las personas y la descorporiza. El elegido representa a un “poder impersonal”, a un poder “en el cargo” como “sustituto del poder personal”. La despersonaliza-

⁵¹ Sobre la lógica “puntillista” y cortoplacista que supone votar directamente sobre asuntos, véase Papadopoulos, “Analysis of Functions and Dysfunctions”, 438-39.

⁵² Volveré sobre esta cuestión crucial en el último capítulo, cuando discuta la idea de la democracia mediada versus democracia inmediata de Condorcet.

⁵³ Lefort, *Democracy and Political Theory*, 225.

ción es una solución crucial “al problema del poder político”: libera a “los ciudadanos del temor a las personas a quienes se les confía el poder”, sin importar si las personas son pocas o muchas.⁵⁴ Partiendo de esta base, argumentaré en este libro que la asociación entre representación y presencia (del soberano) es engañosa porque supone la personificación del poder. El carácter indirecto que la política adquiere en la democracia representativa contradice la idea de que hay algo que la preexiste, como por ejemplo un soberano individual o colectivo que busca la representación pictórica a través de la elección.⁵⁵ La representación cumple una función política, la más importante en la democracia, porque produce leyes, no es meramente simbólica y no debe ser confundida con la función del jefe de estado de representar la unidad de la nación. Es el oído, más que los ojos, el órgano sensorial que le corresponde, porque su forma son las ideas, no el ser físico, y la voz, no la presencia, es su visibilidad.

Las ideas y las opiniones no son átomos dispersos ni entidades accidentales que aparecen mágicamente en la mente de los votantes. Como opiniones o creencias, deben haber sido formadas y desarrolladas por hombres y mujeres en conjunto, que experimentan una combinación de factores económicos, culturales o típicos. La asociación y la comunicación —ya sea esparcida u organizada— son esenciales en la formación de opiniones, asuntos electorales, y la selección de candidaturas. El “conteo de los votos es la manifestación final de un largo proceso” en el cual todos participan de diferentes maneras y con diferentes posibilidades de influenciar y tener impacto.⁵⁶ La representación política es la *síntesis dinámica* de dos formas de representación —electoral o formal, de un lado, y virtual o ideológica, del otro. Es el medio en el trabajo unificador de formación, irradiación y persuasión de las opiniones y de acción política que las personas llevan a cabo en su sentido más democrático —directa y públicamente, hablando y escuchando, escribiendo y leyendo, asociándose y manifestándose, peticionando y votando, y votando de nuevo. En

⁵⁴ Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, 430.

⁵⁵ El modo en el que *Macbeth* se “hace presente” en el escenario difiere del modo en el que el embajador representa al estado, o del modo en el que uno “hace representaciones sobre algo, o de lo que caracteriza al arte representacional o a una muestra representativa” (Pitkin, “Representation and Democracy”, 336). El problema es que en el idioma inglés y en el francés hay una sola palabra para denotar todas estas diferentes acciones (*representation* y *représentation*). En alemán e italiano, *repräsentation* en el arte o en el teatro (*Darstellung* o *Vorstellung*, *rappresentazione*) no tiene conexión conceptual con la representación en la corte o en el gobierno (*Vertretung*, *rappresentanza*).

⁵⁶ Gramsci, *Quaderni del carcere*, 1625.

⁵⁷ Mansbridge llama a esta visión “dinámica” de la representación, “anticipatoria”, porque los ciudadanos no son vistos como agentes estáticos para la *accountability* y como espectadores pasivos del comportamiento de los representantes; ellos y sus representantes son realmente participantes en la “continua comunicación y en el potencial cambio” de las opiniones a lo largo de todo el mandato electoral (“Rethinking Representation”, 518).

síntesis, el gobierno limitado requiere de elecciones, pero también es *advocacy* y representatividad (el eslabón con la sociedad), lo que le da a la originalmente no-democrática institución de la representación un rasgo singularmente democrático, y eleva, cuando es defectuosa, el espectro de una “crisis”.

La representación política ilumina y enfatiza la naturaleza quejumbrosa de la democracia. En la *Republica*, Platón describió (y criticó) a la democracia no solamente como un sistema de igualitarismo llano, ciego a la especificidad individual, en donde operan la selección por medio del sorteo y la rotación, en vez de la cooptación de los competentes para la asignación de funciones. En la descripción de Platón, la democracia es, ante todo, un sistema en el cual todos los ciudadanos disienten acerca del control del gobierno porque todos quieren incidir en el tratamiento y la resolución del desacuerdo. Sin embargo, al igual que la participación en elecciones, la rotación y el sorteo disipan algún grado de desacuerdo, pero no silencian las riñas entre ciudadanos. ¿Por que los ciudadanos pelean si saben de antemano que todos van a gobernar tarde o temprano, o, en otras palabras, que van a tener otra chance de que su representante sea electo y de que su partido gane la mayoría?⁵⁸

Los teóricos de la democracia sobrestiman las elecciones que hacen las personas y subestiman, por así decirlo, la elección de políticas e ideas que las elecciones de las personas indican o representan.⁵⁹ Sin embargo, las características de la competencia democrática son moldeadas por las reglas de juego y también por los medios que los ciudadanos usan para expresarse y resolver sus desacuerdos—es decir, el discurso—sin importar si su presencia es directa o electoral.⁶⁰ No por casualidad, los escritores clásicos que describieron a la democracia ateniense remarcaron que todos los ciudadanos tenían la misma chance no sólo de competir por el poder sino también de proponer una ley y ganar la mayoría en la *ekklesia*. La crítica de Pseudo-Jenofonte a la constitución ateniense en nombre de la competencia aristocráti-

⁵⁸ Plato, *Republic*, 163; Walzer, *Spheres of Justice*, 305. Para un análisis comprensivo de los procedimientos e instituciones en Atenas, vease Hansen, *Athenian Democracy*.

⁵⁹ En la Inglaterra pre-electoral, por ejemplo, cuando los cargos parlamentarios eran distribuidos entre los nobles en reconocimiento de su honorabilidad, el sorteo, y no la elección, era usado para designar a las candidaturas, ya que se trataba de un sistema neutral que no permitía el juicio o la discriminación entre pares. Kishlansky, *Parliamentary Selection*, 36.

⁶⁰ Este es el motivo por el cual la concepción minimalista de la democracia es incompleta. Aunque es intelectualmente elegante, la idea hobbesiana (en búsqueda de la paz) de la democracia no puede ser verdaderamente minimalista. Su ambición es ser simplemente “descriptiva” para poder ser lo más universalizable posible. El problema es que, si bien reivindica mantener factores no-minimalistas como la deliberación y la participación fuera de la definición, y reduce a la democracia a un conjunto de reglas que regulan la expresión y la resolución temporaria de las “fuerzas políticas en conflicto”, el “minimalismo”, no puede mantenerse en pie sin asumir subrepticamente la participación y deliberación ciudadana, sin las cuales la existencia de “fuerzas políticas en conflicto” y el desarrollo del mismo sería inconcebible.

ca es el primer documento relevante que ataca a la democracia por aplicar el sorteo y la rotación a todos los ciudadanos de forma indistinta, y no solamente a los mejores de ellos o a los cualitativamente iguales. Un sistema de gobierno en donde los iguales son tratados igualmente no es necesariamente democrático, aunque sí es, por cierto, igualitario. Esto es, por ejemplo, lo que distinguía a Atenas de Esparta y por qué la primera, más que esta última, era conocida como democracia, aunque ambas utilizaban el sorteo y la rotación para seleccionar a los magistrados, requiriendo la presencia directa de los ciudadanos en la asamblea, y confinando a la ciudadanía a un grupo relativamente pequeño de hombres adultos, nativos y libres.

Es interesante ver que Rousseau (un admirador de Esparta) desdeñaba tanto a la democracia directa como a la representativa basándose en los mismos criterios, ya que como ambas empleaban el discurso como forma de acción política (lo indirecto) tenían que utilizar la competencia para ganar el consentimiento (sea directamente sobre cuestiones o sobre un candidato). En su mente, esto transformaba a la política democrática en un litigio permanente de opiniones y formación de consentimiento en el cual la retórica y el juicio evaluativo –no la presencia per se y la voluntad– eran esenciales. Aún más interesante es el caso de Hobbes, quien no creía que la democracia electoral y la democracia directa fuesen diferentes en su fundamento, y que sólo la primera de éstas tenía un carácter aristocrático. Hobbes entendió que la democracia es siempre una mezcla de igualdad y aristocracia, en la medida en que ésta consiste tanto en el igual derecho a voto y en el igual derecho a expresarse; y que el discurso es un medio para la distinción individual, la pluralidad y las disputas que la elección regula.⁶¹

La sociedad democrática se construye alrededor del conflicto (o “discordia”, como Maquiavelo la caracterizó tan acertadamente), no sobre la unidad orgánica o la armonía.⁶² Esto se refleja también en el tipo de influencia o presencia política que promueve. Los ciudadanos democráticos saben que la uniformidad en la distribución del derecho básico a votar no excluye la posibilidad de que sus ideas puedan no ser igualmente influyentes. El discurso y la opinión son herramientas mediadoras que exaltan la especificidad individual, llevan a las diferencias individuales a

⁶¹ Hobbes, *The Elements of Law*, 120. Discutí esta cuestión en “Representation as Advocacy”, 758-86. La opinión de Hobbes se cruza con la de Pericles: “Y nosotros [los atenienses] al menos decidimos políticas de modo correcto, aunque no las formulemos, bajo la creencia de que no es el discurso lo que entorpece la acción, sino no ser instruidos por el discurso antes de ir a cumplir nuestra tarea” (Thucydides, *The Peloponnesian War*).

⁶² La idea de que el conflicto funciona como una fuerza integradora en grupos de la intimidad, sociales y políticos corresponde a una tradición extremadamente rica y honorable que entrecruza a las ciencias sociales y políticas modernas. Menciono sólo a tres autores representativos: Simmel, *Conflict*; Hirschman, “Social Conflicts”, 203-18; y Olson, *The Logic of Collective Action*, 9 n. 11.

desplegarse públicamente en política, y quitan el velo de anonimidad y unanimidad de la igualdad política. El discurso le da significado al voto y estimula la evaluación y la discusión de creencias articuladas así también como de aquellos que las presentan. El carácter que distinguía a la asamblea espartana se basaba en la carencia de individuación en sus procedimientos. La presencia silenciosa, de pie, para finalmente gritar sí/no, servía para expresar asentimiento o denegación, pero no para articular el juicio público y generar debate a través del voto. “El grito era un ritual de afirmación y celebración. Como un proceso, era tanto anónimo como unánime. Era todo lo contrario al voto”⁶³. Por consiguiente, sea por sorteo, rotación o elección, la presencia democrática está invariablemente entrelazada en la naturaleza discursiva y quejumbrosa de la política, que la votación solo traduce y pesa de forma aproximada.

La representación es una institución que celebra el rol público de las opiniones y del discurso entendiéndolos como los medios a través de los cuales una multitud de individuos en concreto superan su irreductible singularidad y convergen en plataformas e intenciones políticas comunes. También caracteriza al escenario colectivo de la deliberación, que no recuerda ni a un simposio platónico de interlocutores distantes ni a un juicio imparcial.⁶⁴ Los ciudadanos que disfrutan de las mismas oportunidades para dirigirse a su comunidad política (ya sea a través de la presencia directa o a través de la representación) perciben a la esfera política como una arena que les permite resolver y satisfacer sus necesidades.⁶⁵ Aunque no es directamente instrumental a los intereses sociales, la política democrática no puede ser una actividad socialmente desconectada. Se supone que la representación refleja/interpreta/idealiza la identidad política que nace de las reivindicaciones sociales, en una sociedad que debe ofrecer a sus ciudadanos el mismo derecho a abogar por su interés y a adquirir visibilidad discursiva. En suma, el desafío de la representación política en una democracia es el de nutrir la relación entre el conflicto social y el proceso político de unificación para asegurar que ni uno ni el otro sucumban a la presión del otro.

⁶³ Kishlansky, *Parliamentary Selection*, 10-11. Discuto la comparación entre Atenas y Esparta en *Millon Democracy*, cap. 1.

⁶⁴ Discutiré el carácter del juicio político en el capítulo 3.

⁶⁵ Kelsen pensó que desde un punto de vista epistemológico, la democracia era el reino político del relativismo (“Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics”, 906-14).

El partidismo como una manifestación activa de lo general

La democracia es “conflicto limitado” o “conflicto sin asesinato”; no es consenso.⁶⁶ Sin embargo, para que esto sea así, los ciudadanos deben dar su consentimiento a ciertos valores o principios, y del mismo modo, los ganadores y perdedores deben confiar en que sus adversarios renunciarán a las armas, sea cual sea el resultado de las elecciones. Sería, por ende, más correcto decir que la democracia (en tanto que funciona y permanece) requiere de algún consenso básico *porque* se relaciona con la discordia y a la racionalidad instrumental. Sin importar cuán mínima sea la definición la democracia, el minimalismo parece apuntar al final de un proceso más o menos exitoso que las personas, por sí mismas, han llevado a cabo.⁶⁷ “El hecho de que estemos de acuerdo en la manera en que los casos particulares se deciden... muestra... que los miembros de la comunidad aplican un conjunto común de criterios. Sin criterios, tácitos o explícitos, nuestros veredictos serían, en su conjunto, inconsistentes e incongruentes con respecto a los veredictos de otros miembros de la comunidad... Por eso, la posibilidad de jugar el juego descansa en última instancia en una cruda realidad, la de que estemos de acuerdo”⁶⁸. La racionalidad instrumental y estratégica es lo suficientemente sofisticada para ser una racionalización tardía de la—en mayor o menor medida—problemática experiencia de aprender haciendo, a través del ensayo y error, parafraseando una máxima pragmática.⁶⁹

No es novedoso decir que, aunque los procedimientos puedan prevenir el desorden social, su eficacia depende en gran parte de factores éticos y culturales. Esto es así particularmente en el caso de la representación, porque el mandato que vincula a los representantes con su electorado es esencialmente voluntario y políticamente construido; no es legalmente vinculante. La representación consiste en una praxis política que “no es solamente la toma arbitraria de decisiones, ni simplemente el resultado de negociaciones entre voluntades separadas y privadas”⁷⁰. La racionalidad

⁶⁶ Przeworski, “Minimalist Conception of Democracy”, 49.

⁶⁷ Esto llevó a teóricos como Tocqueville y Dewey a pensar que la democracia es (y necesita ser) más que un sistema de gobierno; véase también Dahl, *Who Governs?*, 318-19. Discutiré esta cuestión en extenso en el capítulo 3.

⁶⁸ Elgin, *Considered Judgment*, 63.

⁶⁹ “La aceptación de limitaciones legales descansa más en el hábito que en la racionalidad instrumental” (Yack, *The Problems of a Political Animal*, 184). Nuevamente, John Dewey es una fuente interesante por el vínculo que ha establecido entre el conocimiento y el juicio, la instrumentalidad y los valores, por consiguiente, abatiendo el dualismo entre la racionalidad estratégica y la racionalidad deliberativa (*The Public and Its Problems*, 175-84). Sobre la razón por la cual este dualismo es cuestionable en la política democrática, véase también Chambers, *Reasonable Democracy*, 17-42.

⁷⁰ Pitkin, *The Concept of Representation*, 212. Los escritores que respaldan el argumento del fundamento ético de las prácticas y procedimientos políticos van desde liberales como J.S. Mill y Tocqueville hasta teóri-

instrumental y el compromiso suceden en el contexto de un entendimiento común del camino político que un país debería o no tomar, con la conciencia de que “no es una realidad que se nos dé objetivamente de un modo u otro”⁷¹. Bajo esta condición, esta racionalidad puede distinguir entre el enemigo total y el partisano político, “la bala o el voto”, parafraseando a Malcolm X. La mayoría del tiempo, los sistemas de pensamiento e incluso los valores típicos estructuran la negociación y la racionalidad instrumental, y así, aunque los electores puedan parecer o sinceramente tratar de razonar estratégicamente, terminan votando “en contra” o “a favor” de constelaciones de ideas y creencias cuando votan por un candidato individual.⁷²

John Rawls describió la “profundidad” y la “amplitud” del consenso solapado –lo que Hegel llamaría el “ethos constitucional”– en los siguientes términos:

“(…) una vez que el consenso constitucional está en marcha, los grupos políticos deben entrar en el foro público de discusión política y apelar a otros grupos con quienes no comparten su doctrina conjunta. Este hecho hace que sea racional para ellos escaparse del estrecho círculo de sus propias miradas y desarrollar concepciones políticas en formas bajo las cuales puedan explicar y justificar sus políticas preferidas a un público más amplio, para así formar una mayoría”⁷³.

Los grupos políticos (o partidos) articulan el “interés universal” desde puntos de vista periféricos. Son asociaciones *parciales*, *comunales* y puntos de referencia esenciales que les permiten a los ciudadanos y a los representantes reconocerse unos a otros, formar alianzas, y además situar ideológicamente los compromisos

cos estado-céntricos como Hegel, societaristas democráticos como Dewey, y “culturalistas” como Almond y Verba y Putnam. El debate sobre si los “valores” pueden explicar mejor a los fenómenos sociales que los intereses económicos o las estructuras sociales, ha marcado el status de la ciencia y la teoría política desde la segunda guerra mundial (una excelente ilustración se halla en Barry, *Sociologists, Economists and Democracy*). Hoy, la trayectoria parece ir hacia una reevaluación de los “valores”, la “cultura” y las creencias como fuerzas motivacionales en la política. Esto hace que las cuestiones de representatividad y *advocacy* sean extremadamente relevantes y oportunas.

⁷¹ Ankersmith, *Aesthetic Politics*, 47. Aunque Ankersmith finaliza diciendo que lo que hace que la representación sea superior a la democracia directa es el hecho que “no hay una propuesta objetivamente dada para la acción política por parte del pueblo representado”, sería un error esperar que el pueblo pudiese hacer tales propuestas; “necesitamos a la representación para poder definir tales propuestas”. Mi visión de la representación como un proceso de circularidad y como un circuito (entre instituciones y sociedad) no aspira a ser un neo-elitismo.

⁷² Sobre la relevancia del sistema de pensamiento en la formación de las preferencias de los electores y el partido como un polo de identificación en vez de simplemente una máquina electoral, véase Przeworski, “Deliberation and Ideological Domination”, 143-44.

⁷³ Rawls, *Political Liberalism*, 165. Como dice Ferrara, “El motor de este desarrollo es el hecho de que una vez que se alcanza el consenso constitucional, la necesidad de formar mayorías acerca de temas específicos de preocupación política motiva a los grupos apiñados alrededor de una concepción conjunta “a moverse por fuera de su estrecho círculo” (*Justice and Judgment*, 20).

que están dispuestos a hacer.⁷⁴ “De hecho, una de las características más importantes del gobierno representativo es su capacidad de resolver las reivindicaciones en conflicto de las partes, sobre la base de su interés común en el bienestar del conjunto”⁷⁵. Como sostendré en el capítulo 3, la *dialectica entre las partes y el conjunto* explica la compleja función del entorno legislativo en el gobierno representativo como un cuerpo mediador entre el estado y la sociedad.⁷⁶ La representación es la institución que le permite a la sociedad civil (con todos sus componentes) identificarse políticamente a sí misma y tener influencia sobre la dirección política del país. Su naturaleza ambivalente –social y política, particular y general– determina su vínculo inevitable con la participación.

La representación política *transforma y expande* a la política ya que no simplemente permite que lo social sea traducido en lo político, sino que también facilita la formación de grupos políticos e identidades. Más aún, cambia la identidad de lo social en el momento en el que las divisiones sociales devienen políticas o adoptan un lenguaje político, adquieren una identidad en la arena pública de las opiniones y se convierten en más inclusivas o representativas de un rango más amplio de intereses y opiniones. Esto es necesario si pretenden ganar una mayoría numérica. Aún así, la estrategia es sólo una explicación parcial. El proceso político de representación filtra y clasifica la irreductible parcialidad de las identidades sociales o culturales, convirtiéndolas en programas y alianzas políticas. Esto hace que sea especial y se oponga a la representación corporativista, que abogan las teorías de la “participación grupal” y el *management* pluralista de la democracia.⁷⁷ El supuesto

⁷⁴ Pelczynski, Introduction to Hegel, *Political Writings*, 91.

⁷⁵ Pitkin, *The Concept of Representation*, 217. Sobre la política representativa como “constitutiva” de “las partes”, véase Schwartz, *The Blue Guitar*, cap. 8. Friedrich sugirió que enfatizar el vínculo de la representación con la sociedad y al mismo tiempo separar las actividades políticas informales de los ciudadanos de la autorización electoral implica “influencia” más que “participación”: “Hemos hablado, luego de haberlo considerado bien, de *influencia* más que de participación o control, ya que la mayoría de los ciudadanos no están muy dispuestos a participar o a controlar efectivamente la acción gubernamental”, es decir, representación política (*Constitutional Government and Democracy*, 278).

⁷⁶ Esta concepción fue forjada en su totalidad por Burke y Hegel, quienes usaron casi las mismas palabras para describir la función mediadora de las instituciones representativas, aunque el último observó mejor que el primero el rol de los partidos políticos en el gobierno constitucional y enfatizó la distinción crucial entre “facciones” y “partidos”; véase, respectivamente, Burke, “Speech on Economical Reform”, 160, y Hegel, “The English Reform Bill”, 295-330. Cf. también Suter, “Burke, Hegel and the French Revolution”, 52-72, y el excelente trabajo de Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, cap. 5.

⁷⁷ Dos tradiciones forman la raíz de la combinación de la democracia con la representación corporativista: la teoría de la democracia fuerte, que sostiene que la teoría democrática convencional fue fabricada por pensadores que se concentraban exclusivamente en la política estatal en vez de en la participación directa, que es esencialmente local (Pateman, *Participation and Democratic Theory*, 110); y la teoría del socialismo gremial y democracia pluralista, que en el intento de desmitificar al estado, radicalizó la visión de Marx de que la política es directamente instrumental a los intereses sociales (Hirst, *Representative Democracy and Its*

implícito del modelo de democracia como “pequeñas unidades descentralizadas” (individuales o colectivas) que buscan representación directa en la arena política es la idea que “la co-presencia inmediata de los sujetos” debería purificar a la política de la manipulación ideológica que sostienen los partidos. El resultado, sin embargo, es que al superar al mundo mediado de “la voz y los gestos, el espacio y la temporalidad”, se “evita” la política en vez de purificarla.⁷⁸

Un partido político traduce las diversas instancias y particularidades en un lenguaje que es general y busca representar lo general. Ningún partido reivindica representar solamente los intereses de aquellos que pertenecen al mismo o que están de su lado. El partidismo es una manifestación activa de lo general en vez de ser una apropiación de lo general por lo particular; es lo opuesto del patrimonialismo. Por consiguiente, Hegel pudo escribir que la representación lleva el disenso a la arena política, porque al politizar la esfera social lleva al ámbito público la pluralidad y la diferencia; y Weber pudo acentuar que el aspecto político del voto yacía en la oportunidad que tenían los ciudadanos de trascender su ser social *por medio de su propio hacer*, esto es, actuar con independencia de su identidad social y convertirse así mismos en representantes de su comunidad política.⁷⁹

Puede ser útil recordar el profético diagnóstico de Tocqueville sobre las dos formas de asociaciones democráticas que los ciudadanos tienden a crear: asociaciones civiles que unen (y dividen) a los individuos de acuerdo a sus opiniones e intereses específicos y, la mayoría de las veces, unidimensionales; y asociaciones partidarias que unen (y dividen) a los ciudadanos en torno a sus interpretaciones evaluativas sobre cuestiones que son generales, o de “igual importancia para todas las partes del país”. Las primeras producen fragmentación “*ad infinitum* sobre asuntos en detalle” que casi nunca pueden tener amplitud general porque la vida de las asociaciones civiles depende de la clausura relativa de sus fronteras. Las segundas interrumpen la fragmentación, no a través de la imposición de la homogeneidad o

Limits, cap 2). Para una revisión general de ambas tradiciones, véase Barnard, *Democratic Legitimacy*. La lógica de representación corporativista atraviesa a la teoría de la representación de grupos, aunque el objetivo en este caso no es la participación sino el reconocimiento y la justicia multicultural; véase, por ejemplo, Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, 131-51).

⁷⁸ Young, *Justice and the Politics of Difference*, 233. Desde James Madison, la idea que los grupos partisanos son constitutivos de la democracia representativa se ha convertido en un topos de la ciencia y teoría política. Véase el reciente *Green Paper on the Future of Democracy in Europe*, 28, de Schmitter y Trechsel. (Le estoy agradecida a Philippe Schmitter por permitirme consultar el manuscrito).

⁷⁹ Hegel, *Philosophy of Right*, §303; Weber, *Political Writings*, 57-59. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt*, 298. Franco ha escrito que Hegel despliega una “ambivalencia similar” a la de Burke sobre la representación. “a veces, sostiene que el deber del representante es el de sostener ... el interés nacional, en otros momentos sostiene que es el de sostener los verdaderos intereses de su electorado, en oposición a sus opiniones efímeras” (Franco, *Hegel's Philosophy of Freedom*, 327).

del ocultamiento de las diferencias (haciendo que toda la sociedad sea a imagen de un partido), sino creando nuevas formas de "diferencia" entre ciudadanos. El partidismo político, a la vez que reúne a las personas, las separa acerca de cuestiones que son generales en su alcance e implicancias.⁸⁰ La función de los partidos va más allá del rol instrumental de proveer la organización y los recursos para la rotación del personal político y la resolución pacífica de las reivindicaciones por la sucesión. Su función es, por encima de todo, la de "integrar a la multitud" unificando las ideas y los intereses de las personas y haciendo al soberano presente de forma permanente, como un agente de influencia y supervisión extraestatal.⁸¹

Sobrepasa los límites de este trabajo analizar el rol de la forma de participación partidaria en la democracia moderna -su transformación, de una organización de notables a una institución masiva y total unificada por un credo político de tipo religioso, y luego a una maquinaria electoral y costosa que descansa en los medios de comunicación, los analistas políticos y el dinero privado.⁸² La investigación crítica de los problemas que el liderazgo de grupos le plantea a la democracia, y la discusión del argumento weberiano de que la política representativa facilita la proletarianización de las bases por medio de la élite organizada y organizativa requeriría un estudio diferente. Es suficiente decir que la declaración de la crisis de la ideología y el consiguiente giro cognitivista que la teoría del discurso ha impreso en la deliberación democrática son los responsables del silencio y la miopía de la teoría política contemporánea acerca del lugar del partido y el partidismo en la política democrática.⁸³ Aun así, la crisis de los partidos ideológicos al estilo Guerra Fría ha mostrado

⁸⁰ Tocqueville, *Democracy in America*, 74-75. Anticipando la distinción de Max Weber entre el partido ideológico y el partido como maquinaria electoral, Tocqueville distinguió a los "grandes partidos políticos" de los "partidos pequeños" y sugirió que, mientras estos últimos agregan los intereses "sin fe política", los primeros unifican a los ciudadanos a través de los principios e interpretaciones sobre el destino general del país. Tocqueville no sostuvo que los intereses privados operasen solamente en los "partidos pequeños", pero sí vio que en los "grandes partidos políticos" los intereses se "ocultaban bajo el velo del interés público". De modo similar a la distinción de Tocqueville y también anticipándose a la de Weber, está la distinción de Hegel entre *hommes d'état* y *hommes à principes*, que prefiguraron dos formas diferentes de partido (Hegel, "The English Reform Bill", 325; Weber, *Political Writings*, 152-54).

⁸¹ Friedrich, *Man and His Government*, 509-23. Las organizaciones partidarias fortalecen el poder de *accountability* del pueblo a través del tiempo porque "animan a los representantes a prestar más atención a futuros electorados" (Thompson, "Democracy in Time", 258).

⁸² Sobre una perspectiva histórica y analítica del partido (entendido como opuesto a las facciones y a la democracia *en masse*) en la política moderna véase Epstein, *Political Parties*, caps. 1-3.

⁸³ Sin lugar a dudas, Habermas es el principal autor de la interpretación cognitivista de la deliberación y de la libertad democrática. En una reseña muy perspicaz de algunos de sus trabajos, Quentin Skinner mostró hace algunos años como Habermas se separa de las teorías clásicas de la existencia social como la fuente de la falta de libertad individual (desde Weber hasta Foucault), asignando responsabilidad por nuestra pérdida de libertad "no principalmente" a "fuerzas externas coercitivas", sino a "nosotros mismos". "Como [Habermas] sostiene en la conclusión de *Theory and Practice*, es solamente porque las 'relaciones de poder'

que la fragmentación pre-electoral—candidatos sin partidos—puede ser la fuente de tipos más endémicos de radicalismo ideológico, y no el signo de una participación más democrática y libre de prejuicios. Al liberarse de las viejas identificaciones ideológicas, los electores pueden encontrarse atrapados por y dentro del poder extraordinario de otros tipos de potentados, como tribus étnicas y comunidades religiosas, magnates de los medios de comunicación privados y afiliaciones comunitarias que rechazan o se comprometen en sentido profundo, en vez de ser una ayuda para la deliberación.⁸⁴

La selección de candidatos en tanto competidores individuales sin un partido o sin una afiliación política grupal no puede ser considerada como ideal de la representación democrática, aunque puede ciertamente convertirse en una “desviación de los principios del gobierno representativo”.⁸⁵ De hecho, si las elecciones fuesen verdaderamente una selección entre y de candidatos individuales—entre y de nombres individuales en vez de nombres de grupos políticos—la representación se esfumaría porque cada candidato se postularía por sí mismo y se convertiría, en los hechos, en un partido de sus propios intereses.⁸⁶ El escenario legislativo sería una agregación de voluntades individuales, más o menos como la asamblea en una democracia directa, incapaz de tomar decisiones a través de un proceso largo de deliberación, y finalmente, no sería representativo, ya que solo las ideas y las opiniones (esto es, el juicio en su amplio sentido) pueden ser políticamente representadas, y no los individuos. Por esta razón también, la representación en el escenario legislativo no es simplemente un resultado de las elecciones. Mejor dicho, es el resultado de las elecciones en tanto que las elecciones ocurren al interior de un contexto político que supone programas e ideas que se encuentran más o menos organizadas y son generales, y ciertamente son capaces de atraer e unificar los intereses e ideas de los ciudadanos (es decir, sus votos). Votar por el Sr. Smith siempre implica votar por

reinantes en la sociedad ‘no han sido verdaderamente comprendidas’ es que se las ingenian para retener alguna ascendencia sobre nosotros”. Ya que la “forma de conciencia” o una legitimidad “ideológicamente distorsionada” está en el origen de la falta de libertad y del sistema coercitivo, la liberación advendrá preferentemente desde una ciencia social “crítica” y “de tipo reflexivo” (Skinner, “Habermas’s Reformation”).

⁸⁴ Muchas de las dificultades que han sido recientemente atribuidas al sistema representativo para “tomar en cuenta los puntos de vista” de los “infinitos grupos” sin “posiciones uniformes” (Gargarella, “Full Representation”, 271), pueden ser vistas como dificultades relacionadas al declive de la presencia asociativa de los partidos dentro de la sociedad.

⁸⁵ Manin, *The Principles of Representative Government*, 220; Manin piensa que esto es “un cambio” en vez de una “desviación” o una nueva forma de selección de elites.

⁸⁶ Esto puede ser verdad también para las elecciones presidenciales, en donde el factor “personal” se pone preponderantemente en juego: “No elegimos simplemente un presidente o decidimos sobre una ley [cuando emitimos nuestro voto] Elegimos un mundo total, en el cual todo está acordado” (Hardin, “Public Choice versus Democracy”, 161).

lo que el Sr. Smith dice y cree, y por consiguiente, inevitablemente por lo que nosotros creemos y defendemos.⁸⁷

La representación política atestigua el hecho de que aunque la democracia pueda ser explicada a través de sus reglas de juego, la participación ciudadana no es un juego neutral sino un modo concreto de promover visiones y lograr que las personas se identifiquen con aquellos que apoyan y sostienen reivindicaciones convincentes.⁸⁸ Este es el motivo por el cual la representación es "problemática" cuando es analizada en relación a la democracia. Es problemática porque no puede ser nunca corroborada e interpretada a partir de si el representante realmente sabe lo que quiere la gente, y porque las expectativas de la gente y los logros de los representantes nunca se corresponderán de modo exacto.⁸⁹ Pero si esto desafía al cognitivismo, la representación democrática depende de mucho más que los procedimientos electorales. Requiere de una autonomía local robusta, libertad de expresión y asociación, así también como de una igualdad básica de condiciones materiales. Como veremos en el capítulo 3, también requiere una cultura ciudadana ética que le permita tanto a los representados como a los representantes ver a las relaciones par-

⁸⁷ Bobbio, "Il compito del partito politico", 119-24; Palonen, "Parliamentarism", 14. Por lo tanto, no es convincente que la democracia post-partidaria o la "democracia de audiencia" sea un escenario más liberador. "El ascenso de los medios de comunicación no partidarios, populares, tiene una consecuencia importante: cualesquiera sean sus preferencias partidarias, todos los individuos reciben la misma información sobre un tópico dado. Los individuos, por supuesto, todavía forman opiniones divergentes sobre las cuestiones políticas, pero la percepción de la cuestión en sí misma tiende a ser independiente de las inclinaciones partidarias individuales" (Manin, *The Principles of Representative Government*, 233-29). Sin embargo, la "democracia de audiencia" muestra una imagen bastante diferente: la de la reestructuración y la reforma del partido de acuerdo a objetivos y criterios que son menos, no más democráticos. En Italia, el país que hizo del video-populismo un poderoso desafío al tradicional sistema de partidos, Silvio Berlusconi pudo ganar una mayoría estable solamente cuando creó su propio partido, promovió una fuerte identidad ideológica y le dio a sus votantes la certeza de que él pertenecía a un partido, y no simplemente a un anuncio televisivo. En la superficie, la "democracia de audiencia" parece encarnar un sistema representativo que es fluido, abierto, caracterizado por la indeterminación y llevado a cabo por candidatos individuales en vez de miembros homologados de un partido. Un análisis más profundo, sin embargo, revela que este sistema no es menos jerárquico y rígido que su antecesor, con la importante (y peyorativa) diferencia de que ahora el unificador es directamente la persona o el líder, e indirectamente el poder subliminal de los medios de comunicación. Para un análisis incisivo y fuertemente crítico de la "democracia de audiencia", véase Sartori, *Homo Videns*.

⁸⁸ Por consiguiente, Kateb ha remarcado que mientras que el individuo es la unidad de obligación legal, los grupos políticos son las unidades que crean el consentimiento a la ley (Hannah Arendt, 130-42).

⁸⁹ Esto hace de la *accountability* (de los representantes a los electores) una reivindicación estructuralmente ética y política. Los teóricos del minimalismo democrático usan este argumento para concluir que la verdadera y única institución democrática es la elección porque los votos son los datos públicos más confiables que tenemos a disposición, y votar es la única manera formal en que los ciudadanos pueden castigar y amenazar a sus gobernantes (Przeworski, "Minimalist Conception of Democracy", 34-35).

vidas, no como antagonismos irreductibles, y ver a la *advocacy* no como promoción incondicional de privilegios sectarios en contra del bienestar del conjunto.⁹⁰

La equidad proporcional y la doble naturaleza de la igualdad

La especificidad y la generalidad, el partidismo y la imparcialidad se encuentran en la política de la democracia representativa, porque aunque los ciudadanos son y deben ser idénticos como electores y en el peso formal de su voto, no votan como si fuesen poseedores indistintos y neutrales de derecho, ni tampoco puede ser su voto, como hemos visto, una interpretación directa de sus opiniones individuales. De hecho, en una sociedad en la que los ciudadanos son libres de expresar sus ideas (y de hecho, se les pide que las expresen sobre los legisladores y a veces sobre las leyes), la representación política se convierte en un terreno especial en donde la especificidad social y cultural de los individuos emerge a la superficie, en vez de solidificarse debajo del estatus legal de ciudadanía. Un ciudadano, cuando “va a votar, no se desconecta de sí mismo, no se quita, como si fuese una traje de tela vieja, su carácter, su riqueza, su influencia social, su devoción a intereses políticos, para convertirse en una unidad desnuda”⁹¹.

Aplicar a la democracia representativa los dos tipos de igualdad practicadas en Atenas sugiere que la *isonomia* regula la distribución del sufragio y que la *isgoria* regula la distribución del derecho a tener voz. La primera debe ser ciega y absolutamente igual porque “votar es la imposición de una voluntad sobre una voluntad”⁹². Pero la última no debe ser ciega a las diferencias porque su dominio es el del juicio y el de la interpretación, y su objetivo es el de hacer que el espacio deliberativo sea tan complejo y tan rico como la sociedad. De forma bastante convincente, los primeros defensores de la representación proporcional hicieron de éste su argumento central contra el mayoritarismo y argumentaron que la proporcionalidad es la norma para la representación equitativa.⁹³

⁹⁰ Las sociedades contemporáneas son democráticas no simplemente porque tienen elecciones libres y pueden elegir a más de un partido político, sino porque efectivamente permiten la competencia política y el debate” (Hirst, *Representative Democracy and Its Limits*, 33-34). Por otro lado, las elecciones periódicas son una forma de validar al personal político, no de controlar al gobierno, esto se debe a que la “reelección normalmente requiere la satisfacción de las demandas de grupos particulares, [pero] el sistema democrático convencional no provee un mecanismo que efectivamente proteja al interés público de los efectos de la presión de grupos” (Barry, *Classical Liberalism*, 25).

⁹¹ Dewey, “The Ethics of Democracy”, 233. Esto arroja algunas dudas sobre las interpretaciones consensuales de la deliberación, que asumen que “poner entre paréntesis al poder político y económico es suficiente para hacer iguales a los oradores” (Young, “Communication and the Other”, 122).

⁹² Przeworski, “Minimalist Conception of Democracy”, 47.

⁹³ Discuti esta cuestión en *Mill on Democracy*, cap. 3.

Empleando la definición dual de Aristóteles sobre la igualdad, mientras que la elección es un procedimiento que requiere de una igualdad aritmética (el derecho a voto), la representación es un proceso político que opera en el dominio de la igualdad proporcional, porque es un medio a través del cual las diferencias buscan tener visibilidad pública y *advocacy*. Es razonable decir que cualquier cuestión de “representación equitativa” es un tema que atañe a la dialéctica entre la parte y el todo (minoría/mayoría), o a la relación entre igualdad aritmética (una cabeza/un voto) e igualdad proporcional (todas las ideas deben tener la oportunidad de ser representadas, no solamente aquellas que puedan alcanzar la mayoría de votos). Este es el motivo por el cual, aunque una teoría normativa de la democracia no especifica ningún sistema de representación, sí da indicaciones claras sobre la proporcionalidad, ya que requiere que la equidad sea definida en relación a la máxima de justicia distributiva (que es el reino de la proporcionalidad). Revive la idea de Aristóteles de que el fundamento de la democracia es que “cada ciudadano debe estar en una posición de igualdad”, lo que significa que la *posición* de cada ciudadano tiene que ser considerada.⁹⁴ El carácter normativo distintivo de la democracia no es que la mayoría —“un rebaño de ovejas pastando inocentemente”— gobierne, sino que cada ciudadano colabore conscientemente en la vida del país. El control democrático debería estar investido en un cuerpo colectivo que, idealmente, debería sacar partido de la voz de “cada ciudadano”⁹⁵. Entonces, donde el sufragio universal garantiza que todos los ciudadanos sean tratados de forma indistinta, la representación proporcional trata de asegurar que sus puntos de vista tengan la misma oportunidad de ser escuchados. El primero debe ser anónimo, ciego a las diferencias, el último debe reconocerlas. Es incorrecto postular un dualismo entre el individualismo (una cabeza/un voto) y los individuos situados en la vida real (pluralismo de los grupos de interés) y referirse a ellos como representación liberal y representación democrática respectivamente, ya que la democracia tiene que ver con ambos. Por cierto, en la representación democrática convergen dos derechos: el igual derecho a tener voz y el igual derecho a ser escuchado, o el derecho electoral y el derecho a ser representado.⁹⁶ Como veremos en el último capítulo, cuando Condorcet

⁹⁴ Aristotle, *The Politics*, 231.

⁹⁵ Mill, *Considerations on Representative Government*, 403. Una “representación equitativa” requiere, por ende, de representación proporcional (Rogowski, “Representation in Political Theory”, 411). Véase también el texto de Guinier, quien enfatiza la diferencia entre democracia y la mayoría gobernante en su impopular reivindicación de representación proporcional (*Tyranny of the Majority*, particularmente los caps. 3-4).

⁹⁶ Puede parecer que la representación equitativa es, de algún modo, opuesta, o en todo caso diferente, a la representación liberal, que se identifica de hecho con el principio procedimental “una cabeza/un voto” —que es ciego a las diferencias—, y el pluralismo de los grupos de interés (Williams, *Voice, Trust and Memory*, 6). Pienso que este argumento es bastante impreciso, porque mezcla a la minoría política con la minoría social y reproduce este error que intenta corregir cuando fusiona el derecho electoral con el derecho a ser representado.

propuso llenar el espacio nacional con asambleas locales en las cuales los ciudadanos pudiesen ejercer sus derechos de ciudadanía, estaba reivindicando dos cuestiones: la primera, que la democracia requiere de la participación de los ciudadanos como individuos, no *en masse*; y segundo, que la participación es siempre específica, local, y es llevada a cabo por individuos que se encuentran situados de forma diferente o que tienen ideas distintas. Esto significa que el ciudadano siempre lleva su especificidad a la política, y nunca actúa como si fuese un miembro abstracto de una nación abstracta.

El criterio de justicia en la representación es normativo más que dependiente del éxito de cualquier resultado específico que los ciudadanos busquen legítimamente a través de la misma (ej.: reparación de injusticias pasadas tales como discriminación y exclusión). Consiste en la posibilidad concreta y real de que todos los ciudadanos puedan ser escuchados y tengan voceros de sus causas.⁹⁷ Apoya a las minorías políticas no porque les haga un favor o las compense por estar en minoría, sino porque no le da a la mayoría más que lo que valen numéricamente. Por consiguiente, la justicia en la representación es proporcional y no reparativa, porque es una reivindicación de precisión cuantitativa, por ello, consistente con la democracia. El logro de la justicia reparativa puede o no ser el resultado de la presencia política ciudadana. Cualquiera sea el resultado, no debe ser, de ninguna manera, la razón que justifique a la representación *equitativa, entendida como proporcional*. Aún en el hipotético caso de que ningún ciudadano sufra o haya sufrido por discriminación, la representación debería seguir la norma de la proporcionalidad con las opiniones políticas y las visiones partidarias que los ciudadanos desarrollan y sostienen en la sociedad.⁹⁸

Esta es la norma que mantiene la legitimidad democrática de la toma de decisiones mayoritaria (que no es exclusivamente un método democrático aunque sí un método que supone la igualdad de los actores que toman las decisiones). La norma es que todos los ciudadanos deben tener la oportunidad de expresar sus visiones para influenciar y eventualmente revocar las leyes o decisiones existentes. Más

⁹⁷ Esta es una respuesta a Melissa Williams, quien sostiene que no todos los grupos sociales requieren de representación equitativa (este no es ni un capítulo en la teoría de derechos de grupos ni un capítulo en la teoría de la igualdad), sino solamente aquellos grupos que hayan sido históricamente marginalizados. El objetivo de la representación equitativa es el de reparar una situación injusta, y es definido en relación a la "identidad de las personas que ocupan un asiento en las legislaturas". Argumenta que "cuando los grupos históricamente marginalizados son crónicamente subrepresentados en los cuerpos legislativos, los ciudadanos que son miembros de tales grupos no se encuentran representados equitativamente" (*Voice, Trust and Memory*, 3).

⁹⁸ El conteo no proporcional, o el sistema mayoritario de conteo de votos, es una violación a la equidad cuantitativa, mientras que el principio de representación justa "asegura la representación, proporcional al número, de cada división del electorado, no solamente de dos grandes partidos" (Mill, *Considerations on Representative Government*, 455).

aún, haciendo que sus voces sean escuchadas, las minorías le recuerdan a la mayoría que sólo es una mayoría de todas las que son posibles. La proporcionalidad les da a los ciudadanos la misma oportunidad de participar en la carrera, o al menos, de ser representados y controlar a la mayoría. De hecho, la elección no es simplemente una carrera, sino un modo de participar en la creación del cuerpo representativo, el modo en el que los ciudadanos “envían a los candidatos a la asamblea”⁹⁹. Esta idea captura bien la distinción entre “el derecho de representación” y “el derecho de decisión” (juicio y voluntad), ya que la igual posibilidad de triunfar debe referirse principalmente a la posibilidad de obtener representación. Una asamblea representativa que funciona como un cuerpo mediador requiere de la proporcionalidad en la representación, porque asume que la democracia es un sistema cuyo proceso político, como explicaré en el capítulo 3, debe ser juzgado desde el punto de vista de “todos” -tanto la mayoría como la minoría -, y porque asume que las decisiones deben ser alcanzadas a través de un debate en el que los participantes presenten el “todo” de “cada opinión que exista en el electorado” y que “consiga la equitativa participación de las voces”¹⁰⁰.

Así, los debates sobre justicia que genera la representación son cuestiones de *is-goria*, o acerca de la igual oportunidad de que la propia voz sea escuchada o representada, no como una concesión o una compensación por exclusiones del pasado o del presente, sino como un medio para la participación efectiva aquí y ahora en la construcción del orden legal. Esta es la razón por la cual sugiero que llamemos *democrática* a la justicia en la representación.¹⁰¹ La representación democrática es representación equitativa o justa en tanto que supone la *advocacy* y la representatividad, implica una presencia significativa, no simplemente una mera presencia, en el juego de discordias y acuerdos que es la democracia.

Esto implica que la representación no solamente no es hostil a la igualdad política, sino que además, refleja a las *dos* formas públicas de igualdad: igualdad legal (igualdad ante la ley) e igualdad como el derecho ciudadano a apoyar u a oponerse a leyes o políticas de gobierno (en gran parte para reparar lo que perciben como desigualdades reales o potenciales y, por ende, injusticias). Desde sus inicios en Atenas (particularmente, en el movimiento revolucionario del demos ateniense en

⁹⁹ Por consiguiente, Plotke ha escrito que en un gobierno representativo, no ser representado (no tener la oportunidad de remitir nuestra voz a la legislatura) es una forma de exclusión (“Representation is Democracy”, 19).

¹⁰⁰ Mill, *Considerations on Representative Government*, 448-50 (énfasis añadido). “La igualdad política requiere no solamente pesar los votos de igual modo al dibujar los distritos, sino también alguna garantía de que el proceso es representativo de todo el país” (Fishkin, *The Voice of the People*, 143). Para una crítica de esta visión, véase Beitz, *Political Equality*, 135.

¹⁰¹ Para una excelente explicación de la igualdad política, véase Dworkin, *Sovereign Virtue*, 194-98.

la era de Clístenes), la participación democrática ha intentado equilibrar las dos igualdades.¹⁰² La democracia moderna ha hecho de esta meta el objeto controversial de la compleja relación entre representación y participación. De las dos igualdades, la primera pertenece al imperio de la ley y al estado de derecho (hablando de forma técnica); la democracia no es la única que la reivindica. Aunque es legítimo dudar sobre si el estado de derecho puede mantenerse si los sujetos a los que se refiere la ley no son ciudadanos, la garantía del estado de derecho no depende necesariamente de la adopción del sufragio universal. El Leviatán de Hobbes, un estado autoritario decente en el sentido rawlsiano, o simplemente la “república comercial” predemocrática de Montesquieu, podrían cumplir con los requisitos de igualdad ante la ley. Históricamente, este fue el tipo de gobierno constitucional que institucionalizó a la representación y al marco teórico que acogió a las concepciones jurídicas e institucionales de la representación que esboqué más arriba.

La otra forma de igualdad se relaciona con la oportunidad y los medios que tienen los ciudadanos de expresar sus visiones en la arena pública y de ser efectivamente oídos.¹⁰³ Esta igualdad es exclusivamente política y democrática; de hecho, existe solamente en democracia. El mejor modo de captar su relevancia es describirla en palabras de uno de sus tempranos críticos liberales: Guizot pensaba que la representación debía reflejar las opiniones “de aquellos que son capaces”, no de “todos los individuos, solamente porque existen”¹⁰⁴. La representación democrática refleja las opiniones de todos los ciudadanos, “solamente porque” los ciudadanos existen.

Casi todas las constituciones democráticas y las prácticas políticas, judiciales y legislativas contemporáneas reflejan estas dos perspectivas sobre la igualdad. Cada constitución inscribe la igualdad legal de los individuos y ciudadanos sin importar su género, estatus económico, raza, afiliación religiosa o creencia. Casi todas las constituciones contienen también artículos que *reivindican* la promoción de la igualdad por medio de la remoción de obstáculos que de facto la impiden o la desfiguran.¹⁰⁵ Una interpretación posible de estas dos perspectivas sobre la igualdad

¹⁰² Ober, *The Athenian Revolution*, en particular el cap. 4; respaldo la sugerencia de Ober de interpretar la democracia como un movimiento más que como simplemente un arreglo constitucional. Beitz distingue entre tres tipos de igualdad: igual poder político (una persona/un voto), igual oportunidad de éxito electoral, e igual oportunidad de éxito legislativo (Beitz, *Political Equality*, 8). Puede decirse que el primero sólo requiere ser aritmético porque tiene que ver con el derecho básico de los ciudadanos a votar.

¹⁰³ Por ende, Knight y Johnson han sostenido que la democracia “requiere algún tipo de igualdad de oportunidades” (“What Sort of Equality ...?” 280).

¹⁰⁴ Guizot, *History*, 7-10.

¹⁰⁵ Hay diferentes tipos de afrontar tales obstáculos; algunas constituciones hacen al gobierno directamente responsable de promover un sistema de bienestar; otras proponen una forma más indirecta de intervención que busca contener la desigualdad en vez de promover la igualdad.

es que las constituciones democráticas reconocen el hecho de que, aunque son formalmente iguales, los ciudadanos no son, y tal vez nunca sean, realmente iguales. En cuanto tal, respaldan una política antagonista sobre y para la realización de las promesas democráticas enquistadas en la constitución. En otras palabras, “lograr la membresía dentro de una comunidad política no necesariamente sea lo mismo que lograr una membresía igual”¹⁰⁶. Tal como Condorcet (el primer teórico que identificó a la democracia con la “igual libertad”) se dio cuenta, las constituciones de las democracias representativas realizan dos cosas: legislan sobre (y así limitan a) la agencia política y la actividad gubernamental, y definen objetivos (aumentando y preservando la igualdad) que estimulan la agencia política y a la participación. Es más, usan normas de igualdad legal para regular la acción política. Al inscribir a la política como el terreno que protege y promueve la igualdad, las constituciones anticipan el conflicto político. Una constitución democrática predefine las normas que regulan la acción política *porque* suponen la impugnación y el activismo políticos.

El doble registro de la igualdad —como una norma legal y una norma moral— distingue a la representación política como un proceso democrático y es la razón principal por la cual las teorías jurídicas e institucionales no se aplican a la democracia. La igualdad democrática resalta la incompletitud del modelo clásico de libre mandato que la democracia representativa ha heredado del gobierno representativo liberal. La igualdad como estatus legal significa que los representantes deben representar a la nación entera y que su voluntad no está atada a instrucciones de los electores. Mientras el demos estuvo restringido a los socialmente iguales (dueños de propiedades, varones adultos, cristianos), el paradigma del libre mandato no entraba en conflicto con las reivindicaciones de representatividad. De hecho, la representatividad no había sido nunca un problema; cuando se convertía en tal, podía legítimamente ser acusada de promover el faccionalismo.¹⁰⁷ Como veremos, la “nación” de Sieyes (al igual que la de Madison y la de Burke) era tan homogénea como el “pueblo” de Rousseau; se consideraba que los representantes de la “nación” en el primer modelo debían ser tan ciegos a los intereses y opiniones de sus electores como lo eran los ciudadanos del “pueblo” a sus opiniones e intereses privados.

¹⁰⁶ Bybee, *Mistaken Identity*, 12.

¹⁰⁷ Pitkin fue bastante perceptiva al explicar la diferencia entre las teorías formalistas y las teorías políticas de la representación en relación a la igualdad: “Cuanto más un teórico vea al representante como miembro de una elite superior dotados de la sabiduría y la razón, tal como Burke lo hizo, menos sentido tiene para éste requerir que el representante consulte las opiniones o incluso los deseos de aquellos por los que actúa... A la inversa, en la medida en que un teórico ve a los representantes y al electorado como relativamente iguales en capacidad, sabiduría e información, tenderá a exigir que las visiones de los electores sean tomadas en cuenta” (*The Concept of Representation*, 211).

En otras palabras, todo lo que un demos homogéneo necesita es igualdad política si quiere reconciliarse con los tipos formalísticos de representación.¹⁰⁸

En el momento en que las constituciones democráticas definen a la igualdad como objetivo, admiten que las desigualdades son una amenaza permanente, que tiene que ser detectada y juzgada, se le debe dar voz y enmendar. Esto hace que la prohibición legal del mandato imperativo sea *políticamente* vacía, aunque *legalmente* necesaria, e impuesta de hecho en la mayoría de las constituciones (a excepción de Estados Unidos).¹⁰⁹ Por cierto, para que los ciudadanos disfruten efectivamente de la misma oportunidad de influenciar la vida política de su país, deben insistir en que sus representantes escuchen sus reivindicaciones diversas y en conflicto. Así, si bien por un lado, está prohibido legalmente que los representantes se conviertan en agentes de su electorado y se les pide que confíen solamente en su razón para juzgar de acuerdo con el interés general, en vez de hacerlo de acuerdo a los intereses de sus electores, por otro lado, sin embargo, los representantes no pueden ignorar sus voces y sus reivindicaciones. Esto se debe a que los ciudadanos no son socialmente iguales y sí son culturalmente diversos, o son claramente desiguales, y por ello buscan la igualdad a través de la acción política y la ley. Un tipo de igualdad ordena a los representantes que trasciendan a su electorado, la otra, demanda que adhieran a sus reivindicaciones.¹¹⁰

Advocacy

El hecho de que la igualdad, entendida como un valor moral y como un proyecto, revele casos concretos de discriminación y dé lugar a que los ciudadanos demanden un lugar en la agenda política, muestra cuán incorrecto es pensar que la desigualdad está asociada a la representación. La desigualdad se asocia a la *advocacy* para poder ser rectificada. Este es el motivo por el cual las nociones descriptivas y

¹⁰⁸ Véase el análisis de Dahl sobre “los patricios” del temprano republicanismo de Nueva Inglaterra: “... la elite de New Haven, tales como los tenedores de bonos de Connecticut, dominaban completamente al sistema político. Tenían un origen y una religión comunes, cohesividad en su punto de vista uniformemente conservador sobre todas las cuestiones, y carecían de oposición sustancial a su autoridad” (*Who Governs*, 15).

¹⁰⁹ Esta ausencia habla de un vínculo común entre la representación y la soberanía. El hecho de que en Estados Unidos los electores no sintiesen la necesidad de prohibir el mandato imperativo por medio de la ley significaba que la representación no era objeto de una disputa (interna) acerca del control de la soberanía; sino que la representación era el instrumento que el pueblo utilizaba para afirmarse a sí mismo como soberano independiente, en oposición al potentado colonial.

¹¹⁰ El mismo Burke reconoció que “pronunciar su opinión es el derecho de todo hombre; el electorado tiene una opinión respetable e importante, un representante debe siempre estar alegre de escucharla, y debe siempre considerarla muy seriamente” (“Speech at Mr. Burke’s Arrival in Bristol”, 156).

simbólicas de la representación son problemáticas si se las toma de forma aislada; por qué, en otras palabras, el dualismo entre la pura delegación y el fideicomiso [*trusteeship*] es demasiado abstracto y demasiado estrecho.¹¹¹ La democracia representativa necesita de una concepción de la representación que le dé al electorado el poder de participar en la selección de sus representantes y, al mismo tiempo, les otorgue a los representantes un grado de independencia con respecto a su electorado. Necesita dejar espacio a la actividad autónoma de los representantes y del electorado y, al mismo tiempo, asegurar alguna conexión entre sus respectivas acciones (autónomas pero interdependientes). La idea de representación como *advocacy* satisface estas demandas.

Aunque esto implique que el electorado escoja a sus representantes pensando cuáles serán los mejores voceros de las cuestiones que más los preocupan, la representación como *advocacy* les permite un genuino rango de opciones ya que deciden las cuestiones para las cuales necesitan voceros. Del mismo modo, poder escoger les permite a los ciudadanos tener un mayor control sobre sus representantes, aún más que en la visión tradicional de la representación como fideicomiso. Además, impulsa la deliberación al interior de la legislatura (animando a los representantes a evaluar la mejor estrategia y a actuar autónomamente) y como una actividad continua de reflexión y juicio acerca de la condición real del electorado y del país como un conjunto. Finalmente, desafía el supuesto racionalista y cognitivista que subyace a algunos modelos recientes de democracia deliberativa, y resiste la crítica convencional de la proporcionalidad como un “espejo” descriptivo, que simplemente reproduce las segmentaciones sociales existentes.¹¹² Al capturar el carácter complejo de la representación —su *compromiso con* una causa así también como su *distanciamiento de* la misma— la analogía entre el vocero y el representante puede ser una interesante tentativa de trascender los dos extremos de la parcialidad y la visión objetivista del interés general que ha atravesado a la democracia representativa moderna desde sus inicios. Además, tal analogía permite resaltar las dos funciones políticas principales de la representación, en tanto medio para expresar las opiniones y elecciones individuales y, por ende, de ejercer el autogobierno y resistir la exclusión, obteniendo seguridad.

¹¹¹ Pitkin, *The Concept of Representation*, 107-11. Sobre la insuficiencia del dualismo fideicomisario/delegado, véase también Thompson, *Political Ethics*, 99-102.

¹¹² Cf. por ejemplo Joshua Cohen, quien describe a la deliberación como corrección de las interpretaciones “distorsionadas” del bien público y por ende, “reducción” de la diversidad de interpretaciones (“Democracy and Liberty”, 199). Para una evaluación crítica de la noción racionalista de la razón pública, que está implícita en el legado rousseauniano de Rawls, véase la excelente contribución de Mann, “On Legitimacy and Political Deliberation”, 338-68.

Como un *point d'appui*, la representación como *advocacy* incrementa el poder de los ciudadanos para hacer que sus reivindicaciones sean escuchadas y para que efectivamente se les de respuesta, porque engloba dos componentes: el vínculo “pasional” del representante para con la causa de los electores y la autonomía de juicio del representante. Por un lado, la *advocacy* le da a los representantes convicciones firmes y, por ende, nutre el espíritu de controversia (la afinidad de ideas y visiones une a los “amigos” y a los “partidarios” en contra de sus “oponentes”). Por el otro, conduce a las convicciones partidarias al camino de la deliberación y, en última instancia, hacia la decisión. La *advocacy* testimonia la tensión estructural de la deliberación democrática: intereses diversos (y casi nunca rivales), visiones subjetivas y aspiraciones compiten en un espacio político abierto para alcanzar una decisión que supuestamente no debe servir a intereses partidarios o ponerle un fin a la deliberación. Los electores no buscan una identificación existencial con sus representantes; buscan una identidad de ideales y proyectos, porque la representación implica agencia o poder, y su función no es meramente simbólica.¹¹³ Esto es aún más cierto en el caso de los ciudadanos que pertenecen a minorías sociales y culturales, que quieren un vocero, no un sello de goma, ya que su objetivo es resistir las tendencias del poder gobernante a silenciar sus reivindicaciones y violar la consideración igualitaria. Esto confirma la naturaleza prospectiva de la representación en un sistema electoral –y el carácter inevitablemente ideológico que la competencia política implica y promueve. También explica por qué no puede ser simplemente el registro de una configuración social dada. Su función *política e idealizadora* enmarca el carácter de la *advocacy*, que supone la necesidad de los representantes de, por un lado, compartir las visiones y los ideales de su electorado y, por el otro, el de disfrutar un cierto grado de autonomía, ya que deben prefigurar cursos de acción y proyectar su deliberación hacia el futuro, el cual es, inevitablemente, una dimensión habitada por cosas que sólo tienen una naturaleza hipotética o ficticia.¹¹⁴

Aunque el aspecto más interesante de esta visión política de la representación es que concibe a la deliberación en un sentido amplio, que tiene lugar tanto en el nivel legislativo y en el nivel social, y, en cuanto tal, crea la posibilidad de que las opiniones del elector y del representante puedan ser reconectadas entre las elecciones. Al definir a los representantes como voceros, tenemos que verlos no solamente como partidarios sino como deliberadores, y pensar a la democracia como un espacio agonísti-

¹¹³ “Pero la noción de que la experiencia compartida garantiza creencias u objetivos comunes no tiene ni verosimilitud teórica ni empírica” (Phillips, *The Politics of Presence*, 133).

¹¹⁴ Por consiguiente, Phillips sostiene correctamente que en un sistema proporcional, el representante tiene más autonomía que en un sistema mayoritario; y para que los *advocates* deliberen, deben “ser liberados de las formas estrictas de *accountability* política” (*The Politics of Presence*, 56, 156).

co. Aunque los representantes no deliberan cuando actúan como voceros (uno puede decir que los representantes son voceros y deliberadores por turnos, cuando actúan en la asamblea legislativa), sin embargo, hablan de modo consciente pensando en la deliberación. Sin la deliberación (a saber, los argumentos concebidos en vistas a la decisión), no habría motivo para la *advocacy*. De hecho, la *advocacy* no es un partidismo ciego; los voceros deben ser defensores pasionales e inteligentes. Un vocero que sea exclusivamente un partisano no es un vocero. Y los deliberadores que son exclusivamente racionalizadores, no son deliberadores –aunque produzcan justificaciones racionales. Una buena democracia representativa no necesita ni representantes fanáticos, ni sellos de goma, ni reyes filósofos, pero sí deliberadores que juzguen las causas de los demás y defiendan “pasionalmente” las causas de acuerdo a los principios y procedimientos del gobierno democrático.

Anticipándonos al debate sobre el lugar que el juicio ocupa en el gobierno representativo, que será discutido en el capítulo 3, a un “vocero” no se le pide que sea imparcial como un juez, o que razone en soledad como un filósofo. Al contrario del juez, los voceros están ligados a sus “clientes”. Su entorno no institucionaliza la imparcialidad, y de hecho, en la asamblea, los actores que abogan por sus causas son los mismos actores que dictaminan las decisiones. La imparcialidad es, como mucho, una máxima prescriptiva y un deber moral que depende principalmente de las motivaciones y el compromiso moral de los actores para con la reciprocidad.¹¹⁵ Además, el trabajo de los voceros no es el de hacer cumplir o aplicar la ley, sino el de definir cómo los hechos se corresponden con las normas o las contradicen, para así proponer nuevas leyes o cambiar las que ya existen –es decir, decidir si la ley existente se corresponde con los principios que la sociedad comparte o con los principios que un “buen” gobierno debe adoptar. Al contrario del filósofo (y tal como el político), los voceros tienen que “ajustarse a los deseos del electorado para poder ganar”. El filósofo debe justificarse solamente ante sus propios principios. No busca un consenso externo a él: “Una justificación filosófica no puede referirse a los intereses y pasiones de un grupo en particular”; “debe ser racional o, al menos, razonable”. Por el contrario, la relación entre el candidato y los electores “no requiere que los electores den su consentimiento a ser representados por alguien que quiere gobernarlos atentando contra sus convicciones fundamentales”¹¹⁶.

¹¹⁵ Un “régimen de creación legislativa no necesita tener como resultado leyes perfectas y justas para ser correcto; sólo necesita utilizar procedimientos capaces de producir leyes que sean válidas” (Michelman, “How Can the People Ever Make the Laws?” 148).

¹¹⁶ Véase, respectivamente, Perelman, *Justice, Law and Argument*, 59, 66; y Mill, *Considerations on Representative Government*, 510.

La *advocacy* echa luz sobre la naturaleza de la deliberación política. Lejos de trascender la situación específica de los ciudadanos, el razonamiento deliberativo descansa en la premisa de que la especificidad necesita ser conocida y reconocida. Por lo tanto, el “entendimiento” y la “escucha” son las facultades que se ponen en marcha en el discurso deliberativo, tanto como en el discurso forense. Ellas expresan la naturaleza compleja del trabajo del representante, que debe *adherir* a su causa pero *no ser conducido* por ésta. Los *advocates* creen en su causa pero entienden el razonamiento de otros, al punto de poder reconstruirlo en sus mentes. Deben “sentir” la fuerza de los argumentos de los demás para concebir el camino hacia el mejor resultado posible.¹¹⁷ Esto explica la naturaleza competitiva de la democracia, que descansa profundamente en la habilidad y el carácter personal. Entonces, aunque cada ciudadano pueda convertirse en representante, en teoría y *de jure*, los ciudadanos seleccionan a aquellos que juzgan que serán sus mejores voceros. No eligen de modo aleatorio ni sienten que sea suficiente que el candidato pertenezca a su mismo grupo (de hecho, discriminan al interior de su propio grupo), aunque no quieren a alguien que comparta ideas que se opongan a las de ellos.¹¹⁸

La conclusión lógica de la sección precedente sería que la representación traslada las perspectivas de los ciudadanos a la asamblea, y las decisiones de la asamblea a los ciudadanos, simultáneamente separando y relacionando estas dos fuentes de acción y opiniones, que hacen de la democracia representativa una forma de gobierno única. Para que la representación política se ponga en marcha, la deliberación social debe tener lugar junto a la deliberación en la legislatura: la *advocacy* en la asamblea representativa requiere y estimula la *advocacy* en la sociedad. La *advocacy* política, que se halla implicada en la concepción dual de la igualdad, propone una resolución parcial de lo problemático que resulta permitir a los representantes que actúen de forma autónoma y que mientras tanto el electorado mantenga algún

¹¹⁷ Para una conceptualización clásica de la retórica deliberativa, véase Aristotle, *The Art of Rhetoric*, 33-39, y Cicero, *On Oratory and Orators*, 1:173-74. Sobre la formación del estilo deliberativo y la temporización por efecto del sistema parlamentario, véase Palonen, “Parliamentarism”, 18-22.

¹¹⁸ Tal como Dworkin lo presenta, en el mismo momento en que reivindicamos que todos los ciudadanos tengan el mismo derecho a expresarse, también estamos forzados a admitir que las personas son diferentes en cuanto a su actuación política. Algunos tienen más habilidad o más pasión que otros y, por ende, más chances de luchar por sus preferencias (Dworkin, “What is Equality?”, 5). El vínculo entre elección y opción se halla eficazmente discutido por Manin (*The Principles of Representative Government*, 132-42, 161-67), aunque me parece que sobre-enfatiza el rol de las cualidades personales y confunde el hecho de que los electores también buscan cosas en común entre ellos y los candidatos, si es que van a elegir a voceros y no designar meramente a funcionarios políticos. Por este motivo, la selección electoral nunca es simplemente una selección, ya que como los representantes son legisladores, la evaluación de las cualidades de un candidato siempre se juzga en relación a las ideas que él tiene o no tiene en común con los votantes. Véase también Pitkin, *The Concept of Representation*, 90; y Dovi, “Preferable Descriptive Representatives”, 736-37.

control sobre ellos. La idea de la representatividad expresa esta resolución elástica y siempre incompleta.

La representatividad está entrelazada con la *advocacy* porque, tal como un vocero, el representante que cree y comparte las visiones de su electorado presumiblemente estará más motivado y determinado a abogar por su causa en la asamblea.¹¹⁹ Por consiguiente, sostengo que la *representatividad* y la *advocacy* son las dos características propias de la representación democrática. Expresan, y no violan, la igualdad democrática que implica la representación electoral; se basan en un tipo de igualdad que promueve la promesa democrática de vivir en un orden legal y social en el que todos seamos tratados como iguales aunque seamos diferentes (y también debido a ello), y en el que todos tengamos la oportunidad de hacer que nuestras voces sean escuchadas de forma efectiva. De hecho, para actuar como miembro de la nación, tanto los ciudadanos como los representantes necesitan involucrarse en un razonamiento ficticio, tal como veremos en el capítulo 3. Esto ejemplifica la tensión entre compromiso con la causa de los electores y autonomía de juicio del representante, la cual estimula la *advocacy*. Ciertamente, la “*advocacy*” democrática requiere un compromiso categórico con los procedimientos acordados; no implica que los resultados sean “verdaderos” o “definitivos” en su contenido, sino congruentes con los principios compartidos de la igualdad política que presupone la deliberación. El carácter constitutivo de esos principios limita la *advocacy*, cuya racionalidad se basa en que ninguna decisión sea protegida del desacuerdo. Hacer que la interpretación del interés general sea mutable, para hacerla más consistente con los principios democráticos, la vincula con un proceso cooperativo de investigación y juicio que unifica a toda la ciudadanía. La *advocacy* y la representatividad representan un desafío para las teorías jurídicas e institucionales de la representación, y para la relación entre soberanía y representación que fue codificada por los gobiernos liberales representativos predemocráticos. Este es el motivo por el cual he insistido en que la igualdad democrática ha transformado la práctica y el significado de la representación, y que las cuestiones de justicia en la representación son cuestiones que atañen a la igualdad democrática.

¹¹⁹ Discuti ampliamente esta cuestión en “Representation as Advocacy”, en el cual me apoyo en la fenomenología de Cicerón sobre la relación del vocero con la causa de su cliente.

Representatividad

Vista a través de los lentes de la relación entre el estado y la sociedad, la representación oscila entre el polo de la *trascendencia* de las diferencias sociales y el polo de la *adhesión* a estas.¹²⁰ Las concepciones jurídicas e institucionales de la representación dieron nacimiento al primer polo, mientras que la concepción política corresponde al segundo. Clarificare este punto, que es extremadamente importante,

La concepción política, es decir democrática, de la representación, tiende naturalmente hacia el polo de la adhesión, en vez de al polo de la trascendencia. De todos modos, la adhesión es una idea compleja y puede ser interpretada al menos de dos maneras distintas, dependiendo de si la adhesión del representante al representado es *reflexiva* o *directa* -esto es, si es producida y mediada (a través del lenguaje político), por un lado, o reproducida y no mediada (a través de la presencia o una muestra existencial), por el otro. En el último caso, se hace explícitamente referencia a una concepción corporativa o facciosa de la representación, en tanto que requiere que la sustancia de la representación se corresponda con la identidad específica de los representados sin una idealización o filtro político. Es como si las identidades sociales de los ciudadanos (tales como la clase, profesión, y afiliaciones culturales y religiosas) agotasen sus identidades, como si su identidad política simplemente replicara sus identidades prepolíticas; o como si las identidades sociales de los ciudadanos desafiaran la interpretación política, una actividad que implica una forma de distanciar al juicio de lo dado empíricamente o, como prefiero llamarlo, un trabajo de idealización del juicio.¹²¹ En aquel caso, la representación preservaría una suerte de naturalidad o un determinismo social irreducible que existiría previamente a la acción política. Como mucho, la acción política podría reflejar pero no interpretar o cambiar esta naturalidad; una identidad “natural”

¹²⁰ Esta perspectiva difiere de la de Ankersmith, de acuerdo al cual la representación es una brecha estética (no una identidad mimética) o una distancia entre representantes y representados; pero si este fuese el caso, la posibilidad de que los representados ejercieran control político o influencia sobre los representantes sería vana (*Aesthetic Politics*, 46-47). Para una perspicaz discusión acerca de la relación entre estos dos polos de la representación y su desafío a las instituciones de la democracia, véase Mortati, *Dottrina generale*, 160-70, y *La costituzione*, 115-200.

¹²¹ Regresaré sobre esta cuestión en el capítulo 3. *The Concept of Representation* de Pitkin provee un examen exhaustivo de las varias formas de correspondencia entre representantes y representados (cap. 4). Para una articulación analítica de la representación en términos de si el representante debe compartir las características de la clase de personas que representa o simplemente simboliza esas características, véase Birch, *Representation*, 15-18. Trascender a las facciones, en el sentido del *Federalist* n° 10, no es lo mismo que trascender las opiniones de las personas (de ahí la posibilidad misma de la *accountability*). Véase Ackerman, *We the People*, 186-90.

(prepolítica) solamente puede mezclarse con otras identidades por razones estratégicas en pos de una alianza parlamentaria.¹²²

Este es el trasfondo teórico de una visión *apolítica* de la adhesión (y la representación), en donde la arena política se parece a un contenedor de identidades sustanciales incontables que no se comunican una con la otra —enclaves separados que luchan por sus metas específicas a expensas de los demás y del conjunto, más o menos como los intereses en el mercado. La adhesión directa es generalmente estudiada en términos clásicos de la representación estatal del antiguo régimen; las teorías contemporáneas de la representación de grupos tienden, de alguna manera, a replicar esta visión de la representatividad.¹²³

La adhesión reflexiva, sin embargo, ejemplifica la minuciosa creación política de la relación representativa que les permite a los ciudadanos en sí mismos y a sus representantes interpretar e idealizar sus especificidades sociales. (La significancia teórica de esta visión se comprenderá mejor en el capítulo 3, cuando discuta la noción kantiana de juicio como representación “productiva”). Ni un dualismo entre el interior y el exterior de las instituciones estatales (como en el caso de la trascendencia), ni una adhesión existencial (como en el caso de la representación de grupos o corporativa), la representación política emerge como una *relación continua y mediada* entre los ciudadanos situados y los representantes. Por supuesto, lejos de trascender la situación específica de los ciudadanos, el razonamiento político deliberativo está basado en la premisa de que la especificidad debe ser revelada y reconocida.

¹²² Véase la efectiva discusión de Young acerca de lo que ella denomina “*perspectiva social*” (*Inclusion and Democracy*, 136-41).

¹²³ El examen crítico de las teorías de la representación de grupos no está dentro de los objetivos de este libro. La idea de representación política por la cual estoy abogando, sin embargo, argumenta contra la concepción *simbiótica* que el resurgimiento de la representación de grupos parece implicar. Melissa Williams y Anne Phillips han argumentado recientemente que sería absurdo sostener que una representante mujer es mejor representante de las reivindicaciones o intereses de las mujeres simplemente porque sea mujer (Williams, *Voice, Trust, and Memory*, 6; Phillips, *Politics of Presence*, 157). Sin embargo cuando revelan la tensión existente entre “ser” y “hacer” (y, por consiguiente, los límites de la representación corporativa) se focalizan esencialmente en la inverosimilitud de las consecuencias (la pertenencia a un grupo no es una buena razón para pensar como cada miembro que compone al grupo), en vez de apelar a principios de representación política (democrática). Una interesante contrapartida ha sido propuesta por Iris Young, quien, basándose en el concepto de *différance* de Derrida, nos invita a pensar a la representación como una presencia diferida. La representación es el proceso por el cual los rastros del pasado sobreviven y son reconocibles y reconocidos en el presente (esto es lo que permite que la *accountability* ocurra y que los ciudadanos se reconozcan a sí mismos en el representante); donde el carácter idealizante del juicio en la representación emerge para contrarrestar cualquier forma de identificación simbiótica (Young, *Inclusion and Democracy*, 127-29). Pienso que trabajar sobre las categorías de representatividad (adhesión reflexiva o mediada) y *advocacy* puede ayudarnos a entender el carácter único de la representación política como una *política de la presencia a través de las ideas*.

El juicio deliberativo, como el discurso forense, activa las facultades del “entendimiento” y la “observación”, aunque al contrario que el segundo, el juicio deliberativo las proyecta en las dimensiones temporales del futuro, no del pasado. Estas facultades expresan la naturaleza compleja del representante-vocero, quien, como vimos, debe adherir a su causa pero también debe poder entender el razonamiento de los otros y reconstruir el escenario deliberativo en su mente. Entonces, prefiero el término *representatividad* al de adhesión (de los representantes a las segmentaciones sociales aparentemente preexistentes políticamente). La representatividad sugiere una condición que se sitúa entre la trascendencia y la adhesión, y define las relaciones de control (por parte de los representados) y la responsabilidad (por parte de los representantes), que son eminentemente políticas y morales, pero no jurídicas y legales.

La cuestión de la *adhesión reflexiva* del representante a su electorado arroja algo de luz sobre los límites e incompletitudes de una lectura de la representación como selección aristocrática. Regresaré sobre este asunto al final del capítulo 4. Aquí simplemente necesito argumentar que la teoría política de la representación (caracterizada por la representatividad y la *advocacy*) implica que dos criterios evaluativos determinan la opción por un candidato: las características personales o singulares del mismo, y las características que tiene en común con los votantes o que son representativas de los mismos. Es crucial notar que las últimas hacen que las primeras sean significativas, ya que la distinción individual y la “habilidad” de un candidato son significativas sólo *al interior* de lo que distingue en común al electorado que el candidato representa.¹²⁴ Por más distintivos y elegibles que puedan ser muchos candidatos, percibimos un rasgo particular en las palabras y el comportamiento de algunos, o uno, de ellos que nos hace simpatizar con los mismos y definir a *nuestro* electorado a través de ellos o él. En este sentido, la representación es un proceso mediador que crea una comunidad de ideas y orientaciones políticas que el paradigma contractual o jurídico no puede explicar.

Propongo el concepto *ideológico* entendiéndolo como *similitud de perspectivas* para explicar el medio que ilumina la especificidad de la carrera electoral y que ha-

¹²⁴ Un elemento distintivo que algunos individuos poseen en mayor proporción que otros es lo que permite al individuo ser visto, reconocido y escogido (esta consideración justifica realizar un paralelo entre la representación y la aristocracia). “Así, los elementos de singularidad no deben ser demasiado grandes, ya que el pueblo no aceptará como líderes a hombres cuyas características se encuentren alienadas de las masas. De ello se sigue, por lo tanto, que a pesar de la influencia de las singulares ideas individuales, el personal de los cuerpos representativos y el producto de sus actividades legislativas reflejan con justa precisión el presente estado de conciencia pública, y por ende, permanece verdadero, no obstante la influencia de las singularidades personales, el resultado del cuerpo legislativo es, en conjunto, determinado por el sentimiento popular” (Rice, *Quantitative Methods in Politics*, 193-94).

ce a los votantes buscar al mejor candidato. En un gobierno representativo, la mayoría de los asuntos políticos son determinados por funcionarios electos cuyas posturas acerca de varios temas son de público conocimiento, mientras tanto, la mayor parte de las perspectivas de sus electores permanecen bajo el anonimato y no pueden ser identificadas individualmente. Los electores son identificados generalmente bajo la clave de su representante; son identificados por reflejo. Por consiguiente, la representatividad es esencial porque permite que las opiniones de los ciudadanos sean identificadas y conocidas. Esto explica por qué, cuando los votantes eligen representantes, tienden a *no* elegir candidatos que sean diferentes a ellos en aspectos importantes; por qué los clivajes ideológicos son inevitables en la política representativa; y por qué el fin de la representación no es simplemente el de designar representantes o mandatarios (seleccionando neutralmente a agentes competentes) sino el de darle a la individualidad política partes en el conjunto, y de este modo, crear las condiciones para la dialéctica política y el partidismo amigable. Es verdad que “sólo podemos hablar de representación cuando hay diferencia -y *no* cuando hay identidad entre el representante y la persona representada”¹²⁵. Así, no debe ser la presencia existencial nuestro parámetro de la relación representativa, sino la presencia a través de las ideas. Los representantes y los representados no son idénticos, pero pueden, y realmente deben, tener alguna similitud relevante en el nivel del discurso y las ideas, una similitud que construyen, transforman o interrumpen.

La compleja interacción entre las tres teorías de la representación que bosquejé arriba en relación a la dialéctica de la unidad/diferencia entre representantes y representados debería estar clara ahora. Por medio del análisis de las ideas de Rousseau, Sieyès y Condorcet, intento establecer que la adhesión reflexiva (similitud de perspectivas) es la expresión más consistente del diálogo entre la sociedad y el estado que la democracia activa y requiere. Este diálogo es esencial e inevitable para conferir legitimidad a las instituciones—esto es, los medios legales para la organización de la autoridad— por medio del consentimiento democráticamente generado. La investidura electoral de los legisladores es esencial, pero no suficiente, porque la representación es un proceso que opera durante el tiempo intraelectoral, o más allá del momento en el que ocurre la decisión electoral.¹²⁶

Benjamin Constant caracterizó a los dos niveles que constituyen a la representación de un modo que aún es extremadamente cautivador y oportuno: la *representación* de la opinión *del pueblo* (la voluntad expresada regularmente en las elec-

¹²⁵ Ankersmith, *Aesthetic Politics*, 46.

¹²⁶ Para un excelente estudio de la temporalidad representativa en la política parlamentaria, véase Palonen, “Parliamentarism”; y Mansbridge, “Rethinking Representation”.

ciones) y la representación en la dureza, o la atención y receptividad permanente de los representantes a “aquellos cambios en la opinión pública que pueden [ocurrir] entre una elección y la siguiente”¹²⁷. El primero define el acto legal de la autorización electoral. El segundo define a la representación como adhesión reflexiva en el tiempo. Define la permanencia de la presencia del pueblo soberano bajo las formas del juicio y la acción política que acompañan, aunque trascienden, la real manifestación de la voluntad.

Repensando la soberanía popular

La transformación democrática del gobierno representativo constitucional ha cambiado a la soberanía, así también como a la representación. Históricamente, se ha superpuesto el gobierno representativo a una concepción de democracia que precede tanto a la representación política como a la selección electoral. Esta concepción se encontraba atrincherada en una visión voluntarista de la soberanía que excluía, a priori, a las formas indirectas de acción política e identificaba a la autonomía política con la inmediatez —siendo la inmediatez la dimensión temporal donde el evento político (decisión) y el actor político (el pueblo) se mezclan.¹²⁸

La realidad es que el paradigma de Rousseau nos lleva a consecuencias no intencionadas —a saber, a la política profesionalizada dirigida por el estado y al empobrecimiento de la ciudadanía política. Como bien lo entendió Hannah Arendt, si se postula que “el pueblo” es una entidad singular y unívoca (un “cuerpo”), entonces “el pueblo” en un gobierno representativo simplemente será una colección de individuos unidos por un mito artificial y potencialmente atroz, como “la nación”, o la lógica económica del interés que se promueve a través del proceso electoral y la negociación parlamentaria.¹²⁹ Como muestra la historia del nacionalismo, estas dos posibilidades no son, necesariamente, mutuamente excluyentes. En todo caso, utilizar el paradigma rousseauiano de soberanía popular para definir a la democracia coarta la posibilidad de una teoría democrática del gobierno representativo.

¹²⁷ Constant, “Principles of Politics”, 209.

¹²⁸ Las características de “libre voluntad” y de poder ex-nihilo propias de la soberanía todavía influyen en las teorías contemporáneas de la ley y el orden al interior y exterior de las fronteras estatales, véase, por ejemplo, Morgenthau, *Politics among Nations*.

¹²⁹ Arendt, *On Revolution*, particularmente el último capítulo, en el cual intenta hacer un paralelo entre los teóricos del gobierno representativo y los jacobinos, como dos formas idénticas y opuestas de apropiación de la política por parte de profesionales de la política.

Junto a las obvias críticas hechas a la representación en nombre de una democracia participativa fuerte, la concepción voluntarista de la soberanía también les ha servido, indirectamente, a los críticos de la “ideología de la democracia” y ha fortalecido su argumento a favor de una *interpretación puramente procedimental de la democracia*. Incluyo dentro de esta rica y distintiva categoría tanto a los *demócratas elitistas*, quienes defienden el minimalismo democrático y la definición electoral de la democracia, y a los *demócratas formalistas*, quienes argumentan a favor de una definición de democracia representativa que priorice las normas objetivas (legales) por sobre las normas subjetivas (morales) y localice a la deliberación esencialmente dentro de la escena parlamentaria. A pesar de sus diferencias significativas, ambos tipos de procedimentalismo comparten la mitología del formalismo y el positivismo, un abordaje que ha utilizado la visión clásica de la soberanía de Rousseau para refutar la posibilidad misma de una teoría democrática de la representación.¹³⁰

Los teóricos del elitismo han hecho de la concepción de soberanía de Rousseau la norma del discurso democrático moderno, para atrapar a la democracia en el callejón sin salida del dualismo de la “irrealista” “doctrina clásica” de la voluntad general o la interpretación “realista” de la voluntad del pueblo como la voluntad fáctica de una clase elegida. Ellos sostienen que la soberanía es una creación ideológica cuyo objetivo es ocultar el hecho de que las decisiones políticas son, de todos modos, relativas a valores, y que la democracia es un método para seleccionar una elite, no un fin en sí mismo o un valor.¹³¹ Los críticos del gobierno representativo reflejan el extraordinario impacto de esta tendencia schumpeteriana tras la segunda guerra mundial, cuando renació la democracia liberal. El modelo de gobierno mixto que los teóricos elitistas adaptaron a la sociedad contemporánea, tal como Arendt escribió en *Sobre la revolución*, es en realidad una “forma oligárquica de gobierno”, basada en el arbitrario supuesto de que ser gobernado por la pasión de las

¹³⁰ Los principales apoyos de la definición procedimental de la democracia provienen de la tradición del positivismo jurídico y lógico. Su fundamento teórico es la distinción entre “derecho como un hecho” y “derecho como un valor”; su objetivo es el estudio de sistemas normativos entendidos como fenómenos no evaluativos. Desde David Hume y Jeremy Bentham, hasta H. L. A. Hart y Hans Kelsen, esta tradición ha tratado de oponerse a la doctrina ética del estado en un intento de contrarrestar la teoría individualista y convencionalista del gobierno representativo. Desde los años treinta este enfoque ha adquirido el obvio mérito de dar amparo a las alternativas más radicales frente a las experimentaciones triunfantes de los modelos orgánicos e ideológicos del estado ético -el nazi-fascismo y el comunismo. En aquellos años, las definiciones procedimentales de la democracia adquirieron ímpetu, particularmente en el continente. El dualismo entre facticidad y normatividad era su estrategia para oponerse a la ideología en la política en nombre de la falacia de la sustitución del “deber” por el “ser”. En consecuencia, un enfoque ideológico de la democracia significó derivar conclusiones prescriptivas o desiderativas desde tesis asertivas o descriptivas, e ideología significó teología secularizada.

¹³¹ Michels, *Political Parties*, 75, y Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 242, 260, 271.

mayorías es peor que ser gobernado por la de los pocos.¹³² Arendt pensó que si la política debía estar protegida de los intentos de identificarla con el aparato estatal (Hobbes) o el instrumentalismo económico (liberalismo y marxismo), debía disociarse de la soberanía, una categoría que ella vio como irremediabilmente ontológica e idéntica al poder coercitivo del estado, y además, inherentemente inclinada hacia la visión funcionalista de la política que implica la teoría schumpeteriana del gobierno representativo.

El discurso del agotamiento del estado soberano como efecto de la globalización le ha brindado un nuevo ímpetu al argumento antisoberano. Recientemente, tanto los teóricos de la democracia que intentan reconciliar a la democracia con la representación, y los teóricos radicales que identifican a la democracia con un movimiento encabezado por las multitudes y la política antirepresentativa, han propuesto disociar a la soberanía de la teoría democrática. Del primer grupo, la más representativa es Iris Marion Young, quien argumentó que la representación democrática puede explicarse sin hacer referencia a la soberanía. De hecho, en tanto que corrige la concepción de la política asociada al residuo metafísico de la “voluntad del pueblo”, la representación une al carácter auto-legitimante y auto-reflexivo del proceso democrático. La autorización es la clave de la perspectiva democrática de la representación *siempre y cuando* no la reduzcamos a un acto aislado (la elección) como hacen los liberales-elitistas o los schumpeterianos, sino que la veamos como una “relación entre el electorado y el representante” que nos crea (al electorado) como unidad política. La representación ha inspirado un giro democrático que puede ser descripto como el proceso de autorización versus la autorización como simple acto de decisión. El resultado es que, como “no hay ningún electorado previo al proceso de representación, ningún pueblo que forme una unidad política, que entonces pueda delegar a un representante derivado”, en realidad no existe tal cosa como la soberanía popular.¹³³

Aún así, una teoría democrática de la legislación requiere una referencia a la soberanía popular, por la importante razón de que las demandas democráticas de re-

¹³² Arendt, *On Revolution*, 276. Arendt comprendió el vínculo entre el gobierno representativo como selección de elites y la soberanía del estado centralizado y unitario: bajo esta base rechazó tanto el discurso de la soberanía popular como el de la representación, y los sustituyó con una batería de estrategias republicanas-liberales de creación y limitación del poder, desde los derechos básicos, el federalismo, la separación de poderes y el estado de derecho, hasta formas de participación directa y de convenciones populares (Cohen, “Rights, Citizenship”).

¹³³ Young, “Deferring Group Representation”, 359. El giro teórico de Young coincide con el argumento de Hardt y Negri de que la posmodernidad es la completa realización de la inmanencia, *aunque* los dos últimos identificaron (y rechazaron) a la soberanía y a la representación como dos proyectos complementarios de la modernidad; Hardt y Negri, *Empire*, 84.

presentatividad y *advocacy* corren el riesgo de fragmentar el orden político si no se encuentra enlazado a un criterio compartido en común del juicio político.¹³⁴ Sostengo que la idea de representación como “sustituto defectuoso” de la democracia es el producto de una concepción de la soberanía que es específica a un contexto y anacrónica. Esta idea, no la soberanía popular, es la fuente del problema que enfrenta la teoría política cuando relaciona a la representación con la democracia. Fue inventada antes del desarrollo (y evaluación positiva) de la democracia, y fue intrínsecamente equipada para acomodarse a sí misma a la inclusión de la universalidad de la ciudadanía en el proceso político.

La deficiencia de la concepción moderna de la soberanía se refleja en la definición de democracia como una práctica que se reduce esencialmente a un simple acto de decisión (emitir el voto) y la imagen convencional de los ciudadanos que corren hacia las asambleas (o hacia las cabinas electorales) en *El Contrato Social*, sean los actores individuos o partidos.¹³⁵ Esta es la racionalidad escondida de la paradoja de que mientras los científicos y analistas políticos continúan ideando modelos de comportamiento electoral, la representación todavía se concibe bajo la sombra del argumento de Rousseau de que el pueblo renuncia a su soberanía cuando elige representantes.¹³⁶

Dos siglos atrás Constant explicó por qué la identificación de la soberanía popular con la voluntad es enemiga de la democracia representativa. En su intento de argumentar contra los demócratas, cooptó a Rousseau cuando argumentó que las elecciones son una estrategia para desafiar a la democracia, porque dan lugar a un gobierno que puede hacer leyes de forma legítima sin activar al soberano. De este modo, si el paradigma de Rousseau se convierte en el fundamento de la legitimidad democrática, el gobierno representativo no puede ser sino anti o no-democrático, porque el pueblo (soberano) “aparece” solamente “en intervalos fijos y excepcionales”, como un cometa, y “siempre, solamente para renunciar” a sí mismo.¹³⁷ La soberanía decisionista de Rousseau puede solamente ser reconciliada con delega-

¹³⁴ Balibar nos da un motivo más por el cual necesitamos referirnos a la soberanía popular: “a menos que” aceptemos “la tecnificación y burocratización integral de la ‘ley’”, las ideas de constitución y autonomía política son esenciales a la democracia (*We, the People of Europe?* 199).

¹³⁵ El modelo consumista de la democracia de partidos de Downs era consistente con esta visión, ya que este autor asumió al partido como un individuo unidimensional, decidido y dedicado a sólo un objetivo (ganar la mayoría); Downs, *An Economic Theory of Democracy*, 28.

¹³⁶ “Los ideales de la democracia sugieren que los ciudadanos deben jugar un rol sustancial en la gobernanza de su sociedad. El problema es que los ideales parecen ser bastante poco realistas en un estado democrático moderno”; Christiano, *The Rule of the Many*, 5. Para una discusión exhaustiva de la tensión entre las ideas y los hechos en la teoría democrática contemporánea, véase Habermas, *Between facts and norms*, cap. 7.

¹³⁷ Constant, “The Liberty of the Ancients”, 312.

dos o representantes que son “comisarios”, “agentes” o “apoderados” ya que nadie puede actuar completamente en su lugar sin reemplazarlo simultáneamente, y de este modo, aniquilando a la misma relación representativa. El punto es que una soberanía decisionista no necesariamente prefigura una política participativa.

La segunda forma de procedimentalismo es más sutil y cautivante. Fue acuñada en la primera mitad del siglo veinte junto y en defensa de la transformación democrática de los estados constitucionales continentales. Su mayor intérprete y defensor fue Hans Kelsen, pionero de la ciencia de la norma jurídica y, en su temprana carrera, un astuto partidario de la democracia constitucional en contra del ataque sobre la libertad igualitaria que provenía tanto de los nuevos intereses corporativos socioeconómicos como de los viejos aparatos de estado autoritarios. Kelsen utilizó las armas del formalismo y del racionalismo para contrarrestar estas amenazas. En particular, trató de desagregar los principios de igualdad política de los de la doctrina de la soberanía popular, a la cual consideró “ficción política”, un término que en su vocabulario denotaba falta de claridad normativa debido a una mezcla injustificada de afirmaciones sobre el “deber” y el “ser”, y de argumentos evaluativos y descriptivos.¹³⁸

Kelsen vio a la democracia representativa como un caso ejemplar de construcción ideológica cuando era definida en relación a la soberanía popular, en vez de ser definida simplemente como una estrategia funcionalista de gobernanza. Argumentó en contra de la “ideología de la democracia”, con la ingeniosa estrategia de limitar la representación a la teoría legal del contrato, tal como Rousseau implícitamente había sugerido, pero alcanzando una conclusión muy diferente, la de que la representación era aceptable. Formalmente una violación de la norma democrática (“igualdad de todos los ciudadanos”) y la norma contractual (dependencia legal de los electores por parte del elegido), el gobierno representativo podía ser justificado, pensó Kelsen, basándose en factores exógenos (funcionalismo y división organizacional del trabajo) pero no en principios democráticos: “el poder legislativo está mejor organizado cuando el principio democrático, de acuerdo al cual el pueblo debe ser legislador, no es llevado al extremo”¹³⁹.

Revisando el objetivo de Kelsen, podemos extraer de su argumento una importante lección: la democracia representativa es un oxímoron *cuando* extendemos las reglas de la representación jurídica (la teoría legal del contrato) a la representación política. Sigamos el razonamiento de Kelsen.

¹³⁸ Kelsen identificó cualquier régimen político con el método de producción de normas. Y definió a la democracia como un orden institucional y procedimental organizado por la norma básica de “igualdad de todos los ciudadanos” (*General Theory of Law and State*, 297-99).

¹³⁹ Kelsen. *General Theory of Law and State*, 292.

Kelsen sintetizó la “verdadera relación representativa” en las siguientes tres normas, en las que las dos últimas derivan lógicamente de la primera: (a) el representante debe ser designado o elegido por los representados (principio de autonomía); (b) el representante debe ser “obligado legalmente a ejecutar la voluntad de los representados” (regla del mandato imperativo) y (c) el cumplimiento de la obligación del representante debe estar “legalmente garantizado” (regla de la revocatoria). Estas tres normas no denotan simplemente a la forma democrática de gobierno representativo. Denotan también a la institución de la representación en la esfera pública, y significan que para que un gobierno sea democrático y representativo al mismo tiempo no es suficiente que los funcionarios electos, durante su mandato, “reflejen la voluntad del electorado”, y de que las elecciones los hagan “responsables” frente a los electores. De hecho, estos son simplemente tipos “políticos” de vinculación, y en este sentido, “ficticios” e ilusorios, no formalmente normativos.

La simple vinculación “política” (o representatividad y *advocacy*) es ficción o ideológica porque descansa meramente en la voluntad, la intención o el compromiso voluntario de los actores, pero no es legalmente aplicable. Es un vínculo imperfecto, como el deber moral es imperfecto en relación a la obligación legal. La vinculación política puede estar sujeta a normas éticas, como la honestidad o la prudencia por parte de los electos, y la participación desinteresada o la virtud cívica por parte de los electores, las cuales son, sin embargo, meras instrucciones y un asunto de buena voluntad. De ahí la conclusión de Kelsen: “La independencia legal de los electos con respecto a los electores es incompatible con la representación legal”, la única forma de representación legítima, no ficticia. En suma, Rousseau estaba en lo cierto cuando sostuvo que, a menos que el soberano emplee a delegados con instrucciones, deja de ser soberano. La representación sanciona la muerte de la soberanía.

El dualismo entre la “norma legal” y la “ficción política” requiere ser investigado, aunque más no sea porque es la clave para recuperar al juicio en la teoría de la soberanía. Kelsen utilizó la expresión “ficción política” en sentido crítico, para denotar a aquellas fórmulas que no pueden ser traducidas al lenguaje legal. Las ficciones políticas se refieren a las inferencias de mérito o demérito, opiniones e ideologías—esto es, juicio de valores; cuando son usadas para describir la realidad (cómo funcionan las cosas), están destinadas fatalmente a producir conclusiones engañosas porque mistifican o confunden el mundo del “deber” con el mundo del “ser”. Según Kelsen (y Habermas luego), las ficciones políticas o los juicios de valor designan ideología en el sentido de Marx—el intento de dar apariencia racional a algo que realmente no existe o de enmascarar una realidad que no es la que parece ser.¹⁴⁰ Asumen la exis-

¹⁴⁰ Kelsen, *General Theory of Law and State*, 8-9. Sobre una distinción entre los varios significados y usos de “ideología”, véase también su *Introduction to the Problems of Legal Theory*, 35-36.

tencia de una verdad objetiva que es constitutivamente autónoma de las interpretaciones y opiniones de los actores (la proyección de deseos o aversiones provenientes de alguna preferencia o interés subjetivos); pero también asumen una serie de símbolos y creencias que los actores políticos usan para justificar sus opciones frente al público, y que el público utiliza para juzgar (mal) las acciones de los funcionarios y las agendas políticas. Claramente, sea o no hecha en nombre de la voluntad general (Rousseau), la estructura económica (Marx), o la norma legal (Kelsen), la reivindicación anti-ideológica apunta a una concepción racionalista (platónica) del conocimiento, que es hostil a la representación así como a la política.

El racionalismo es el trasfondo de un entendimiento de la democracia representativa como un oxímoron. “La función de esta ideología [democracia representativa] es la de ocultar la situación real, la de mantener la ilusión de que el legislador es el pueblo, a pesar de que en realidad, la función del pueblo—o más correctamente formulado, del electorado— se encuentra limitada a la creación del órgano legislativo”¹⁴¹. En otras palabras, la representación puede ser considerada como una institución democrática sólo si el representante no tiene una función política, sino que simplemente es un delegado o un procurador legal, como mantuvo Rousseau. La ontología de la norma jurídica—la creencia de Kelsen en la dimensión legal como única dimensión “real”—nos lleva a la misma conclusión que la ontología de la presencia y la voluntad soberana. La política es la dimensión que se le escapa a ambas.

La mitología del formalismo y del positivismo en su versión elitista y también en su versión democrática indica que la *raíz del problema* es la extensión del paradigma de la voluntad a la política (la fuente del modelo jurídico del contrato), no la idea de la soberanía popular per se y la democracia. La representación como un contrato (delegación) es en sí mismo una *negación* de la representación política. Una teoría democrática de la representación no puede beneficiarse de la misma, y de hecho, necesita liberarse a sí misma de ésta.

La representación abre posibilidades excepcionalmente interesantes, que cuestionan la extensión del paradigma contractual a la política.¹⁴² El lugar del contractualismo en la teoría del poder político excede el alcance de este libro. Es suficiente decir que, para expresarlo esquemáticamente, aunque el argumento del consenso contractual pueda ser una herramienta efectiva de persuasión en la fase constituti-

¹⁴¹ Kelsen. *General Theory of Law and State*, 291.

¹⁴² Habermas argumentó que la idea de política como discusión y compromiso no debía estar basada en una visión contractual de la relación entre los ciudadanos y el estado, porque esta visión permite solamente dos resultados: la reducción de la política a una mera negociación instrumental; y la queja por parte de los pensadores conservadores (como Schmitt) de que la discusión como un medio de alcanzar las decisiones políticas es responsable de la fragmentación de la unidad política de la nación, *Between Facts and Norms*, 463-90.

va del orden político cuando está en juego la cuestión de la legitimidad, no nos ayuda a entender el proceso político en un sistema de gobierno constitucional. Tal como Condorcet lo clarificó, desde un punto de vista legal sólo los miembros electos de la asamblea constitucional son y deben ser delegados puros, porque la elaboración de la constitución es el único acto verdadero de la voluntad soberana. Los delegados en la asamblea constitucional no son y no pueden ser representantes por varias importantes razones: primero, porque su rol debe confinarse estrictamente dentro de los límites de su función específica (enmarcar las leyes fundacionales); y segundo, porque no pueden ser (y no son) responsables electoralmente (no están sujetos a la reelección), si es que el pueblo quiere continuar siendo soberano. La asamblea constitucional es una asamblea *una tantum*, una “cuestión de única vez”. Así, la representación supone continuidad en la relación entre representantes y representados, o permanece a través del tiempo como hemos visto en nuestras descripciones de representatividad y *advocacy*.

De modo diferente a los legisladores, los “framers”^{*} son representantes sólo en un sentido simbólico o ético, no en uno político. Como delegados puros, son representativos en el mismo sentido en que lo era el legislador de Rousseau: sintetizan la tradición ética de su país y los principios generales de justicia y libertad que los guían en la redacción del texto constitucional. En relación a los intereses reales y contingentes, y a las perspectivas partidarias que permean a la arena política, estos creadores son y deben ser neutrales y desinteresados, no representativos. Uno podría decir que deliberan *für ewig*.¹⁴³ Esto les permite a los ciudadanos usar el resultado de su trabajo (la constitución) como un criterio general para juzgar, evaluar e interpretar a los líderes y a los asuntos políticos, y para resolver disputas y solucionar problemas.

Tal como he intentado argumentar a lo largo de este capítulo, se supone y se espera que el representante tenga, realmente, una doble identidad, una general y la otra partidaria. La representación engendra una relación que es pública y no puede ser tratada como contractual.¹⁴⁴ Sin embargo, el hecho de que la representación no pueda tener los mismos controles que un “contrato” no significa que sus controles estén confinados a las elecciones. El hecho de que el representante no haya ligado le-

* N. del T.: Hace referencia a los redactores de la Constitución, particularmente a la estadounidense.

¹⁴³ Parafraseando a Rawls, en una asamblea constitucional, a los delegados de los “ciudadanos libres e iguales” no se les “permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, o la doctrina particular de la persona que cada uno representa”. Esto significa que no hay representación en la elaboración de la constitución porque la representación requiere del conocimiento y el juicio evaluativo de los intereses y opiniones de los representados (*Political Liberalism*, 24).

¹⁴⁴ Sobre la dimensión de la publicidad como constitutiva de la representación y la razón principal de que se encuentre por fuera del dominio del contrato, véase Leibholz, *Das Wesen der Repräsentation*, 110.

galmente su voluntad a la voluntad de los electores no significa que su voluntad esté soberana y políticamente desencadenada –tal como eso que generalmente llamamos democracia representativa, un oxímoron o una aristocracia electiva.

El poder representativo es un poder *responsable* en dos sentidos: en relación a la ley (el representante debe ser un agente autónomo para que sus acciones estén sujetas a las leyes civiles y criminales, como las de cualquier otro ciudadano); y en relación a la fuente legítima de su rol público (el representante es elegido por el pueblo de acuerdo a la voluntad popular; no es seleccionado en base a su mérito o habilidades, como un burócrata, o de acuerdo a requerimientos evaluados neutralmente, porque su función no es la de administrar sino la de hacer la ley). El poder del representante político es constitutivamente un *poder dependiente* cuyo desempeño *demand*a que el actor pueda tomar elecciones autónomas *para* ser juzgado por sus votantes.

En suma, la teoría democrática requiere que tanto la función legislativa como la representación dependan de la “voluntad del pueblo”. Requiere que abandonemos la lógica jurídica y contractual de la delegación y reconozcamos a la representación como un proceso político. Presupone que emancipemos a la política del lenguaje determinista de los intereses y el lenguaje legalista de la norma jurídica o de la voluntad. La representación es un proceso político, antes que nada, porque los representantes votan leyes y no son meros redactores ni comisionados de los votantes, y segundo, porque la relación entre representantes y representados no finaliza en el momento de la autorización electoral.

Como Hanna Pitkin escribió espléndidamente casi cuarenta años atrás, “La representación política tiene algo que ver con el comportamiento irracional y las respuestas afectivas de las personas, y es importante preguntar cuándo las personas están satisfechas por sus representantes y bajo cuáles circunstancias sienten que no están siendo representadas”¹⁴⁵.

Por consiguiente, al reverso de la lógica de Kelsen, diría que el punto de partida de cualquier teoría democrática de la representación necesita ser precisamente *el mundo ficticio de las creencias y el juicio*- un mundo que elude el lenguaje procedimental y legalista, así también como las reivindicaciones verdaderas/falsas. Como la política no puede ser totalmente reducida a la creación de normas sancionadoras (y a la autoridad del estado), la representación tampoco puede ser reducida a una relación formal entre cliente y agente, a la autorización electoral, o a un acto de la voluntad.

¹⁴⁵ Pitkin, *The Concept of Representation*, 110.

En este punto se hace necesaria una coda. Sólo porque la soberanía (y la democracia) deba ser vista en relación a todo el espectro de las actividades políticas que ocasiona la representación en su relación dinámica con la sociedad, no significa que el rol del sufragio o la correcta implementación de procedimientos para la votación sean irrelevantes o deban ser ignorados. Los procedimientos autorizados son sustanciales, no accesorios, aunque la mayoría de las veces nos demos cuenta cuando estos procedimientos son violados y manipulados. Sin embargo, debería ser claro que las violaciones o manipulaciones de los procedimientos de votación señalan una crisis profunda en la democracia, más que un déficit de representatividad. Por ello deben ser tratadas por la teoría democrática como excepciones graves, no como cuestiones corrientes. Esto se debe a que la consecución del sufragio universal—el cual implica una combinación de factores, a saber, una persona/un voto, conteo igualitario de votos, voto nacional en simultáneo, mantenimiento del secreto hasta el momento en el que todas las urnas con votos hayan sido cerradas—señala el comienzo, más que el fin de la historia de la democracia.¹⁴⁶ En lugar de ello, la constelación de actividades que crea la representación política señalan que la democracia se encuentra activamente en funcionamiento. Este trabajo se focaliza en ese escenario.

¹⁴⁶ "Ningún americano podrá decir de nuevo seriamente, 'Mi voto no cuenta'", dijo el presidente Bill Clinton el 8 de noviembre de 2000. Este enunciado revela un serio déficit democrático. El valor de la igualdad política en el proceso electoral no necesita remitirse a una cultura cívica densa; es lo primordial de la democracia, la condición básica cuya fuente es el supuesto de que la democracia es un sistema de gobierno donde todos y cada uno de los ciudadanos, más que la masa de ciudadanos, son soberanos. El principio de legitimidad política de Rousseau es la mejor formulación de este minimalismo *sine qua non*, como veremos. La violación de la igualdad electoral y la individualidad del voto atentan contra la pura y simple democracia, porque estas condiciones son anteriores a cualquier adjudicación de respeto político igualitario, y son, de hecho, el punto de partida del reconocimiento del respeto igualitario. "El principio de respeto igualitario" que todos debemos tener como electores, como Thompson ha escrito perspicazmente, "requiere de menos que los ideales de igualdad que los teóricos proponen típicamente para definir a la justicia electoral" (Thompson, *Just Elections*, 20). Sobre factores importantes de la participación en la votación, véase Norris, "Do Institutions Matter?" 133-48.

Dos

La soberanía no representable de Rousseau

En su ataque a la revolución representativa, Robert Filmer planteó una pregunta que iba a ser central en el subsiguiente debate sobre la representación política, y que puede ser utilizada para introducir la doctrina de la soberanía de Rousseau. ¿Cómo, se preguntó Filmer, puede sostenerse que el pueblo retiene su “libertad natural” si no le brinda a los representantes “instrucciones o direcciones acerca de qué decir o qué hacer en el parlamento”?¹ Para que el soberano pueda preservar su poder supremo, los delegados no deben convertirse en representantes. Por supuesto, Filmer estaba argumentando a favor de la soberanía del rey. Aún así, su argumento puede ser aplicado también sobre un soberano colectivo. “La soberanía”, escribió Rousseau en 1762, “no puede ser representada, en razón de que no puede ser alienada. Consiste esencialmente en la voluntad general, y la voluntad no puede ser representada: o es soberanía o es otra cosa, no es posible una posición intermedia. Los diputados del pueblo, por lo tanto, no son ni pueden ser sus representantes; no son otra cosa que sus comisarios; no pueden tomar decisiones definitivas sobre nada”².

En estas pocas oraciones, Rousseau sostiene esencialmente dos ideas: la soberanía popular es un acto de la voluntad, y la voluntad puede ser delegada, pero no representada, porque la representación implica alienación. Rousseau confinó rigurosamente a la representación al vínculo agente/principal, y quitó cualquier rol político al delegado. En el uso legal, el mandato es un contrato fiduciario que le permite al principal conceder temporalmente su poder al agente, para realizar ciertas acciones específicas, pero no delega su voluntad para la toma de decisiones. Este era el modelo de “representación” de Rousseau en la escena legislativa. El mismo era consistente con una política voluntarista y una noción jurídica de la soberanía.

La lógica de Rousseau ha cautivado a los partidarios de la democracia fuerte, así también como a los escépticos que dudaban tanto de la posibilidad de la democratización del gobierno representativo como de la factibilidad del auto-gobierno directo. La pregunta es, sin embargo, por qué las premisas de Rousseau deberían

¹ Filmer, *Patriarcha*, 57.

² Rousseau, *Du contrat social*, 429-30; *On the Social Contract*, 198.

mantenerse incontestadas y, además, si promueve la participación plena y restringe la influencia política de los delegados con respecto al soberano.

Como argumento en este capítulo, el teórico más respetado del gobierno directo y el padre fundador de la democracia participativa negaba que los delegados pudieran tener un rol legislativo, pero no rechazaba a la política delegada. De hecho, a pesar de que pensaba que el gobierno representativo vulneraba a la soberanía popular, no propuso el sorteo o la rotación (tradicionalmente asociados con la democracia), es más, no rechazó a las elecciones en la esfera legislativa. Rousseau reformuló la idea de Montesquieu de que el sorteo era democrático y la elección, aristocrática, y, al igual que Aristóteles, concluyó que aquellas posiciones que requiriesen solamente buen sentido y el sentimiento básico de justicia deberían estar abiertas a todos los ciudadanos, mientras que las posiciones que requirieran “talentos especiales” deberían ser escogidas a través de la elección, o llevadas a cabo por unos pocos.³ Por consiguiente, Rousseau rechazó a la democracia y a la representación. Sólo la ratificación directa por parte de los ciudadanos distinguía a su república de gobierno mixto del actual gobierno representativo. Su verdadera contrapropuesta a la representación fue una política delegada con ratificación directa (pero silenciosa), no una polis participativa de pleno derecho. La visión contemporánea de que el gobierno representativo es una mixtura de aristocracia y autorización democrática es el producto tardío del modelo de Rousseau.

Las elecciones pueden ser una característica tanto de los gobiernos directos como de los indirectos. Los antiguos atenienses y romanos utilizaban la elección, y Rousseau pensaba que las elecciones debían ser usadas en la república para cubrir posiciones en las ramas legislativa y ejecutiva de gobierno. Claramente, no es la elección *per se*, sino la interpretación estatutaria de la función que cumplen las elecciones, la que define el carácter del gobierno representativo, ya que es el modo en que la representación es implementada el que revela lo que las elecciones producen o, en otras palabras, cómo la soberanía es concebida y cuáles son las responsabilidades del soberano.

La diferencia entre el gobierno directo y el representativo atañe a las formas de poder delegado, en vez de si al gobierno utiliza la elección o no. El modelo de instituciones políticas de Rousseau es consistente con una democracia delegada (no deliberativa) versus una democracia representativa (deliberativa). Se basa en la soberanía popular como un acto unitario de la voluntad que los ciudadanos llevan a cabo, ya sea eligiendo a los redactores de la ley o a legisladores con instrucciones, o votando directamente las leyes. La delegación, de modo diferente a la representa-

³Rousseau, *Du contrat social*, 429-30; *On the Social Contract*, 198.

ción, significa que los delegados discuten y deliberan, pero no tienen la última palabra; opinan pero no quieren. Según la lectura que hace Schmitt de Rousseau, esta es la única condición bajo la cual la representación “puede ser considerada como un método específicamente democrático”⁴. El hecho es que (tal como Rousseau argumentó correctamente) esto no tienen nada que ver con la representación política, aunque sí es una forma de política delegada.

O delegados o representantes

Tratemos primero de clarificar cómo Rousseau concebía a la representación. Este asunto es una *vexata quaestio* en el trabajo de Rousseau, quien tendría que aceptar que, de hecho, infringía la máxima del auto-gobierno directo, unos años después de que la formuló. Como sabemos, pasó de una negación radical de la representación en *Du contrat social* (*El Contrato Social*, 1762) a la promoción de la delegación en el *Projet de constitution pour la Corse* (*Proyecto de constitución para Córcega*, 1765) y las *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (*Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, 1771).

La mayoría de los académicos han interpretado esto como un giro pragmático, pero no como un rechazo de la norma de participación directa debido a sus principios. Han sostenido que Rousseau transgredió “sin entusiasmo” sus principios cuando tuvo que lidiar con estados reales; que aceptó la representación política “por razones prácticas”, pero bajo la condición de que fuese instituida con un mandato imperativo. Algunos académicos han ido más lejos y han argumentado que él, eventualmente, terminó aceptando a la representación también como un principio, porque lo que él llamaba “aristocracia electiva” era, de hecho, “simplemente otro nombre del gobierno parlamentario o representativo”. Finalmente, la oscilación de Rousseau entre la negación en la teoría y la aceptación en la práctica ha sido tomada como un síntoma de la contradicción que atraviesa a la democracia en sí misma: es lo que *El Contrato Social* dice que es, pero puede hacerse realidad, como mucho, bajo la forma propuesta en las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Las instituciones representativas son necesarias en la realidad, pero débiles normativamente, y no son democráticas. La paradoja del modelo de Rousseau es que constituye el punto de convergencia entre los teóricos de la democracia participativa y los teóricos de la democracia electoral o elitista.⁵

⁴Schmitt, *Verfassungslehre*, 257 (§19).

⁵Véase, respectivamente: Fralin, *Rousseau and Representation*, 1-11; Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, 128; Manin, *The Principles of Representative Government*, 165; Masters, *The Political Philosophy of Rousseau*, 411-13; Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, 279-80; Barber, *Strong Democracy*, 145 n.6.

En el único estudio sobre la concepción de representación de Rousseau que posee la extensión de un libro, Richard Fralin desafió la opinión estándar de que la propuesta de la ratificación directa implicó que Rousseau le diera prioridad a la participación. Fralin sostuvo que Rousseau fue tan ambivalente acerca de la participación como lo fue acerca de la representación, y en realidad, lo que pensaba era que la participación directa y la participación indirecta debían ser complementarias, y no mutuamente excluyentes. Esto lo llevó a sugerir que los polacos debían institucionalizar la “participación directa en las dietinas” o a nivel local, y la “representación en la dieta” o en a nivel nacional.⁶ El doble compromiso de Rousseau testificaba su falta de simpatía hacia el pueblo en asamblea y su duradera creencia acerca de que una buena república debía contenerlo y limitarlo. No era una razón teórica la que lo convenció de poner en cuestión la legitimidad de las asambleas representativas, sino el fomentar el modelo de instituciones políticas de Ginebra⁷, y Ginebra era una república muy moderada, en donde la democracia indirecta contenía a la democracia directa.

Me parece que el razonamiento teórico es esencial en el enfoque de Rousseau y, más aún, que no hay discrepancia entre la teoría y la práctica en sus escritos, por la simple razón de que trazó una aguda distinción entre delegados y representantes. Si es interpretado cuidadosamente, el título del capítulo 15 del libro 3 de *El Contrato Social* no deja espacio a la malinterpretación: “Diputados o representantes”, en donde “o” es la palabra clave, aunque es una palabra tramposa, ya que puede implicar tanto equivalencia como disyunción. Sin embargo, el contenido del capítulo indica que es esta última la que refleja el pensamiento de Rousseau, no la primera. Para él, la delegación es legítima *en tanto que y debido a que* difiere de la representación. El título del capítulo, por ello, debería ser leído como oposición: *o delegados o representantes*. Las palabras de Rousseau apoyan esta interpretación: “Los diputados del pueblo, por lo tanto, no son ni pueden ser sus representantes; son nada más que sus comisarios; no pueden concluir definitivamente sobre nada”⁸.

⁶ Por ello, la máxima de que “la soberanía no puede ser representada” es “o irrelevante, o como mucho, sumamente cuestionada... En cualquier caso, su objeción real a la representación no era teórica sino práctica; él estaba convencido, para bien o para mal, de que las asambleas populares eran más efectivas que las asambleas representativas para prevenir o retrasar la usurpación de la soberanía popular por parte del ejecutivo” (Fralin, *Rousseau and Representation*, 11, 5-6).

⁷ No fue un accidente que haya cambiado su parecer sobre la representación a mediados de 1754 (cuando extendió el “derecho a legislar” a “todos los ciudadanos”), justo después de que hubiese completado su estudio sobre el sistema de gobierno ginebrino. Fralin, *Rousseau and Representation*, 134-35; Rousseau, *Discourse on Inequality*, 27. Cf. nota 99, más abajo.

⁸ “Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires; ils ne peuvent rien conclure définitivement” (*Du contrat social*, 429-30). Helena Rosenblatt ha llamado la atención acerca de la extraordinaria similitud del dualismo rousseauiano entre la legislación a través

Por ello, sería incorrecto decir que Rousseau admitía a la representación por motivos prácticos pero la ceñía a las instrucciones del pueblo. Su análisis sobre la representación era un capítulo de su crítica a la teoría de la alienación del soberano legada a los modernos por la tradición del derecho natural.⁹ En su vocabulario, como en el de los teóricos de la monarquía absoluta en los que se basó, la delegación era una forma de decisión directa por otros medios, mientras que la representación definía una relocalización de la soberanía. Tal como Jean Bodin y Robert Filmer, Rousseau pensaba que solamente el contrato de alienación definía a la representación. Ésta, y no la delegación, era la *bête noire* del soberano¹⁰, la reminiscencia de una concepción patrimonialista del estado que los modernos habían heredado de la Edad Media y que Hugo Grocio teorizó en *De jure belli ac pacis* (*Del derecho de la guerra y de la paz*). Este autor, razonando a partir de la lógica del derecho privado romano, sostuvo que el pueblo podía alienar su libertad tal como una persona podía alienar legalmente su propiedad, porque la soberanía podría ser sostenida “o con el pleno derecho de propiedad (*jure pleno proprietatis*) o con su mero usufructo (*jus usufructuario*)”¹⁰. En el pensamiento de Rousseau, la representación reavivaría la lógica del derecho natural, ya que la misma afirma, de modo absurdo, que la soberanía puede ser alienada como cualquier otra propiedad, y que esta alienación no alteraría la identidad de su dueño. Como la “soberanía popular”, “la voluntad general” y la “libertad política” son sinónimos, sería paradójico atribuir a dos instituciones diferentes—el soberano y los representantes—la tarea de llevar a cabo la misma actividad política, pretendiendo, al mismo tiempo, ser diferentes. El hecho de que los delegados deliberan y ratifican

de la representación con el voto directo por el pueblo, y las *Représentations* o la lista de quejas que la burguesía ginebrina presentó al Consejo General en 1734, en donde puede leerse que, habiendo “nacido libre” el pueblo de Ginebra sería pronto reducido a la “esclavitud” si no detentara el derecho a reunirse periódicamente en asamblea y a aprobar impuestos; al vincular libertad y soberanía, el documento se enmarca en el mismo lenguaje que *El Contrato Social* (Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, 132).

⁹ Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, 252-64. El texto en el que Rousseau expresó una opinión más benigna acerca de la representación son las *Lettres écrites de la montagne*, en el cual subrayó su oposición a la iniciativa popular—para inducir así a Vaughan a decir que Rousseau redujo a la impotencia al poder legislativo del pueblo (*The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*, 2, 167-88).

¹⁰ N. del T.: Es decir, aquello que el soberano evitaba y aborrecía.

Grotius, *The Law of War and Peace*, 2: cap. 22, sec. 11. Según Launay, el documento de Ginebra en contra de las *Représentations* era el principal enemigo por detrás de la teoría de la soberanía indivisible e inalienable de Rousseau (*Jean-Jacques Rousseau, écrits politiques*, 434). Este documento utilizó el argumento del derecho natural para definir a Ginebra como una república “mixta” o una “aristo-democracia” en donde “los derechos esenciales de soberanía” eran “compartidos” por los distintos componentes del pueblo; la solución opuesta (ratificación directa por el pueblo) sería la “democracia pura” o un gobierno en el cual la “multitud” estuviera por fuera (antes) del contrato, y, por ende, sea libre para cambiar cualquier ley como quiera. Con su teoría, Rousseau quería mostrar que la asamblea del pueblo podía retener el derecho a ratificación sin que el sistema se convirtiese en una “pura democracia” (Rosenblatt, *Rousseau and Geneva*, 134-35).

prueba que ha ocurrido una transferencia de libertad y poder, de modo que los delegados han dejado de ser delegados para ser soberanos.¹¹

Por consiguiente, cuando Rousseau escribió en *El Contrato Social* que la representación era una institución moderna, se refería precisamente a la tradición feudal y quiso decir no que los antiguos no fuesen conscientes de la distinción entre actor y función, sino que los antiguos no aplicaban la lógica de la *res privata* a la *res publica*. Su convicción de que los tribunos romanos eran “representantes” que no “usurpaban las funciones del pueblo” era consistente con su idea de que los antiguos entendían a la “representación” de modo correcto, porque la usaban para instituir las funciones de gobierno, no para alienar su soberanía. No lo usaban como sinónimo de asambleas populares.¹² Con respecto a la representación, Rousseau era un *discontinuador* como Montesquieu, quien también consideraba que no era una institución antigua sino, al igual que la libertad individual, una creación de los alemanes.¹³ Sin embargo, mientras que Montesquieu utilizaba el término “modernidad” de forma descriptiva o aprobatoria, Rousseau le daba, en esencia, una connotación negativa. El primero veía a la representación como algo moderno y como un signo de progreso; el último la veía como algo moderno y como un signo del feudalismo, o sea, de regresión¹⁴.

¹¹ Mernam, *History of the Theory of Sovereignty*, 23. En la Edad Media la inscripción de la regla del contrato en el derecho público era completa. Tanto las comunidades religiosas como las seculares aceptaban que la decisión sobre la designación del poder debía ser regulada por el derecho público y que esta designación implicaba que cada poder de tipo político (para hacer reglas y leyes) debía portar “el carácter de la competencia constitucional en alguna parte del Cuerpo Político para ‘representar’ al Todo” (Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, 61).

¹² Rousseau, *On the Social Contract*, 198-99, cf. nota 46, abajo.

¹³ Sobre las dos tesis al respecto de la génesis de la representación, una que sostiene la *continuidad* entre el mundo antiguo y el moderno, y la otra que sostiene la *discontinuidad*, véase Clarke, *Medieval Representation and Consent*, 278-316. Un caso interesante de “continuismo” es el de Scipione Maffei, quien algunos años antes de la publicación del *Spirit of Laws* de Montesquieu escribió un estudio comparativo sobre el ordenamiento institucional de algunos estados europeos (Francia, Inglaterra y Holanda) y se retrotrajo a la “republica universal” de Roma para argumentar que, gracias a la representación, Roma era un sistema federativo siempre dispuesto a integrar a nuevos pueblos haciéndolos “compañeros” en vez de someterlos. La organización de la península romana (Italia) en treinta y tres tribus permitió que ciudadanos que habitasen en regiones distantes pudiesen participar en el proceso de decisión llevado a cabo por la asamblea general en Roma. Según Maffei, mucho antes que los modernos, los romanos utilizaron la representación política como una estrategia integradora y participativa (*Il Consiglio politico*, 51). Tal como escribió Madison unas décadas atrás, Roma hizo de la representación un medio para la mediación y la reconciliación.

¹⁴ Como veremos más abajo, la fuente de Rousseau era D’Holbach (*Représentants*), quien derivaba a la representación, y a todas las formas de institución delegada, de las “viejas naciones alemanas”. La fuente de D’Holbach era *Germania*, de Tacitus (811), que describía las formas de representación e instituciones parlamentarias utilizadas por las tribus germanas. Sin embargo fue Montesquieu el primero en construir la teoría del gobierno de los modernos o no-Latinos (gobierno representativo versus gobierno directo) basado en Tacitus (*The Spirit of the Laws*, bk. 11, cap. 6). Otra fuente importante es Jean Louis de Lolme (o Delolme) quien en 1771 escribió una defensa del gobierno representativo inglés en contra del mito del gobierno directo (véase la primera edición en inglés de su trabajo, *Constitution of England*).

Era parte de la tradición del derecho natural en contra de la cual Rousseau oponía su teoría del contrato social como acto de *constitu re versus alienare*. Con el *pactum unionis* que era, a la vez, un *pactum subjectionis* (porque la comunidad se daba a sí misma el poder de hacer leyes y someterse a ésta al mismo tiempo), los individuos crearon su igualdad legal, una gramática normativa que servía como modelo para trazar los límites de todas las relaciones y los contratos subsiguientes sobre asuntos públicos.¹⁵

El objetivo de Rousseau no era el de probar que la representación no podía ser una norma del buen gobierno. De forma más radical, él buscaba desmentir que la representación pudiese ser usada como *recurso* para el ejercicio de la soberanía popular en un territorio amplio, ya que contradecía los tres requisitos fundamentales de la soberanía popular: *unidad, inclusión y reciprocidad*. De hecho, la voluntad general y el pueblo eran uno y la misma cosa porque tenían “uno y el mismo interés” y habían nacido juntos; antes de que el soberano fuese constituido había solamente una multitud de portadores de intereses independientes (individuos prepolíticos) con ninguna norma acordada para regular sus interacciones como seres libres e iguales.¹⁶ La práctica de la representación recrearía artificialmente la multitud de portadores de intereses independientes, y la consecución de lo privado sería la ley del estado. Finalmente, de acuerdo a Rousseau, un cuerpo político inclusivo no era suficiente para garantizar la convergencia de la utilidad y la justicia. A diferencia de Hobbes, Rousseau no interpretaba al pacto político como una forma de creación artificial de un poder desigual en una condición (natural) de perfecta igualdad. Como asumía que los individuos eran naturalmente diferentes uno del otro, su objetivo era crear un espacio público dentro del cual la relación entre individuos pudiese ser de reciprocidad e igualdad: cada uno debía ser (incluido como) soberano y súbdito para que todos pudiesen disfrutar de los mismos derechos sin desequilibrios de poder entre ellos. Esta condición hacía que fuese racional para los individuos entrar en el contrato social.¹⁷

La representación escindiría al pueblo en dos clases -aquellos que hacen las leyes y las obedecen, y aquellos que sólo las obedecen - y así entorpecería a la igualdad: todos los miembros serían iguales como súbditos pero no como soberanos.

¹⁵ Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 807.

¹⁶ Sobre la paradójica idea de Rousseau de que el sentido de lo común podría emerger de actores precontractuales (inadvertiendo al hobbesianismo), véase Riley, *Will and Political Legitimacy*, 110, y la respuesta crítica de Cohen, “Reflections on Rousseau”, 281-83. Acerca de la relación entre los mecanismos de igualación a través de un artificio (el contrato) de Hobbes y Rousseau, véase Jaume, *Hobbes et l'Etat*, 72-82.

¹⁷ Individuos independientes acuerdan entrar en el contrato para protegerse a sí mismos como personas y a sus bienes (Rousseau, *Discourse on Inequality*, 27; *On the Social Contract*, 1+1); cf. Miller, *Rousseau. Dreamer of Democracy*, 61-62.

Por ende, no puede asegurarse que algunos no sean individualizados por no pertenecer al grupo “correcto” y el poder legislativo no sea usado para tomar decisiones que distribuyan costos y beneficios de forma desigual y discrecional. La representación no puede brindar aquello que prometió el contrato social: que la “justicia y la utilidad no se encuentren a sí mismas enfrentadas una con la otra”. Esto la condena, aun como recurso. Que las grandes y populosas repúblicas necesitaran de la representación simplemente probaba que las repúblicas debían mantenerse pequeñas, para no forzar a sus ciudadanos a “relegar a otros” su “derecho de legislación” o soberanía.¹⁸ El federalismo y el mandato imperativo, no la representación, eran las respuestas pragmáticas (o los recursos) de Rousseau frente al orden geopolítico de los modernos.

En conclusión, los ensayos sobre Córcega y Polonia no son excepciones a la regla delineada en *El Contrato Social*, sino una implementación consistente de aquella regla, ya que la delegación no es un tipo de representación sino un tipo de gobierno directo. Tanto los magistrados en el ideal de república bien ordenada de Rousseau, como los delegados en sus diseños constitucionales, pertenecen al mismo género: el del *contrato de comisión*. “El diputado, cada vez que emite palabra en la Dieta, cada vez que toma cualquier curso de acción, debe verse a sí mismo frente a la mirada de sus electores”¹⁹. Los delegados le dan al pueblo sus opiniones sobre una cuestión, pero las opiniones no tienen autoridad por sí mismas a menos que el pueblo las refrende con una “solemne y pública declaración” de su voluntad.²⁰

Podemos ver en acción a la lógica de Rousseau en el debate sobre la forma constitucional del gobierno municipal de París, que tuvo lugar en el verano y el otoño de 1792, cuando la idea y la práctica de la *democracia representativa* estaban naciendo en Francia. La cuestión fundamental que estaba en juego era la relación entre la soberanía popular (los ciudadanos de París en este caso) y las instituciones representativas del gobierno de la ciudad. El mayor desafío para los Fauchetins –el partido de Jacques-Pierre Brissot y el Marqués de Condorcet que bregaba por la democracia representativa– venía de los Cordeliers, el partido que apoyaba la soberanía de los distritos contra la Asamblea Municipal representativa. Los Cordeliers pensaban que las elecciones debían instituir delegados, no representantes. En un lenguaje que Marx reviviría ochenta años después durante la Comuna, sostuvieron que si los distritos (el pueblo de París) querían retener su poder soberano, los re-

¹⁸ Para un análisis de la relación entre la libertad (política y moral) y la voluntad general, véase Neuhouser, “Freedom, Dependence and the General Will”, 363-95; para una interpretación de la voluntad general como expresión consciente del bien general, véase Cohen, “Reflections on Rousseau”, 276-88.

¹⁹ Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 980; *The Government of Poland*, 37.

²⁰ Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 807-8.1.

presentantes en la Asamblea Municipal debían ser solamente “administradores” o “delegados” –por ende, sería erróneo describirlos como “representantes”, ya que la representación implica una transferencia de soberanía, no delegación. Los Cordeliers estaban adaptando el modelo diseñado por Rousseau para el gobierno de Polonia al gobierno de París, entendiéndolo correctamente como no representativo. “Nuestros representantes no son, absolutamente, como en Inglaterra, soberanos de la nación... Es el título de Representantes de la Comuna el que causa este malentendido... nos parece que, en este sentido, la palabra tal como aparece es impropia, y que han ensanchado cruelmente el sentido de las palabras; a partir de ahora, creemos que ninguna otra palabra podría servirnos mejor que la de *administrador*”²¹.

La unidad soberana: ¿simbiótica o simbólica?

La visión de Rousseau sobre la representación era consistente con la concepción y la práctica de la representación a mediados del siglo dieciocho en Europa: corporativa, no individual, directamente asociada a intereses, no territorial, y concebida dentro del esquema de un contrato privado²². Su análisis es crucial no sólo para enriquecer nuestro conocimiento del pensamiento de Rousseau y la evolución histórica de la representación, pero además, porque puede esclarecer, en cierta medida, el debate contemporáneo con respecto a la representación de grupos.

En la Francia prerrevolucionaria, la representación era delegación pura; estaba pensada para reproducir las identidades adscriptivas existentes en el país en el órgano asesor de los États Généraux. Los representantes eran “comisionados”, en el sentido rousseauiano. Tenían “uno y el mismo interés” con el orden que representaban, porque pertenecían a tal orden (en el lenguaje schmittiano, los delegados reafirmaban la unidad del cuerpo corporativo y la igualdad de los iguales). La identidad de intereses era previa a los delegados e independiente de los mismos; implicaba una “relación simbólica” entre ellos y sus comunidades de referencia, las cuales no eran ni ficticia, ni ideológicas, ni artificiales²³. Tal como la relación del em-

²¹ Kates, *The Cercle Social*, 51.

²² Fralin, *Rousseau and Representation*, 16; Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 165.

²³ Kinshlansky, *Parliamentary Selection*, 14, quien también agrega: “Los individuos representaban a las comunidades en virtud de la posesión de sus cualidades (de las comunidades), no reflejando los intereses especiales o ideales de grupos particulares... la ideología estaba ausente en el proceso de selección parlamentaria” (16). Un excelente ejemplo del carácter anti-individualista y anti-deliberativo de la representación como pura delegación y simbiosis corporativa es ofrecida por Althusius, quien describe a los representantes de las asociaciones que componen una pirámide ascendente de cuerpos corporativos como “sirviendo como agentes de los mismos, de acuerdo al mandato y la comisión de los autores, a quienes deben rendir cuentas de las cosas que han hecho cuando regresan a su hogar” (Althusius, *Politica*, 64).

bajador con su soberano, la relación de los agentes con sus estados y con el soberano era de tipo privada y directa. La delegación suponía una sociedad desigual formada por comunidades prepolíticas unificadas alrededor del monarca.²⁴ La unidad de toda la nación no se originaba en ella, sino que estaba superpuesta y contenida en la persona del soberano.

De forma predecible, las mismas cuestiones que incidían en contra de la representación también lo hacían en contra de las elecciones y de la democracia, porque la relación simbiótica entre el candidato y su comunidad permitía la cooptación y, como mucho, la selección, pero no la competencia. De hecho, los delegados, más que ejercer un poder, brindaban un servicio al soberano, porque no se suponía que tomaran decisiones, por la simple razón de que el parlamento en el que ocupaban una banca no tenía poder legislativo. Por medio de la retención del derecho de ratificación, al mismo tiempo que se delegaba la deliberación, el monarca garantizaba la unidad y la autoridad de la ley, manteniendo mientras tanto inherentemente segmentada y dividida a la sociedad.

La representación era un tema de discordia en la lucha entre la sociedad civil y el estado.²⁵ Era, antes que nada, la primera de todas las estrategias de reconfiguración de poder. La transformación de la monarquía francesa de la delegación a la representación, durante los debates que acompañaron a la convocatoria de los États Généraux, es una imagen elocuente de la relación entre el carácter de la soberanía y el estatuto normativo de la representación. Antes de 1789, los “parlamentos eran cortes reales. Ejercían la competencia final de apelación en nombre del rey”, pero no legislaban.²⁶ Aunque eran convocados por el rey para representar sus comunidades, los representantes eran, en sentido legal, delegados del rey soberano, quien limitaba su mandato. Desde el momento en el que *les corps* reivindicaron la autoridad para atar a los representantes con instrucciones, vía elecciones, desafiaron frontalmente las prerrogativas del soberano, y llevaron al rey a la incómoda situación de tener que defender el libre mandato y la generalidad de la ley, de esa manera oponiéndose a la unidad de la nación (él mismo) contra “sus partes”.²⁷

La representación entendida como delegación pura con instrucciones era funcional a la unidad estatal, siempre y cuando la identidad del soberano fuese incuestionable, físicamente visible, personificada, con un poder legislativo no dividido y absoluto. El libre mandato emergió como una función de la unidad estatal

²⁴ Revel, “Les corps et communautés”, 225-42.

²⁵ Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, 290-91.

²⁶ Doyle, “The Parlements”, 157-58.

²⁷ Mournier, “Rapport du Comité chargé du travail sur la constitution”, 866-67 ; Revel, “Les corps et communautés”, 225-42 ; Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, 81-82.

cuando los ciudadanos (y los intereses sociales que sostenían) comenzaron a reclamar por la participación en el poder del estado, y el cuerpo del soberano perdió su personificación visible y física, convirtiéndose en una construcción colectiva, el resultado de un proceso de unificación ideológica, más que de una situación dada antes de la delegación. De este modo, los requisitos esenciales de la representación política (libre mandato y selección mediante elecciones) debían alcanzar el mismo objetivo que el del mandato imperativo en la república de Rousseau: la eliminación de todos los actores intermediarios entre el soberano y los sujetos, de toda la autoridad por fuera de la ley. El problema es que el mandato imperativo podría alcanzar tal objetivo y expresar el “interés general” sólo si la sociedad fuese rigurosamente homogénea, formada por individuos que compartieran intereses económicos idénticos, la misma cultura, religión y valores éticos. Para no ser una expresión de una sociedad inherentemente desigual y corporativa, y provocar la fragmentación del cuerpo político, el mandato imperativo requiere un sistema coercitivo lo suficientemente fuerte y omnipresente como para preservar una sociedad estrictamente uniforme.

Los estados pre-revolucionarios tenían mucho en común con el soberano de Rousseau: en ambos, la falta de pluralismo interno hacía que el espacio intermedio entre los miembros y los delegados, que podía crear un lugar para el proceso de unificación política (y la representación política a través de las elecciones), fuese superfluo. La representación era superflua en ambos casos porque supone no sólo una sociedad individualista sino también una sociedad pluralista con respecto a opiniones e intereses, una sociedad que no es ni una federación de grupos homogéneos (como en el antiguo régimen) ni una entidad homogénea en sí misma (como en el modelo de Rousseau).

Tal como Condorcet y Paine clarificarían posteriormente, es bastante poco adecuado ver a la representación como un mero remedio al problema de la soberanía popular en un territorio amplio. De hecho, la representación *permite* que la soberanía popular exista y opere en un espacio legal y social compuesto de individuos que tienen los mismos derechos -derechos que no son definidos de acuerdo ni a su estatus social ni al lugar en donde viven. La defensa de la representación y la soberanía popular van de la mano y ambas están profundamente entrelazadas con la transformación democrática de la sociedad, la idea de que todos los ciudadanos deberían de alguna manera participar en la formación de la política soberana como ciudadanos, a través de sus votos y sus juicios.²⁸ Dentro de esta perspectiva inclusiva, artificial e igualitaria, la representación era necesaria para recrear el vínculo en-

²⁸ Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 71.

tre la sociedad y el estado, realizado previa y directamente por las comunidades adscriptivas, viejos estados y el rey. Parafraseando a Raymond Carré de Malberg, si bien Rousseau avizoró el problema (la generalidad de la ley del soberano), fue Edmund Burke (o Sieyès) quien vio la solución (la representación).²⁹

Dos modelos de unificación

La cuestión de la unidad del soberano es fundamental en la investigación sobre los vínculos subterráneos entre las teorías de la soberanía y los modelos de gobierno representativo. Un modo interesante de abordarlo es comparando las respuestas que Montesquieu y Rousseau le dieron al principal problema político de su tiempo: el de obstaculizar el efecto de escisión de los intereses sociales y el pluralismo. La elección de Montesquieu no es arbitraria, ya que era el portavoz de la teoría parlamentaria de la representación y, de hecho, el primer teórico notable del gobierno representativo entendido como un híbrido entre la democracia y la aristocracia, por consiguiente, el adversario natural del diseño de Rousseau.

Desde un punto de vista histórico, el trabajo de Montesquieu trasciende la filosofía social de la *thèse nobiliaire* y de los fisiócratas –la idea de una sociedad corporativa, por un lado, y de la justificación de las instituciones políticas basadas en intereses, por el otro– las dos posturas principales que llevaron a la transformación representativa del estado en Francia. En tiempos de Rousseau, el autor que instaló la posición de Montesquieu en el debate político acerca de la identidad y la función de los États Généraux fue d’Holbach. Al igual que los fisiócratas y los que proponían la tesis del *citoyen contributaire*, d’Holbach concibió una mezcla de virtudes liberales y republicanas que vinculaban el interés individual en la propiedad privada, el comercio y el espíritu emprendedor, con los derechos políticos y la creación del interés público.³⁰ Reformuló el esquema de un régimen “moderado” de *El espíritu de las leyes*, en donde la representación era figurada como un escudo de los intereses sociales, como una fuente de información que permitía a los legisladores hacer buenas leyes, y como una fuente de *expertise* legislativa. Sin embargo, d’Holbach basó el modelo de Montesquieu concibiendo a los representantes como *agentes de su electorado*, y no del interés general.³¹ En su ecléctica e insostenible solución,

²⁹ Como lo explicó Carré de Malberg, la transformación del “pueblo” en la “nación” –de lo existencial en lo simbólico– fue el factor que permitió que la representación de la sociedad fuese combinada con la unidad de la autoridad (*Contribution*, 2:167-77, 202).

³⁰ Cf. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 46-47. Sobre la *noblesse commerçante* y el controvertido debate acerca de la virtud cívica y la nueva y vieja nobleza, véase de Baecque, *The Body Politic*.

³¹ Holbach, *Représentants*, 362.

d'Holbach propuso implícitamente el mandato imperativo, de forma similar a la constitución para Polonia ideada por Rousseau, aunque d'Holbach no lo fundamentó en una reinterpretación individualista del sufragio político tal como Rousseau; sino que relacionó a la representación con las órdenes o corporaciones -con los intereses, en vez de con los individuos.

El artículo de d'Holbach expresaba la ambigüedad central de la tesis de los fisiócratas, que adoptaban una filosofía comercial e individualista, por un lado, pero perpetuaban el esquema del antiguo régimen, por el otro.³² Hasta su *Discours sur l'économie politique* (*Discurso sobre la economía política*, 1755), Rousseau compartía las posiciones de d'Holbach.³³ Sin embargo, pocos meses después, tomó una postura bastante radical, rechazando la posición de su colega enciclopedista y disociando a la soberanía de la representación. Con este movimiento, Rousseau se colocó directamente en la posición contraria al legado parlamentarista de Montesquieu y reafirmó el legado absolutista de Bodin.

La estrategia de Montesquieu de combinar la separación de poderes con la representación fue el primer intento consciente de poner en relación a la unidad de la soberanía estatal con la pluralidad de una sociedad civil autónoma. El propósito de este modelo de monarquía moderada era el de reafirmar la "indivisibilidad del poder supremo en manos del monarca, y la subordinación de los 'poderes intermedios'"³⁴. En este contexto bifronte, la representación necesitaba del libre mandato para resguardar la autonomía de los intereses sociales y hacer posible la reconstitución de la unidad del orden legal. Los especialistas sobre Montesquieu no acuerdan sobre si logró combinar exitosamente a Locke y a Bodin, al liberalismo y a la soberanía del estado.³⁵ Sin embargo, Montesquieu no sólo se deshizo del principio de una fuente unitaria "de todo poder político y civil", sino que además abordaba la representación desde la perspectiva de la funcionalidad de la unidad del estado, en

³² Tanto monárquicos y antimonárquicos, partidarios del antiguo régimen e innovadores, creían que los mercaderes, terratenientes y de forma más general, los contribuyentes, eran la columna vertebral de la riqueza de la nación así también como los representantes morales de un tipo de nobleza republicana. Aunque Rousseau se distanció del comercialismo, compartía el ideal de los fisiócratas de un orden natural, como racional, que combinase utilidad y justicia, independencia económica e independencia política. Cf. Weulersse, *La physiocratie à l'aube de la Révolution*, 189-95.

³³ Sin embargo, en los *Discours sur l'économie politique*, Rousseau no excluía a la legislación directa. Como Locke, consideraba al consentimiento como algo crucial solamente en cuestiones referidas al sistema tributario: "los impuestos no pueden ser establecidos legítimamente excepto por medio del consentimiento del pueblo o sus representantes" (Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, 270; Locke, *Second Treatise of Government*, § 140).

³⁴ Vile, *Constitutionalism*, 89; Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, bk. 2, cap. 4.

³⁵ Vile, *Constitutionalism*, 85-91; Berlin, "Montesquieu", 157-59; Shackleton, *Montesquieu*, 248-64, y Richter, *The Political Theory of Montesquieu*, 20.

vez de hacerlo desde la perspectiva de la competencia entre intereses.³⁶ De hecho, aunque hizo una defensa de los “cuerpos intermedios”, no recurrió al mandato imperativo, la estrategia más útil y convincente para proteger a *les corps*, como hemos visto más arriba.

Aunque Montesquieu realizó una defensa del pluralismo social, esto no quiso decir que reconociese las prerrogativas de los cuerpos intermedios en contra del estado. Sino que buscó de una solución equilibrada que garantizara la libertad civil *dentro y bajo* la ley del estado. Esta solución devino canónica para la teoría liberal del gobierno representativo, y una verdadera alternativa al modelo de soberanía y delegación de Rousseau. La justificación que hizo Montesquieu de la representación era funcional (un recurso para lidiar con la incompetencia del público en general) en vez de ser simplemente material (un recurso para lidiar con el tamaño del estado).³⁷ La representación podía resolver el problema de hacer que las leyes fuesen generales en un ambiente social amplio y variado donde la competencia política y los intereses se hallasen distribuidos desigualmente. Los representantes podrían legislar por el interés general de un modo en que los individuos portadores de intereses no podrían. Tal como explicaré en el capítulo 4, la desigualdad política no era una cuestión de principios, sino que era una cuestión funcional; descasaba en una igualdad legal básica, y era una extensión política de la lógica práctica de la división del trabajo que opera en una sociedad comercial.

Como veremos también en el capítulo 4, luego de Montesquieu, esta posición fue revivida por los teóricos y líderes políticos que consideraban que la representación era necesaria para colocarse la máscara del interés general, que estaba sólo de manera latente en la sociedad y era, como mucho, una aspiración ideal. La representación servía para reemplazar a la vieja elite hereditaria con una nueva y, aún más importante, para mantener a los ciudadanos fuera de la deliberación política. Era una forma de designar a los magistrados, no de instituir la representación política. De este modo, una elite elegida, y no el pueblo, preservaría la unidad del estado sobre una sociedad cuyos miembros estuvieran protegidos en su libertad civil (libertad económica y libertad de asociación) pero no disfrutarían de la misma libertad política con la que contasen sus representantes. El libre mandato satisfacía los re-

³⁶ “Los poderes intermedios, subordinados y dependientes constituyen la naturaleza del gobierno monárquico, esto es, del gobierno en el cual uno solo gobierna a través de leyes fundamentales. He dicho poderes intermedios, subordinados y dependientes; de hecho, en una monarquía, el príncipe es la fuente de todo el poder político y civil” (Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, bk. 2, cap. 4). Véase Shackleton, *Montesquieu*, 279.

³⁷ D'Holbach sostenía la misma perspectiva, y mientras acusaba al “esprit de Corps” de destruir el “esprit patriotique”, admitía que el pueblo, aunque no era competente para juzgar cuestiones, era competente para juzgar los méritos de los candidatos (*La politique naturelle*, 166-70).

quisitos de unidad, competencia y libertad individual, pero a expensas de la igualdad política, de la representatividad y de la *advocacy*. La fractura entre el interior y el exterior de las instituciones del estado que caracteriza a la democracia electoral es un eco de la estrategia de Montesquieu de un compromiso equilibrado entre la soberanía de la ley (en la esfera pública) y la soberanía de los intereses (en la esfera social).

El modelo de Montesquieu era el blanco del cambio de postura de Rousseau, desde la representación a la delegación, y su revisión de Bodin (y Hobbes). Esta contramarcha explica la originalidad del uso del mandato imperativo por parte de Rousseau, en relación a los que abogaban por el mismo en el antiguo régimen, y mientras tanto, confirmando el hecho de que su objetivo principal era crear un orden político y legal unificado dentro de una sociedad individualista e igualitaria, y no el de dar espacio a la participación.³⁸ Rousseau defendió la delegación con instrucciones cuando introdujo una innovación que revolucionaría el modelo del antiguo régimen. Aplicó la pura delegación (la solución de Bodin) a un contexto individualista y fragmentado, a un cuerpo soberano preventivamente purgado de todas las fuentes intermedias de autoridad (el criterio de Hobbes).³⁹ Sólo bajo estas condiciones el mandato imperativo no sería en una herramienta de división y un modo de preservar la jerarquía social de las autoridades comunitarias y las solidaridades orgánicas.

En un cuerpo político formado rigurosamente por unidades individuales iguales puede haber dos maneras de proteger al soberano del riesgo de fragmentación. El primer modo es expresado por Hobbes: la representación como autorización hecha *una tantum* por cada individuo de forma simultánea a los representantes del estado (*persona publica*), quienes retienen y preservan la unidad de juicio y voluntad (deliberación y decisión) bajo la condición de que los súbditos sean mantenidos fuera de la política y privados de no solamente la voluntad sino también del juicio político. El segundo modo es expresado por Rousseau: inclusión de los sujetos dentro de la política soberana pero bajo la condición de que el juicio y la voluntad sean competencias separadas detenidas por dos grupos distintos, los magistrados (o delegados) y el pueblo, respectivamente. La implicancia de esta importante idea no es difícil de ver: la identificación de la política (el poder soberano) con la voluntad hace que la representación sea imposible o ilegítima. El problema es que la interpretación del poder soberano como poder de la voluntad no es en aras de la política democrática, sino que sirve para garantizar la unidad del poder coercitivo del

³⁸ "Su insistencia en que el pueblo soberano pueda hacer las leyes en persona era en favor de los intereses de un soberano indivisible e ilimitado" (Osborn, *Rousseau and Burke*, 182).

³⁹ Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, 264-66.

estado (la abolición de cualquier autoridad situada entre la ley y el ciudadano), tal como Bodin había anticipado. Un soberano decisionista es tan hostil a la representación como lo es a una visión robusta de la participación.

La soberanía de la voluntad

Rousseau transfirió al pueblo las cualidades que los teóricos modernos del absolutismo monárquico le habían dado al rey: la voluntad como posesión y como marca del poder; la voluntad como presencia física en el espacio; y el presente como la dimensión temporal de la voluntad. Y transfirió a los “agentes” del pueblo todas las cualidades que aquellos teóricos le habían dado a los “jueces” y a los “vasallos” del rey: juicio e interpretación –o deliberación en el sentido amplio.⁴⁰ Sólo las cualidades asociadas con la voluntad constituían la libertad política (la libertad del soberano). Tanto Rousseau como los teóricos del absolutismo monárquico confinaban la representación a la delegación, pero también prefiguraban una soberanía esencialmente formalista y una participación de tipo minimalista.

La distinción conceptual entre voluntad y juicio –atribuidas al poder legislativo y al gobierno (funciones ejecutivas y judiciales), respectivamente– ha derivado en la distinción de las funciones del estado. Los historiadores de las ideas e instituciones políticas han localizado sus orígenes en la tradición jurídica romana y medieval, y su apogeo en la teoría moderna de la soberanía territorial del estado.⁴¹ Tomás de Aquino concibió una clara separación entre promulgación y consejo (o interpretación) y atribuyó la primera al legislador, y el último a los ministros. La misma distinción es recurrente en *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, quien identificó a la promulgación con la ratificación solemne de la ley hecha por la “multitud”, única soberana con legitimidad, sin siquiera distinguir entre la multitud directamente reunida en asamblea o la asamblea de los representantes de la multitud.⁴² Asimismo, Jean Bodin y Robert Filmer distinguían estrictamente entre el acto legislativo y el debate que lo precedía. El primero consistía de facto en el ac-

⁴⁰ Filmer, *Patriarcha*, 96.

⁴¹ Una detallada reconstrucción histórica puede hallarse en Carlyle y Carlyle, *A History of Medieval Political Theory*, 5, caps. 5-6.

⁴² Aquinas, *Summa Theologica*, Cuestiones 90 (artículos tercero y cuarto) y 92 (primer y segundo artículo); Marsilius of Padua, *Defensor Pacis*, 45. La contribución de Marsilio a la moderna categoría de soberanía consistió en la separación de su aspecto sociológico (“el pueblo o todo el cuerpo de ciudadanos”) de su función normativa (la fuente de legitimidad de la ley “sin importar si éste [el soberano] hace la ley directamente, por sí mismo, o confía en que la haga otra persona o personas”).

to soberano de promulgación, un acto que animó a los académicos a subrayar la naturaleza minimalista y formalista del absolutismo moderno.⁴³

El dualismo entre soberanía y representación fue perfeccionado en la era del absolutismo, en donde la facultad de ratificación se atribuía de forma rigurosa a la voluntad del rey como indicador de autoridad, y la facultad de juicio a sus ministros (jueces y vasallos).⁴⁴ Cuando, de hecho, el significado del adjetivo “soberano” mutó de autoridad “superior” a autoridad “perfecta” (*plenitudo potestatis*), esto es, desde una connotación que era relativa a otra que se hallaba más allá de la relación, absoluta. Finalmente el soberano obtuvo el poder por medio de la promoción de la política de la igualdad (de los gobernados) a través del desmantelamiento de la escalera de mando y la jerarquía de voluntades y responsabilidades que implicaba. La voluntad se convirtió en la voz de la ley, la fuente indivisible y el acto inmediato de esta nueva autoridad concentrada.⁴⁵ El soberano y sus delegados, respectivamente, encarnaban dos facultades distintas (la voluntad y el juicio) que engendraban dos tipos diferentes de participación (con autoridad y auxiliar). En este respecto, Rousseau era un seguidor del monárquico Bodin, más que del democrático (pero no individualista) Marsilio de Padua.

Los *Six livres de la république* de Bodin (*Los seis libros de la República*, 1576), una de las fuentes de inspiración fundamentales de Rousseau, identifica el poder supremo del estado con la fuente unitaria de obligación legal y lo localiza en la “per-

⁴³ Franklin, *Jean Bodin*, 164-80. Sin embargo, es cierto que el rey de Francia siempre tuvo el poder de proponer la ley que quisiera -en ello, tenía más poder que el soberano colectivo de Rousseau, y no aprobaba de manera pasiva las sugerencias de los miembros del parlamento, ni tampoco ratificaba solamente las propuestas que sus “consejeros” le proponían (Crahay, “Jean Bodin aux Etats Généraux de 1576”, 88-89).

⁴⁴ La teoría moderna de la soberanía renovó la concepción romana de un único amo (el Emperador) que monopolizaba y disfrutaba de la plenitud del poder. La rehabilitación de la tradición del Imperio Romano se figura en la transición del imperio de la ley al imperio del soberano, o desde una ley cuya autoridad estaba basada en la conformidad de toda la comunidad, a una ley cuya autoridad derivaba directamente de la voluntad del rey. El emperador romano jugó un rol de mediación importante en esta transición. De hecho, aún cuando la teoría constitucional del Imperio Romano concebía la autoridad del Emperador como algo otorgado por la comunidad (autoridad delegada), el Emperador era, de hecho, el legislador. Justiniano es un buen ejemplo. Sin embargo, los historiadores han detectado las raíces de esta transformación en la reforma de Augusto, ya que aunque se sostenía que los *Princeps* no podían legislar sino solamente hacer decretos, y solamente el Senado retenía el poder de hacer las leyes (ratificación), en la práctica los *Princeps* se convirtieron en los únicos que proponían, los únicos legisladores. La paradoja fue que, debido a la distinción entre las leyes, los *decreta*, *mandata* y *epistola* (esto es, decisiones administrativas, propuestas, y respuestas o peticiones), el Senado retenía el derecho de hacer las leyes (*senatus consultia*) porque ninguna de estas iniciativas podía convertirse en ley sin su aprobación, pero en los hechos, su poder se convirtió simplemente en un poder de promulgación, formal y sustancialmente vacío, al igual que el pueblo reunido en asamblea de Rousseau; cf. Scullard, *From the Gracchi to Nero*, 220.

⁴⁵ Para una reseña teórica e histórica de la formación moderna de la plenitud del poder en la cúspide de la escalera de mando medieval, véase Jouvenel, *Sovereignty*, en particular el cap. 10.

sona moral” del soberano, sea este individual o colectivo.⁴⁶ Este principio también era aplicable a los parlamentos modernos, que o ejercían el poder delegado o bien eran ellos mismos soberanos. En el primer caso deliberaban y discutían, realizaban sugerencias y redactaban peticiones, pero no ratificaban leyes, un poder reservado para el soberano.⁴⁷ Montesquieu, basándose en la teoría de la soberanía de Bodin, argumentaría más tarde que el gobierno representativo era una forma de aristocracia, no de democracia, y Rousseau, que no era un gobierno legítimo, para comenzar. Filmer, quien utilizó la doctrina de Bodin en su defensa ideológica de la monarquía inglesa contra el parlamento, que estaba a favor de detentar el poder legislativo, adoptó un estilo retórico que evocaba aún más a *El Contrato Social*. Cuando “el rey está en su lugar”, escribió Filmer, todos los poderes delegados “cesan”. Cuando el “cuerpo soberano” se reúne en asamblea, dice *El Contrato Social*, “toda la jurisdicción del gobierno cesa”⁴⁸.

La necesidad de la presencia directa del soberano (configuración espacial) en la legislatura indicaba al mismo tiempo la esterilidad del juicio y su representatividad. El rey debía retener su banca en el parlamento, pero no en la corte, porque el juez tomaba decisiones que, como cualquier acto del juicio, se aplicaban sólo a casos particulares y de conformidad con las leyes existentes.⁴⁹ Mientras que el parlamento enmudecía sin el rey (y de hecho era una congregación privada unida por el rey a su antojo y sólo cuando lo necesitaba), el juez podía emitir sus juicios con au-

⁴⁶ En la antigua Roma –a la cual Bodin, tal como Rousseau luego, tomó como el modelo de la república– la soberanía “permanecía en el pueblo”, aún cuando “su ejercicio” se encontrase delegado a uno o más magistrados (Bodin, *On Sovereignty*, 2-5). Rousseau consideraba a los tribunos romanos los únicos buenos ejemplos de representación (*On the Social Contract*, 189-99). Sobre la relevancia del trabajo de Bodin en Rousseau, véase Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, 252-64, y Jaume, *Échec au libéralisme*, 18-21.

⁴⁷ Bodin, *On Sovereignty*, 23. Los parlamentos detentan su poder bajo confianza ya que “sus resoluciones no tendrían efectos sin su [la de la reina de Inglaterra] voluntad... los Estados no tendrían poder de decisión, de mando, ni de determinar nada, en vistas a que no pueden reunirse o disolverse sin un mandato expreso” (20-21).

⁴⁸ Véase, respectivamente, Filmer, *Patriarcha*, 47, y Rousseau, *Du Contrat Social*, 427; *On the Social Contract*, 197. Rousseau estaba familiarizado con “el sistema detestable” del *Patriarcha* de Filmer (*Discours sur l'économie politique*, 244).

⁴⁹ La voluntad y el juicio han servido también para distinguir entre ley y decreto. Las leyes fluyen de la voluntad; los decretos, del juicio; ambos son decisiones legalmente vinculantes pero difieren en el hecho de que la ley estaría dotada de un poder creativo, el poder de transformar las propuestas en mandatos con autoridad. Los decretos, por el contrario, son parásitos de las leyes, porque su objetivo es la implementación de una ley general. La ratificación define el patrón de comportamiento o la norma que prescribe a la acción en términos generales y abstractos. La interpretación y el juicio son cruciales en el acto de implementación o para subsumir las acciones y las circunstancias particulares (Aquinas, Cuestión 90, artículos tercero y cuarto). En palabras de Rousseau, la ley “no puede nombrar personas específicas”, pero el decreto toma lo particular y lo contingente como su objeto. Así, la ley sólo necesita ser la voz del soberano (Rousseau, *On the Social Contract*, 161).

toridad solamente en ausencia del rey.⁵⁰ De ahí la máxima: soberanía es el trabajo de la voluntad y la política delegada es el trabajo del juicio; mientras que la ratificación define la forma de participación que le es propia a la primera, la deliberación define a la segunda.⁵¹

La distinción entre delegados que son y no son representantes predica, de esta manera, la relación jurídica que instituyen y el tipo de poder que ejercen. Cuando Rousseau escribe acerca de los delegados que votan en la asamblea que ellos no están realmente votando sino opinando (“*ce n'est pas voter... c'est opiner*”)⁵², está diciendo dos cosas: primero, que los delegados no toman decisiones con autoridad; y segundo, que los delegados ejercen solamente la facultad del juicio, no la voluntad. El juicio, debido a que es un parásito de las leyes y las reglas que él mismo no crea, es un poder débil; esto hace que sea transferible sin arriesgarse a vulnerar la libertad y la igualdad. En el momento en que les es dado el poder de tomar decisiones, los diputados dejan de ser diputados y pasan a ser representantes, o, según el razonamiento de Rousseau, soberanos.

De allí la norma: aunque el juicio puede ser hecho “en nombre de” (a causa de la ausencia de) el soberano, la voluntad no puede ser declarada “en nombre de” (y en ausencia de) el soberano.⁵³ Esto da lugar a la definición jurídica de la participación política en sentido propio: sólo la ratificación requiere de la presencia directa del soberano. Cuando el pueblo reemplazó al rey, el resultado fue la teoría de participación directa de Rousseau: “El pueblo no puede ser representado en el poder legislativo. Pero sí puede y debe ser representado en el poder ejecutivo, que es meramente la fuerza aplicada a la ley”⁵⁴. Sólo la autoridad que hace decretos puede ser representada (el ejecutivo y el judicial), sin peligro de “despojar” al soberano.

⁵⁰ “El deber ordinario de un consejero es el de aconsejar al rey acerca de lo que debe hacer y procurar que se haga. El juez representa a la persona del rey en su ausencia; el consejero, en presencia del rey da su consejo”. Tan pronto como el soberano detenta en sus manos el poder de juzgar, su presencia anula a los magistrados. “Y las ordenanzas que sean hechas allí, serán establecidas o a través de la presencia del rey en el parlamento -en donde su banca está siempre en su lugar- o al menos a través de su confirmación” (Filmer, *Patriarcha*, 94, 96). El soberano tiene “el derecho de juzgar en última instancia [o en la apelación final]”, y cuando decide ejercer su derecho directamente, se posiciona simbólicamente en la corte y silencia al juez (Bodin, *On Sovereignty*, 67).

⁵¹ “En presencia de los representados, no puede haber representación” (Wokler, *Rousseau*, 65). En su *Lettre à d'Alembert*, (1758), tres años antes de haber abandonado la idea de que un gobierno legítimo pudiese ser representativo, Rousseau hace una contraposición entre los festivales públicos “directos” y las comedias hechas por actores profesionales que “representan” los sentimientos y emociones del pueblo ante una audiencia pasiva. Uno puede estar tentado de leer esta contraposición de Rousseau como una respuesta polémica en contra del capítulo 16 del *Leviathan* de Hobbes. Sobre el argumento estético de Rousseau en contra de la representación, véase Dugan y Strong, “Music, Politics, Theater”, 329-64.

⁵² Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, 845.

⁵³ Filmer, *Patriarcha*, 94-96.

⁵⁴ Rousseau, *On the Social Contract*, 199.

En resumen: la soberanía implicaría posesión, de modo que si el monarca o el pueblo en asamblea fuese el soberano, sus delegados no podrían ser los “dueños y poseedores” del soberano. La soberanía implicaría presencia física y espacialidad, de modo que el poder de transformar una propuesta en ley requeriría una acción no diferida, es decir, una ratificación (una decisión simple por sí o por no), mientras que el poder delegado estaba para opinar. De allí la máxima: la representación es un contrato; como cualquier contrato, puede ser o un contrato de alienación o bien un contrato de delegación o servicio; si el pueblo quiere retener su soberanía, sólo la última opción es admisible. Para que la república sea legítima, la representación debe ser no política, o delegación pura, en el sentido jurídico.

Un modelo privado de delegación

Rousseau ha sido acusado de ser el teórico de la democracia totalitaria y de sostener una concepción panpolítica de la sociedad.⁵⁵ Aún así, le dio al estado un fundamento de tipo privado. Hegel fue el primero en señalar esta contradicción, explicando que si la voluntad nacional (general) fuese el “principio” de autoridad del estado, entonces debe distinguirse de la voluntad individual y convertirse en un principio absoluto de unión, autónomo y por encima de la “expresión de consentimiento brindada caprichosamente” por los individuos.⁵⁶ Puede parecer paradójico argumentar que el autor que le dio tanta prioridad a lo público por sobre lo privado haya modelado al público en base a normas que regulan las relaciones privadas. Rousseau concebía a la delegación de un modo esencialmente privado y aún así de modo consistente con su teoría de la libertad política.

La razón de esto yace en el principio que unifica su filosofía: la voluntad como la fuerza organizadora que insufla a todos los dominios de la vida y, más aún, fusiona lo jurídico con lo político. Rousseau definía a la soberanía política de acuerdo a las coordenadas de la metafísica cartesiana de la sustancia y sus atributos: la voluntad que constituye el atributo sustantivo del soberano, que no podría existir sin la misma.⁵⁷ El razonamiento ontológico y el razonamiento normativo confluyen para que poseer una voluntad sea existir y ser libre. El adjetivo “político” se aplicaba

⁵⁵ Con respecto a la anacrónica idea de que “no hay nada en lo que Rousseau insista más que en la participación activa e incesante del pueblo y de cada ciudadano en los asuntos del Estado”, véase Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, 47.

⁵⁶ Hegel, *Philosophy of Right*, § 258.

⁵⁷ Sus *Discours sur l'économie politique* dicen que “La autoridad más absoluta es aquella que penetra en el interior del hombre y se ejerce no menos sobre su voluntad que sobre sus acciones” (251).

tanto al poder como a la libertad y coincidía con la existencia y el acto de toma de decisiones por parte del actor. Esta ecuación le permitió a Rousseau argumentar en contra de la teoría patrimonialista del estado así también como en contra de la representación, ya que ambas cometían el mismo “error”: ambas concebían a la soberanía como un atributo que podía ser alienado y que existe separadamente del cuerpo (la sustancia) del soberano.⁵⁸

Esto no impide que el “amo” use los servicios de otros. (Rousseau pensaba que un amo que quisiera hacer todo por sí mismo era un tirano). Sin embargo, la relación entre amo y esclavo (un esquema que *El Contrato Social* aplica a la delegación) es una relación de subordinación más que una de igualdad, por ello, no es política ni creativa en el sentido legislativo, tal como hemos explicado recién.⁵⁹ Por consiguiente, no hay ninguna contradicción en tratar a la delegación como una relación privada. Si recordamos que Rousseau separaba al soberano y al gobierno, el primero como legislador y el segundo como ejecutor, podemos decir que, desde un punto de vista legal, concebía a todos los servicios de este último como tareas llevadas a cabo por agentes dependientes o sirvientes. Esto es lo que distingue la posición del magistrado (y el delegado) de la del ciudadano, quien nunca se halla en una relación dependiente, ya sea con sus conciudadanos o bien con el estado, aún cuando obedezca la ley, ya que todos se hallan del mismo modo sujetos a las leyes que ellos mismos hicieron. Por otro lado los delegados son sólo, y siempre, dependientes. Por consiguiente, Rousseau estaba en lo cierto al decir que no actúan políticamente y que tienen un tipo de relación privada con su soberano, tal como si fueran sus sirvientes. Como dice en *El Contrato Social*, “la persona de magistrado” tiene una voluntad que puede denominarse como “corporativa”, y una voluntad que puede denominarse como “general”. Es “general en relación al gobierno” pero es “particular en relación al estado”⁶⁰.

Los delegados son administradores, jueces, expertos y líderes inteligentes, pero no actores políticos en el sentido legislativo que Rousseau atribuía a la acción política. Esto significa que no pueden tomar parte en las decisiones, a menos que simultáneamente cambien su estatus y usurpen la soberanía. Un sirviente que decide en lugar de su amo deja de ser un sirviente y se convierte en el amo de su propia actividad. Libertad, soberanía, voluntad y autonomía son sinónimos. ¿Son acaso también sinónimos de una polis plenamente participativa?

⁵⁸ Derathé, *Jean-Jacques Rousseau*, 260.

⁵⁹ Rousseau, *Discourse on Political Economy*, 114.

⁶⁰ Rousseau, *On the Social Contract*, 177.

El agente de viajes y una participación minimalista

Es un lugar común decir que Rousseau contrastaba a la representación con la participación directa. Sin embargo, "participación" es una palabra tramposa. Puede ser interpretada en un sinnúmero de maneras, y puede ser también objeto tanto de mistificación como de vilipendio. Cuanto más se expanden sus significados para incluir diversos grados y formas de actividad política e influencia, más difícil es darle a la participación un coeficiente jurídico. Aún así, si el objetivo de la participación es el de tomar decisiones que tengan autoridad, la participación consiste esencialmente en el acto de aprobación o rechazo, esto es, en la autorización. Rousseau podría haber tenido esta dificultad en mente cuando eligió darle a la participación popular una identidad y un significado jurídicos, en vez de políticamente extendidos. Tal como la firma en un documento, el poder soberano como poder de la voluntad significa esencialmente *autenticación*.

Para brindar un ejemplo trivial, la relación entre el soberano y los delegados de Rousseau puede ser comparada con la relación que tengo con mi agente de viajes cuando decido tomarme unas vacaciones. Le puedo dar una lista de preferencias más o menos detallada y un cierto grado de libertad para que proponga algunas opciones. Lo único que yo tengo que hacer directamente es decidir tomarme unas vacaciones. Sin esta decisión fundamental, el trabajo del agente sería insignificante. Aún así, no se trata de un tipo de decisión que requiera mi participación continua y activa. No demanda ni mi competencia ni mi esfuerzo. Mi poder de tomar decisiones no se restringe porque yo no busque los precios de los vuelos ni de los hoteles por mi cuenta. Por supuesto, disfruto de la libertad positiva porque, además de la libertad negativa a la que mi pasaporte me da derecho, también tengo los medios y la oportunidad de ejercer mi derecho a viajar (dinero y tiempo libre). Pero la palabra "positiva" no significa nada extraordinariamente importante más allá del hecho de que yo soy la *fuerza* de la decisión y quien *ratifica* la opción que el agente de viajes me proporciona.

No obstante la sedimentada imagen de Rousseau como un demócrata proto-totalitario, la delegación estricta no debe ser confundida con un tipo de soberanía política, profundamente activa o movilizadora. Sus ciudadanos no necesitan realizar todo el trabajo que implica la actualización de su propia libertad positiva para poder disfrutarla.⁶¹

⁶¹ "Los electores del diputado, siempre y cuando éste no haya hecho nada contrario a su expresión de deseos, no van a considerar como un delito si, hablando simplemente como buen ciudadano acerca de un tema sobre el cual no han tomado ninguna decisión, el diputado expresa su opinión" (Rousseau, *The Government of Poland*, 37, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 980).

Los delegados son al pueblo lo que los embajadores son al estado que representan. Hacen el trabajo "sucio" que el soberano necesita hacer para que las planes funcionen, pero carecen del poder formal de tomar decisiones en lugar del soberano. Sin embargo, tienen la suficiente discreción como para explorar los mejores medios para alcanzar el objetivo propuesto por el soberano y, más aún, para sugerirle el tipo de objetivo que el ciudadano podría querer elegir. Como afirmó Carl J. Friedrich, la autoridad del embajador implica que "su poder también se extiende más allá del poder que él reivindica como representante del gobierno en particular que lo envió"⁶².

La experiencia y el conocimiento de los embajadores acentúan el poder inherente de su rol, por ello, dependiendo de sus habilidades personales, pueden acumular mucha más autoridad e influencia que los representantes electos con libre mandato, aunque *de jure* no tengan ningún poder. Tal como estos, los delegados de Rousseau tienen un "poder" considerable aunque lo ejerzan de modo informal y a puertas cerradas. A diferencia de los representantes electos, tienen acceso a un rango y un grado de influencia que no puede ser fácilmente calculado ni limitado de modo formal, pero que es en gran medida discrecional. Esta es la razón por la cual Immanuel Kant argumentó que una forma no representativa de gobierno no podría ser la norma, porque no podría garantizar que el gobierno se basase en la ley, aunque todos los sujetos quisiesen las leyes.⁶³

Aunque Rousseau rechazó la representación política, no la reemplazó con la misma proporción de política directa por parte del pueblo soberano. La paradoja de su modelo de soberanía no representable es que el poder delegado juega el rol más importante en la vida del estado y se mantiene por fuera de la mirada y el control de los ciudadanos. Como argumentó Judith Shklar, los magistrados hacen casi todo el trabajo en su república, mientras que el soberano hace muy poco.⁶⁴ Los ciudadanos deberían estar "felices de poder sancionar las leyes y decidir como un cuerpo, basándose en las recomendaciones de sus líderes", ya que no necesitan ser particularmente inteligentes o estar bien informados.⁶⁵ Instintivamente, saben la diferencia entre lo que está bien y lo que está mal y pueden hacer buenos juicios a favor del interés general, pero alguien tiene que señalarles la necesidad de leyes o políticas específicas.⁶⁶

⁶² Friedrich, *Man and His Government*, 309.

⁶³ Kant, *The Metaphysics of Morals*, §§ 51, 52; y "On the Common Saying", 74.

⁶⁴ Shklar, *Men and Citizens*, 17, 188. En una línea de pensamiento similar, Dahl ha argumentado que como la inclusión en todo el proceso de toma de decisiones no era el criterio de igualdad política de Rousseau, el "podría, de hecho, haber anticipado la solución de Schumpeter" (Dahl, "Procedural Equality", 114).

⁶⁵ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 28.

⁶⁶ Shklar, *Men and Citizens*, 201; Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 294.

Podría ser dicho aún que Rousseau brindó al pueblo la posibilidad de ejercer directamente la soberanía, por el hecho de que ser soberano no es un trabajo tan complejo ni difícil. La única regla, inevitable, era que los ciudadanos debían votar directamente sobre las cuestiones, y sus votos eran contados individual e igualmente. Sin embargo, no dijo que la libertad política requiriese que los ciudadanos en asamblea propusieran, discutieran ni redactaran las leyes. Ciertamente, requería que ellos mismos le dieran un sello de legitimidad. Pero era preferible (y de hecho, un requisito del buen gobierno) que alguien más, y no los ciudadanos por sí mismos, realizaran el trabajo preparatorio que implica la legislación.⁶⁷

La visión de Rousseau puede ser utilizada como argumento *a contrario* de que la representación existe bajo condición de que le dé visibilidad a la deliberación política y que, gracias a esta institución, la deliberación se vuelve totalmente pública, se expone a la vista y al juicio de todos. Este aspecto crucial brinda una importante evidencia a la sugerencia que hice previamente, la de que la representación desafía al dualismo entre el interior y el exterior de las instituciones del estado, entre la voluntad y el juicio, y extiende la publicidad al dominio de la política del estado. Para decirlo de forma simple, la representación existe bajo la condición de que los ciudadanos estén siempre presentes de alguna forma y que su juicio, no solamente su voluntad, sea siempre influyente. Segundo, supone una visión extendida de la participación, una que incluye el trabajo de vigilancia e injerencia por parte de los ciudadanos en el trabajo de los magistrados, a través de la palabra y los hechos, las ideas escritas y la acción social por parte de los movimientos y los grupos políticos.⁶⁸ Como bien lo entendió Condorcet, el juicio es un componente esencial de la soberanía popular en una sociedad democrático-representativa, aunque a diferencia de la voluntad no tiene autoridad formalmente.

Si el juicio tiene que ser incluido en la definición de soberanía, la participación debe ser redefinida. La visión legalista y formal asociada tradicionalmente a la soberanía —ya sea como ratificación directa o por el veredicto electoral— que ha dominado el debate sobre el gobierno representativo desde sus inicios liberales, no puede comprender la complejidad de la participación y la política democrática. El poder de la influencia, de forma contraria al de la voluntad, es sumamente indirecto.

⁶⁷ Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 978. “Las dietinas deberían designar instrucciones a sus diputados de modo cuidadoso, con la mirada puesta tanto en los temas listados en la convocatoria como en las necesidades que existen en el estado o en la provincia” (Rousseau, *The Government of Poland*, 36).

⁶⁸ En una sociedad democrática, la participación puede tomar una variedad de formas (la capacidad de invención de los ciudadanos es un aspecto importante del carácter democrático de la política) cuya fortaleza efectiva difícilmente pueda ser matemáticamente calculada como si fueran votos, aunque puede ser diagnosticada (Ackerman y Fishkin, *Deliberation Day*, 153-54).

to y tiene la necesidad de hacerse público. Como resultado, parece ser que la real opción no es entre la presencia existencial del soberano y la ausencia de la soberanía, sino entre las concepciones de soberanía popular que son o puramente jurídicas y privadas, o bien ampliamente políticas y públicas.

Imaginación, discurso y engaño

El juicio y la voluntad prefiguran dos tipos diferentes de racionalidad, no simplemente dos facultades distintas. Mientras que una se asemeja a la sabiduría y la acción política en el sentido clásico, la otra se asemeja al razonamiento cognitivo en el sentido moderno, o el acto de descubrimiento de la voluntad general en el momento específico de proponer la ley. El juicio es razonamiento dialógico, o una mezcla de experiencia, máximas éticas, elocuencia y prudencia—requiere “talento y virtud”, algo que no tienen todos los ciudadanos ni se les pide que tengan.⁶⁹ La voluntad es, puramente, un razonamiento analítico; cognitivo más que interpretativo, asertivo más que hipotético; opera según los principios de identidad y no contradicción y produce proposiciones verdaderas o falsas. Es universal en sus requisitos minimalistas y todos los individuos la poseen en la misma medida. Rousseau le dio al conocimiento el carácter de volición, lo que el conocimiento no tiene, al mismo tiempo denegando la volición del razonamiento deliberativo (juicio) y la sabiduría, que en teoría debería ser más capaz de dar forma a la voluntad. Diría que, cuando se refiere a la *soberanía*, Rousseau promovió una concepción *antihumanista* de la política.

Dos conclusiones pueden ser inferidas de esta dicotomía. En primer lugar, Rousseau adscribió una racionalidad esencialmente *impolítica* (formal) al pueblo soberano, y le permitió sólo a unos pocos, los sabios y virtuosos magistrados, participar en la actividad de la política en su sentido más amplio y fecundo. Segundo, Rousseau entendió que, al referirse a la voluntad y el juicio, sólo el último puede ser representado o llevado a cabo de forma indirecta (de este modo, podía decir que el gobierno—las ramas ejecutiva y judicial—es el único representante legítimo del soberano). Por consiguiente, su estrategia de enfatizar el carácter directo puede ser interpretada como una estrategia que buscaba *desmontar al soberano del juicio deliberativo* para darle lugar en el nivel delegado—que jugó un rol central en su bien organizada república—en vez de fomentar la participación política. Diría que la participación directa, como ratificación directa, fue concebida para jugar una función

⁶⁹ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 30; *Discourse on Political Economy*, 118.

de contención de la participación, en vez de aumentarla. Regresaré al carácter de la racionalidad más abajo. Aquí trataré de explicar qué hizo a Rousseau sospechar de la deliberación: en otras palabras, qué hizo que la moderna concepción de soberanía fuese opuesta a la política representativa.

Rousseau aplicó los principios aristotélicos de la poética a la política y definió a la política como *inmediatez de la unidad de espacio, tiempo y objeto*.⁷⁰ Aunque hizo una conjunción de los dos mundos, Aristóteles fue cauteloso y los mantuvo separados: el mundo de la retórica y el mundo de la poética, o el arte de balancear el lenguaje y la razón (persuasión) y el arte de crear toda una nueva realidad (imaginación). El arte de la persuasión es un arte que crea o inventa justificaciones (sin embargo, no la realidad o los ejemplos que utiliza como evidencia), pero la mimética o el arte poético es un arte que crea un mundo completamente ficticio, o habla de “la verdad por medio de la ficción, fábulas y *muthos* trágicos”⁷¹. En el último caso la ficción es realidad: no simplemente sustituye a la realidad. Aristóteles mantuvo a la *retórica* sólo dentro de la política. Pero Rousseau identificó retórica con poética y de ese modo las expulsó a ambas de la política.

La razón que adujo Rousseau para resguardarnos de la aplicación de ambas artes a la política es interesante: identificó el arte del discurso con el arte de sustitución de la presencia existencial por la presencia imaginaria. La razón por la cual rechazó la representación era la misma razón por la cual desterró el discurso de la asamblea: en ambos casos las visiones prospectivas (imaginación) tomarían el lugar de las inferencias verdaderas o falsas (cognición). Esto introdujo en la política al engaño y las ficciones malintencionadas.

En *El Contrato Social*, el engaño tiene múltiples significados. Puede querer decir que el trabajo deliberativo de los magistrados está corrompido por la interferencia de sus intereses privados en el funcionamiento del gobierno. Puede también significar corrupción de la voluntad general en sí misma o del “espíritu” de la legislación. La primera puede resultar en tiranía, pero la segunda resulta en la disolución y la muerte del soberano. En ambos casos, sin embargo, el engaño ocurre cuando las preferencias (el hombre privado) manipula las emociones a costa de la razón pública; el lenguaje y la opinión, con la ayuda crucial de la reflexión, son sus vehículos. La corrupción llevaría a un camino sin retorno con respecto a la representación, ya que la representación vive del discurso y de la opinión y depende de una forma de racionalidad reflexiva. A diferencia de la voluntad general, que emerge directa-

⁷⁰ “... et le vrai caractère de la souveraineté est qu'il y ait toujours accord de Tems, de lieu, d'effet, entre la direction de la volonté générale et l'emploi de la force publique, accord sur lequel on ne peut plus compter sitot qu'une autre volonté, telle qu'elle puisse être disposée de cette force” (Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 296).

⁷¹ Ricoeur, “Between Rhetoric and Poetics”, 327.

mente de la mente de los ciudadanos, la representación requeriría un foro público de ideas, la apertura al desacuerdo como modo de interpretar el interés general y, por ende, el pluralismo como ideal, sin los cuales ninguna opción electoral podría realmente ser hecha y la representación sería un sinsentido. Rousseau estaba en lo correcto cuando pensó que esto es lo que hace la política representativa.⁷²

La deliberación pertenece al género de la retórica, tal como hemos aprendido de Aristóteles, y ambas están sujetas al riesgo de la manipulación porque su puesta en práctica depende demasiado del carácter moral de quien las ejerce y muy poco de los procedimientos y las regulaciones. Rousseau compartía esta perspectiva, y por deliberación quería decir, tal como nosotros, el proceso de preparación hacia la decisión a través del debate, reflexión, juicio, intercambio de opiniones y resoluciones provisionales. De este modo, concluyó que éstas eran tareas complejas que podían solamente ser llevadas a cabo por los magistrados, que presentaban al pueblo las propuestas que requerían solamente un voto por sí o por no y que no debían mostrar públicamente el desacuerdo, o estimular “interpretaciones siniestras y discursos venenosos”. De hecho, el pueblo no podía atreverse a ser virtuoso.⁷³ El único requisito de membresía en el demos de Rousseau es la voluntad libre de los individuos en el contrato, no la virtud (la cual, como mucho, vendría como resultado en una república bien organizada, y no es poseída de forma natural ni distribuida igualitariamente). La estructura legal o formal de la república es normativa, no perfeccionista. Como una gramática, las instituciones políticas les permiten a los ciudadanos interactuar de forma justa y tratarse unos a los otros como iguales (ser actores públicos), pero su objetivo no es el de cambiar la naturaleza humana.⁷⁴ Cualquier estrategia para dar forma e influenciar la mente y las emociones de las personas es externa a las instituciones políticas. Es cultural y moral, no política *sensu stricto*.

Esto nos podría ayudar a explicar por qué en la república de Rousseau, las funciones delegadas eran un mecanismo escondido en la vida del estado, haciendo que la deliberación no se *practique* por todos, no se *lleve a cabo ante* todos, sin discriminación, y *no se combine* con las decisiones, ya que la ratificación era el único acto político al que se le permitía alcanzar estado público en la república de Rousseau, y del porqué de sus prudentes requisitos al respecto de la puesta en práctica de la deliberación, que podían ser fatalmente subvertidos por la representación, ya que cuan-

⁷² Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, 25-42, y *De l'imitation théâtrale*, 1198-1211.

⁷³ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 30. La interacción entre la virtud de los magistrados y la participación popular limitada está teorizada claramente en la dedicación de este *Discurso*.

⁷⁴ Sobre la interpretación de la norma (la ley) como el código de la realidad pública (normatividad como descriptividad), véase Dugan y Strong, “Music, Politics, Theater”, 331.

do el voto se emite por personas en vez de acerca de temas, el objeto de elección se hace enteramente dependiente de lo que el candidato dice.

Por ello, no es casualidad que la ratificación sea el único evento político que *El Contrato Social* define con precisión escrupulosa y regula con procedimientos detallados. Se clarifica cuidadosamente su forma de expresión y sus resultados, no está sujeta a equivocación y es visible por todos. Silencia, en el sentido de que finaliza toda discusión y de que también emerge luego de las palabras; su perfección coincide con el hecho de ser una decisión cuya justicia es autoevidente y no requiere de ninguna persuasión por medio del discurso (es idealmente unánime). Por otro lado, no se nos dice mucho sobre la manera en la cual los magistrados deliberan, y dada la perspectiva formal dentro de la cual Rousseau concebía la soberanía, no necesitamos saber mucho. Cuando miremos el plan de democracia representativa de Condorcet, veremos una actitud opuesta, y una definición cuidadosa y precisa, junto con su regulación, de la deliberación política.

Para estar seguros, en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Rousseau reconoció la importancia de la libertad de expresión en la dieta y en las dietinas. Pero ésta era una concesión inevitable y una cuestión de prudencia, no un principio. La norma era que la dieta y las dietinas no podían “moverse en diferentes direcciones”, sino tener una sola perspectiva y un interés que se corresponda exactamente con la ley que producen. En teoría, la discusión no sería necesaria. En realidad, era inevitable.⁷⁵ Como la regla de mayoría en relación a la unanimidad en la decisión, en las escenas deliberativas la libertad de expresión es una estrategia para lidiar con las debilidades de los ciudadanos. El hecho de que sea necesaria prueba que la polis nunca puede ser entendida como libre de cálculos e intereses, y siempre es vulnerable a la decadencia. Lo mismo puede ser dicho de la deliberación, cuya necesidad es también una admisión de la imperfección ciudadana, no un bien en sí mismo. Es un mal necesario en vez de ser una norma.⁷⁶ En el momento en el que Rousseau reconoció su necesidad, especificó inmediatamente que debía ser mantenida fuera de la mirada del público.

La *visión* y el *sonido* no ocurren simultáneamente en su república (el soberano es visible pero permanece en silencio; los magistrados hablan y deliberan pero se hallan fuera de vista). Siendo un fuerte estímulo a la imaginación, no debe permitirse que su poder se acumule. Los sentidos *subjetivos* recrean la realidad externa en la

⁷⁵ Rousseau. *The Government of Poland*, 40-41.

⁷⁶ El mejor argumento que conozco que invalida al de Rousseau fue hecho por Kelsen a principios de los años veinte, cuando afirmó que la dialéctica entre mayoría y minoría es la regla de la democracia, no la unanimidad. Esto hacía que la deliberación fuese un aspecto relevante para la política democrática, y no un signo de su imperfección (Kelsen. *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, cap. 6).

mente (y alimentan la imaginación), en vez de simplemente servir como testificaciones precisas para la razón. Como admirador de la *Ética* de Spinoza, Rousseau estaba al tanto y sospechaba de los efectos de la visión y la audición en la imaginación humana. De hecho, propuso instituir sólo aquellas formas de presencia pública que nutrieran las pasiones correctas (cívicas) en los corazones de los ciudadanos.⁷⁷ “Al cultivar el arte de convencer hemos perdido el arte de estar activos” y nos hemos volcado a formas de interacción discursivas y “razonadas” que nos persuaden sin convencernos.⁷⁸

La imaginación es una facultad neutra que puede utilizarse para servir a distintos amos.⁷⁹ Como Platón, Rousseau estaba preocupado por que “la presencia de poetas y dramaturgos” no tuviese lugar en la educación de los niños y los ciudadanos, por tratarse de las herramientas más peligrosas de persuasión. La persuasión significaba adulación, seducción y violación del razonamiento autónomo de los ciudadanos.⁸⁰ Eventos “mudos”, no discursivos, como festivales, desfiles, acciones ejemplares, y la aritmética armonía de la música eran las formas públicas de comunicación y acción en la república de Rousseau. Éstas eran político-culturales más que político-institucionales. A diferencia de los espectáculos basados en la imitación de sentimientos, como el juego teatral entre personajes y palabras (una asamblea representativa pertenece al género teatral), aquellos estimulan un flujo unidireccional de ideas y emociones cuya terminal es la mente individual. La alternativa inaceptable era la infinita circularidad y el perenne cambio de las opiniones, dos factores necesarios en la política representativa. La vida pública debería enseñar un tipo de razonamiento introspectivo (basado en “el modo en que las cosas realmente son” más que en “las opiniones de otras personas”), lo que le permite a los ciudadanos votar en la asamblea.⁸¹

⁷⁷ Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, 425.

⁷⁸ Él prefería el lenguaje de la música al del teatro y al de la retórica porque guiaría a la mente a prestar atención a su interior, fuera del mundo ficticio de la representación y la actuación teatral. Cf. Dugan y Strong, “Music, Politics, Theater”, 342-44.

⁷⁹ La imaginación jugaba un rol extraordinario en la filosofía occidental como la única facultad humana provista de un poder creativo cuasi-divino. Desde Cicerón, quien la llamó *divinatio* para magnificar su extraordinario y casi milagroso poder en la sociedad humana, a Hobbes, quien la culpó por el disenso que provocaba dentro del cuerpo político, hasta Antonio Gramsci, quien la convirtió en la herramienta del “príncipe moderno” para reformar las creencias humanas, la imaginación ha sido considerada como la fuente del mundo simbólico de las creencias y las leyes, costumbres y hábitos que hacen que las sociedades humanas existan, perduren y cambien.

⁸⁰ “Todos estos buenos discursos a través de los cuales esperas que [el niño] aprenda de buena manera, están predisponiéndolo para que se deje sugestionar por un visionario, un embaucador, un charlatán, un truhán o un loco cualquiera, y caigan en sus redes o en su locura” (*Émile*, 169). Cf. Dugan y Strong, “Music, Politics, Theater” 338-39; Strong, *Jean-Jacques Rousseau*, 92-93.

⁸¹ Rousseau, *Émile*, 179. El modelo de educación cívica que propone Rousseau para los ciudadanos es Emilio, quien tiene que atravesar una “educación solitaria” (82).

Pero un pueblo que vota y también delibera puede perder el sentido de su misión en el momento en que se extravía en el espiral de opiniones y controversias, ya que los ciudadanos comunes no son siempre virtuosos y “no están siempre iluminados”⁸². De forma similar, un pueblo que atestigua el trabajo deliberativo de sus delegados, que participa en el mundo partisano de los movimientos sociales y la competencia de los partidos, podría fácilmente confundirse por su retórica y por su uso estratégico del lenguaje, y que su razón se desvíe de la voluntad general cuando se les pide que voten en la asamblea.⁸³ Como pone en primer plano el desacuerdo, la experiencia de deliberar en conjunto haría que los ciudadanos sospechen que el interés general no es categóricamente normativo y que, de hecho, no es unívoco, sino una *res ficta* como la soberanía en sí misma.

Rousseau no reprimió al desacuerdo, tal como hemos visto, pero buscó un lugar seguro en donde confinarlo. Debía lidiarse con las controversias *a puertas cerradas*, a través de líderes “virtuosos” y “sabios”, pero no por la asamblea pública. La deliberación directa por parte del pueblo o los magistrados, argumentando y discutiendo públicamente, podría fácilmente inducir a los ciudadanos a asociar su soberanía con el incesante movimiento de ideas, más que con decisiones definitivas dotadas de autoridad. La soberanía entraría en la dimensión de la *temporalidad*; sería un *proceso* en relación al cual “la voluntad” no tendría un solo lugar y un solo tiempo. De hecho, la soberanía perdería bastante de la sacralidad que recibe de la solemnidad de la ratificación por parte de la presencia directa del pueblo. Esto contravendría la máxima de que no debe ser demasiado fácil cambiar las leyes de la república, y que no deben cambiarse con frecuencia, porque la enmienda inserta la temporalidad en la política; sustituye verdad por verosimilitud o *doxa*, y la naturaleza de la verdad es, como dijo Platón, eterna como el perpetuo presente.

El juicio deliberativo de unos pocos

El pueblo “siempre ama lo que es bueno”, conoce instintivamente la diferencia entre lo que está bien y lo que está mal, y puede hacer buenos juicios sobre el interés general, pero alguien tiene que llamarle la atención sobre la necesidad de una

⁸² Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 307.

⁸³ En su *Lette à d’Alembert* (90-96), propuso reemplazar a los teatros con festivales y “círculos”, siendo éstos últimos una vieja institución de Ginebra similar a los clubes y cafés londinenses. Sin embargo los “círculos” no eran clubes partisanos, ni agregaciones de grandes grupos de personas. Eran clubes cívicos en donde los ciudadanos aprendían a formar parte de los asuntos públicos de su ciudad; no eran fuerzas movilizadoras ni encuentros orientados al interés. Estas fraternidades cívicas, juegos públicos y festivales estaban pensados para vincular a los ciudadanos a la vida de su ciudad; cf. Fralin, *Rousseau and Representation*, 62-65.

ley o política específica, porque “es algo propio de su juicio el cometer errores”. Aún así, mantener el “corazón” y el “cerebro” separados penaliza al primero más que al segundo. A fin de cuentas, el gobierno es el “corazón del cuerpo político” porque es su cerebro.⁸⁴

Rousseau asocia la legislación directa con la “sabia moderación” de la democracia, lo que significa no sólo que el pueblo no puede administrar ni gobernar, sino que tampoco puede tener iniciativa legislativa en la asamblea. La iniciativa legislativa reflejaría la perspectiva de los individuos o grupos que la proponen y promovería intereses particulares. Para ser utilizado de forma justa, este poder requeriría de la rectitud moral y de la educación que pocos ciudadanos poseen (ni su estatus ciudadano les requiere poseer, como hemos visto).⁸⁵ Unos años después, Condorcet demostraría que el derecho de los ciudadanos a tener iniciativa legislativa podía ser regulado y usado como un control negativo sobre el poder constituido del estado.

A diferencia de la imagen totalitaria creada por el liberalismo de la Guerra Fría, Rousseau vio la participación política en las instituciones del estado como una estrategia de contención (del gobierno) más que como un fortalecimiento (de la ciudadanía activa). La función de censura que implica el derecho de ratificación le da al pueblo el suficiente poder como para frenar las propuestas de los magistrados que contravengan la voluntad general. La forma minimalista que confiere a la participación popular es el resultado lógico de asumir que la política delegada (las funciones ejecutivas) jugaría, de todos modos, un rol mucho más importante que la política directa. Como Harrington, pensó que el pueblo debía tener el poder de protegerse a sí mismo de la influencia inevitable de la elite: esta era la tarea de la ratificación directa.⁸⁶

⁸⁴ Véase, respectivamente, Rousseau; *On the Social Contract*, 219; Shklar, *Men and Citizens*, 201; y Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 294. Sin embargo la acción institucional no es prerrogativa del pueblo. La política delegada es el lugar del nacimiento pero también de la muerte o corrupción del cuerpo político, porque si bien lo mantiene vivo, unido y fuerte, puede también ser la fuente de su debilidad.

⁸⁵ “Pero no habría, con todo, aprobado plebiscitos semejantes a los de los romanos, en donde los jefes del estado y los más interesados en su conservación eran excluidos de las deliberaciones de las cuales dependían a menudo su felicidad, y en donde, por una absurda inconsecuencia, los magistrados eran privados de los derechos de los que gozaban los simples ciudadanos” (Rousseau, *Discourse on Inequality*, 27). Rousseau citó a la república romana para ejemplificar su argumento de que la deliberación en la asamblea pública resulta en que el más sabio o el “más interesado” es silenciado o ignorado.

⁸⁶ Las constituciones democrático-representativas han retenido el principio de Rousseau bajo la forma del referéndum derogatorio. Sin embargo, debe notarse que la ratificación y el referéndum, aunque son formas de vigilancia popular de los magistrados, funcionan de modo muy diferente, debido a que el referéndum crea una demora en el proceso legislativo, la cual Rousseau quería evitar, y además, porque el referéndum responde a una ley existente más que a una creación *ex novo* de la ley.

La protección por medio de la contención tiene que ver con el uso de una facultad mental diferente a la del fortalecimiento. Cuando en *Emilio* escribe que “sólo la razón es común a todos”, Rousseau quiere decir razón natural, no juicio reflexivo, este último es en realidad el sùmmum de la artificialidad o creación humana, el resultado de la vida asociativa y la cultura moral con todos sus inconvenientes y sus riquezas. El juicio es reflexión. Requiere un sólido uso del lenguaje y de los sentimientos morales junto con una competente colección y selección de datos e información, comunicación y comparación, buena memoria y la habilidad de yuxtaponer ideas y balancear los pros y los contras, y finalmente la capacidad de subsumir las particularidades en máximas y normas generales. “Como todos nuestros errores se presentan en nuestros juicios, queda claro que si no tuviésemos necesidad del juicio, no tendríamos necesidad de aprender”⁸⁷. El juicio puede en teoría ser practicado por todos porque todos entienden la diferencia entre lo que está bien y lo que está mal; pero su práctica y su resultado son desiguales y reflejan los diferentes niveles de aptitud humana que los seres adquieren como resultado de la socialización, las experiencias y los procesos de aprendizaje a los cuales se hallan expuestos. Tal como explicó Hobbes, el juicio se combina con las pasiones y las opiniones para producir resultados contenciosos: es un *poder divisivo* que no puede ser forzado en una cierta dirección, y que se halla profundamente marcado por el carácter moral y la habilidad de la persona que lo practica.⁸⁸ La ignorancia es preferible al juicio “absurdo” y “equivocado”, ya que “la ignorancia de las causas, y de las reglas, no aleja tanto a los hombres de su camino como confiar en reglas falsas, y tomar como causas de aquello a lo que aspiran las que no son sino causas de lo contrario”.⁸⁹

El desafío de la república es enseñar al pueblo a razonar de forma correcta, siendo la admisión implícita que aunque todos deban ser incluidos en el cuerpo político como ciudadanos libres e iguales, las funciones y los “honores” políticos no se distribuirán aleatoriamente. (De forma muy consistente, Rousseau prefirió la institución aristocrática de la elección por sobre los métodos igualitarios del sorteo y la rotación).⁹⁰ La temporalidad de la política y la formación de la agenda política son las prerrogativas de unos pocos, que hacen el trabajo de interpretar y juz-

⁸⁷ Rousseau, *Émile*, 200 y 86, para la cita previa, un sobresaliente análisis sobre la “reflexión” ha sido elaborado por Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau*, cap. 8.

⁸⁸ La distinción de Rousseau entre razonamiento natural y juicio artificial refleja la distinción de Hobbes entre “talento natural” y razonamiento adquirido (*Leviatán*, caps. 7-8),

⁸⁹ Hobbes, *Leviatán*, cap. 5. La lógica de Rousseau es similar: “Cuanto más conocemos, más errores hacemos; por lo tanto, la ignorancia es la única forma de escapar del error. No emitas ningún juicio y nunca te equivocarás.” (*Émile*, 200).

⁹⁰ “... il n’y a point d’autre méthode par laquelle on pulse être assuré de donner toujours la préférence au plus vrai mérite” (Rousseau, *Polysynodie*, 623).

gar (interrogando al “espíritu de la ley”) cuando una ley es “defectuosa” y necesita ser complementada con una nueva decisión (soberana) dotada de autoridad. A menudo, para poder conocer la voluntad general en “una situación en donde no se halla expresada”, no hay necesidad de reunir al pueblo en la asamblea, ya que no existe garantía de que la decisión del pueblo “sea la expresión de la voluntad general”⁹¹. De este modo, el juicio controla la voluntad seleccionando las opciones sobre las cuales la voluntad decide; y la voluntad controla al juicio resolviendo a través del voto. La decadencia de Roma, repitió Rousseau junto a James Harrington, podría ser atribuida al derecho que cualquier ciudadano tenía de proponer leyes “según su antojo”⁹².

Rousseau diseñó las instituciones políticas con la perspectiva de minimizar la necesidad de consultar al pueblo—de *despertarlo* sólo cuando “es un asunto que requiere un verdadero acto de soberanía” o cuando las leyes existentes necesitasen ser “complementadas” en vistas a los eventos contingentes que no pudieran ser previstos por el Legislador.⁹³ Como el consejero o el procurador con su cliente, los magistrados hacen lo necesario *por* el interés de los ciudadanos y con su aprobación, aunque *sin* su participación y supervisión directa. Al líder se le requiere no sólo deliberar en secreto, sino también desobedecer a la voluntad del pueblo en caso de que “el pueblo estuviera dispuesto a permitirle liberarse a sí mismo del yugo de la ley”⁹⁴. La sabiduría y la virtud hacen que los magistrados sean los guardianes tanto de la voluntad general como de su propio poder, pero es paradójico que los “agentes” estuviesen provistos del poder de controlarse a sí mismos e invalidar al soberano.⁹⁵

⁹¹ Los líderes deben ser “sabios” y “virtuosos” porque tienen que decidir cuándo se necesita una nueva ley y cuáles nuevas leyes se necesitan (Rousseau, *Discourse on Inequality*, 30).

⁹² Las leyes deberían ser hechas, sostuvo Filmer, para que “no tuviese que haber necesidad de recurrir al rey sino para la interpretación o mitigación de leyes oscuras o rigurosas, o para nuevos casos, un complemento en donde la ley fuese defectuosa” (*Patriarcha*, 41). De forma similar, Rousseau pensó que un estado con buenas leyes podría funcionar sin que el soberano tenga que hacer demasiado (*Discourse on Political Economy*, 118).

⁹³ Rousseau, *Fragments Politiques*, 484-85. En *El Contrato Social*, distingue entre “asambleas extraordinarias” que tratan sobre “situaciones imprevistas” y “asambleas periódicas” para legislación ordinaria que no puede cambiar o abolir todas las leyes (bk. 3, cap- 14).

⁹⁴ Rousseau, *Discourse on Political Economy*, 114-17.

⁹⁵ Aunque uno debería notar que esta perspectiva orientada hacia el líder pertenecía más a su *Discurso sobre la Economía Política* que a su *Contrato Social*. Sin embargo, el problema permanece ya que no queda claro cómo el pueblo puede elegir buenos delegados si se supone que no tiene que escuchar sus diferentes opiniones ni elegir entre ellos sobre esta base. Presumiblemente, en una pequeña república la gente se conozca sin el artificial medio del discurso, y el conocimiento directo haga a los oradores inútiles, “aquellos animales ruidosos que continuamente perturban la tranquilidad pública” (*Discourse on Inequality*, 30). Como los líderes carismáticos, los líderes virtuosos de Rousseau parecen imponerse por su propia autoridad sin ser seleccionados en una competencia abierta.

Preguntando lo correcto

Como sugerí al principio de este capítulo, uno puede sostener que el obstáculo a la representación yace en el minimalismo formal de la soberanía, en el hecho de que el acto soberano de Rousseau es demasiado débil, no es lo suficientemente robusto. La voluntad general es “la regla de lo correcto y lo incorrecto” (“la règle du juste et de l’injuste”) que regula las asambleas de ciudadanos en el acto de ratificación.⁹⁶ La ley en sí misma se basa en la misma premisa que justifica al contrato social: la de que los individuos deben ser tomados tal como son, o como individuos portadores de intereses que buscan el “bien común” constituido por el punto de acuerdo entre todos estos intereses [privados].⁹⁷ Se supone que la voluntad general no anula estos intereses –que dan cuenta de su *raison d’être*– sino que resuelve sus inevitables conflictos de un modo justo y apropiado.

Por lo tanto, el problema de la representación no es el de los intereses per se -y de hecho, sus ciudadanos no están desprovistos de intereses ni desconocen el razonamiento utilitario. En lenguaje moderno, uno podría decir que Rousseau observó el accionar grupal de los lobbies, pero no el lobby de los individuos en sí. “Cada individuo debe ser oído, pero los cuerpos corporativos no”⁹⁸. Podemos decir que la representación puede ser un problema por su natural propensión a crear y estimular activamente la *agregación, combinación o alianza de intereses individuales*; porque termina atentando contra la justicia entendida como imparcialidad en el nivel legislativo. Los intereses de las “sociedades parciales” son más peligrosos que los “intereses particulares” de los individuos, porque justifican y de hecho recompensan la parcialidad del juicio; no sólo son sectarias sino que su sectarismo es transformado en algo honorable y objeto de admiración.⁹⁹ Rousseau comprendió con lucidez formidable lo que los teóricos contemporáneos de la democracia electoral tendían a socavar: que la representación crea partidos políticos y nunca es una relación de individuo a individuo, entre el elector y el candidato.

⁹⁶ Rousseau, *Fragments Politiques*, 484.

⁹⁷ Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 294-95; *On the Social Contract*, 153.

⁹⁸ Rousseau, *The Government of Poland*, 42.

⁹⁹ Rousseau, *Polysynodie*, 634. En 1756 se le ofreció a Rousseau hacer un resumen de los escritos de Abbé de Saint-Pierre mientras estaba escribiendo *El Contrato Social*. Interrumpió su trabajo al principio del libro tres, luego de haber definido el concepto de soberanía popular pero antes de haber clarificado su relación con el gobierno. *Polysynodie* de Abbé de Saint-Pierre (1718) realizaba una crítica al absolutismo y proponía una monarquía moderada; su principal preocupación era el constitucionalismo liberal de Locke, o cómo contrarrestar la agregación de intereses y la política de partidos; la solución que propuso para preservar la integridad y la autoridad del rey soberano consistió en separar la deliberación (por los delegados) y la decisión (por el soberano). La lectura de Rousseau de *Polysynodie* fue crucial en su posterior crítica de los cuerpos intermedios y el rechazo de la representación, la sustancia del modelo de dos contratos de Locke.

Precisamente debido a que el bien común es lo que todos estos intereses particulares tienen en común, la naturaleza de la voluntad soberana debería ser “abstracta y colectiva” y el paradigma de toma de decisiones.¹⁰⁰ De allí procede la segunda. El paradigma es ejemplificado en la pregunta que los ciudadanos reunidos en asamblea debían preguntarse a sí mismos cuando votan sobre una propuesta dada: *¿Esta propuesta se ajusta a la voluntad general?* Los ciudadanos deben evaluar su interés desde el punto de vista de sus “yo públicos”, no sus “yo privados”. La razón es a la opinión lo que la verdad es a la *doxa*: autónoma y distintivamente individual, aunque general y abstracta en su carácter, más que parcial y particularista. El resultado es el verdadero interés versus el interés aparente (es decir, falso). Si en la asamblea decido satisfacer un interés que es propio pero no solamente propio, mi decisión es menos favorable para mí pero no totalmente desfavorable.¹⁰¹ La ciudadanía puede definirse en clave de la convergencia de lo general y lo particular; y la voluntad es general *en tanto que* es un criterio de justicia cognitivo y abstracto, no un juicio preferencial. Con respecto al individuo como “persona pública”, la única opinión consistente es la que enuncia la voluntad general, que es tanto normativa como descriptiva del estatus de la ciudadanía. En este sentido, una buena decisión es también una decisión verdadera -de hecho, es buena *porque* es verdadera.¹⁰²

Por ende, la representación serviría o a los intereses privados o bien sería inútil. Si sirve a los intereses privados no puede producir decisiones que sean “útiles” y “justas” para todos y cada uno de ellos, porque lo que caracteriza a los intereses privados es que no pueden ser juzgados de acuerdo a los principios de justicia como imparcialidad. Anticipando la crítica de Marx al discurso sobre la justicia en la sociedad capitalista, Rousseau creía que no tenía sentido juzgar a los intereses privados en términos de “injusticia” o “error”, porque la “voluntad particular” necesariamente implica un juicio preferencial que no puede ser sino particular.¹⁰³ Los intereses o preferencias particulares no pueden ser sino parciales. Así, el asunto es crear una sociedad justa sin tener que negociar con los intereses particulares o sostenerse en ellos. La propuesta de Rousseau fue mantener al juicio basado en intereses económicos y sociales por fuera del dominio de la razón pública, mientras que

¹⁰⁰ Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 294-95.

¹⁰¹ Barry, “The Public Interest”, 10-11. Sobre la interpretación de Rousseau acerca del bien común explicado en términos de los intereses del ciudadano individual, véase también Keohane, *Philosophy and the State in France*, 439-48.

¹⁰² Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 306. Véase el ensayo de Waldron en el debate “Democratic Theory and the Public Interest”, 1324-25.

¹⁰³ Rousseau, *Du Contrat Social*, 374; *On the Social Contract*, 157. Como los fisiócratas, Rousseau hizo de la representación un sinónimo de los intereses particulares cuya expresión era la de la preferencia, por ende, la opinión, no la razón (Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 165).

Marx buscó eliminar toda causa social de interés económico y de esta manera superar la dicotomía ficticia entre el hombre y el ciudadano. En ambos casos, sin embargo, una cuestión se halla ausente: una sociedad basada en múltiples partidos y en la competencia entre intereses, la verdadera condición de la representación.

Los intereses particulares no pueden producir la generalidad y la imparcialidad (la ley). En el momento en que lo hacen, cesan de ser particulares o privados y pasan a ser generales y públicos. De allí la conclusión de Rousseau, como la representación es un tipo privado de relación entre autor y agente (un contrato) es o bien inútil (en este caso el interés que representa es el mismo para todos, representantes y representados) o peligroso (porque viola el principio de la razón pública y por ello desafía totalmente a la voluntad general). O bien el representante es un delegado con instrucciones y en este caso, no toma decisiones, o es el soberano en sí mismo.

El único momento en el que a los individuos se les pide que escuchen a sus preferencias y a su razón desde el punto de vista de su interés personal es cuando tienen que decidir si entrar o no en el contrato social. Esto tiene sentido, porque antes del contrato no hay ningún “nosotros” o ningún criterio de racionalidad pública al cual referirse, sino sólo un cierto número de “yos” privados o portadores de intereses, y porque el acuerdo para entrar en el contrato deber ser unánime y voluntario. Los individuos deben o bien “aprobar” o “rechazar” al mismo. Ideas tales como disenso y minoría son incoherentes porque simplemente implican un rechazo a entrar en el pacto. Pero una vez que el individuo ha aceptado que su comportamiento sea sujeto a las mismas reglas que las de los demás, entonces todos sin excepción deben ajustarse a tales reglas, tres en particular. Primero, a los ciudadanos se les pedirá que decidan acerca de los temas que competen a todos, es decir, sobre cuestiones públicas, no sobre todas las cuestiones; segundo, su voto debe basarse en una evaluación cognitiva sobre si una propuesta se ajusta al interés general; y finalmente, tomarán todas las decisiones directamente y de acuerdo a la regla de la mayoría.

Las paradojas del minimalismo

La representación carece de sentido por la misma razón que la presencia directa (participación) es minimalista, y relevante por la misma razón que la participación no se halla confinada al acto formal de decisión (ratificación o elección). Además, si los asuntos que se hallan bajo el escrutinio del soberano presuponen una inferencia verdadera o falsa, ¿por qué se requiere la presencia de todos? Como la razón no depende de los números, no tienen todos que razonar para poder detectar a la volun-

rad general. “Debería concluirse de esto que lo que hace a la voluntad general no es tanto el número de votos sino el interés común que los une”.¹⁰⁴ Esto significa que unas pocas personas, o incluso una sola persona, como Kant apuntó, podrían detectar la verdad y brindar una respuesta correcta. Aún así, Rousseau sostiene con intransigencia que la condición de la ciudadanía es que nadie sustituya al ciudadano en el acto de ratificación.

Como hemos visto más arriba, la presencia de todos y cada uno se requiere porque es una fuente de seguridad: aunque sólo un gobernante pueda, en teoría, hacer leyes acordes a la voluntad general, los seres humanos no son inmunes a las pasiones y a la tentación de dar a sus intereses una posición privilegiada. La inclusión de todos en el poder soberano debería ser vista como un reconocimiento de esta debilidad humana e interpretada como una estrategia de protección, no como un logro del activismo participativo.

Hay, sin embargo, una segunda razón que puede explicar por qué la representación sería fatal para la preservación de la asociación política. Ciertamente, los representantes son supuestamente elegidos por un electorado, y una vez en asamblea se espera que voten de acuerdo con los intereses por los cuales se los eligió. La pregunta sobre lo verdadero/falso se mantendría en relación a los electores por quienes el representante habla, con la predecible consecuencia de que la representación engendraría un proceso teóricamente infinito de fragmentación del cuerpo político en función de los intereses particulares y grupales (“*a forcé d’être bon sénateur on devient enfin mauvais citoyen*”¹⁰⁵). La única solución para no caer en esta pendiente resbaladiza sería que los representantes representen a la nación como un todo, de esa manera, eludiendo completamente la delegación e instituyendo el libre mandato- en suma, transfiriendo la soberanía a los electos, quienes hablan en nombre de una entidad simbólica que no coincide con los ciudadanos.

Edmund Burke es el autor que mejor ilustra la paradoja señalada por Rousseau, y de hecho se acerca a la idea de Rousseau de que el interés general no se deriva mecánicamente de los intereses individuales. Burke disoció a los representantes de sus electorados para preservar el “interés general”, o la generalidad y unidad de la ley (de modo que, si ellos fuesen “buenos senadores”, en realidad no serían tan buenos, parafraseando a Rousseau). Concibió una nación simbólica (ética) por sobre la nación real, concreta, y planteó una relación moral entre los dos: la certeza de que la nación simbólica haría que el interés de la nación real descansara en una relación de confianza (de allí la relevancia del carácter moral y cívico de los representantes).

¹⁰⁴ Rousseau, *On the Social Contract*, 158. Como sostuvo Rosanvallon, la voluntad general no procede de una aritmética de tipo electoral (Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 165).

¹⁰⁵ Rousseau, *Jugement sur la Polysynodie*, 644-45.

Razonando desde la perspectiva de Rousseau, uno diría que la paradoja de la representación es que realiza el principio básico de la unidad del cuerpo político bajo la condición de que el soberano real renuncie a la definición de la voluntad general. Este era, como veremos en el capítulo 5, el tipo de razonamiento que Sieyes usó para acusar a Condorcet de promover el federalismo, en su intento de combinar la representación y la participación. El argumento de Sieyes consistió en fusionar el objetivo de Rousseau (preservación de la voluntad unificada de la nación) y los medios de Burke (libre mandato como un medio para alcanzarla): el soberano retenía su identidad unitaria pero su sitio cambiaba del pueblo al parlamento. La simbólica nación soberana (los representantes) absorbió el atributo de la presencia que Rousseau había atribuido a la asociación de ciudadanos individuales.

La tercera razón que explica la incompatibilidad de la representación con el paradigma de la soberanía entendida como voluntad es epistemológica y concierne a que se supone que el voto debe reflejar un juicio cognitivo, no uno evaluativo; la verdad, no la opinión. Se supone que la respuesta *sí/no* debe ser una *respuesta a una pregunta verdadera/falsa*, y esto es lo que hace a la representación ilegítima. Por otro lado, si las decisiones políticas fueran expresiones y dependieran de las opiniones, entonces la pregunta de quién ratifica las leyes no sería tan importante porque, de todos modos, ninguna opinión disfrutaría del estatus de verdad, y todas las leyes estarían naturalmente abiertas a la enmienda y al cambio. Para dar legitimidad a la representación política, la soberanía debe ser expandida más allá de la voluntad de ratificación para incluir al juicio.

De modo muy consistente, Condorcet sostuvo que cuando obedecemos a las leyes que se aprueban en la asamblea representativa, *no obedecemos a la voluntad* de los representantes, sino a su opinión. Esto significa dos cosas. Una, que al obedecer a aquellas leyes en realidad obedecemos a lo que resultó de las inferencias razonadas o juicios hechos por los legisladores, de acuerdo a los principios básicos que definen las premisas del orden político (la declaración de derechos) y los procedimientos acordados por todos (la constitución), los cuales contienen solamente la voz del soberano. Dos, que mientras obedecemos las leyes aprobadas por la mayoría de los representantes, retenemos el poder de criticarlas y, en última instancia, cambiarlas. En suma, consentimos unánimemente a los principios y procedimientos que inspiran y forman las leyes, y consentimos por mayoría al contenido específico de las leyes que son aprobadas por la asamblea representativa.

Por consiguiente, Condorcet pudo decir que la soberanía en su sentido jurídico se localiza solamente en el acto de elaboración de la constitución y en las revisiones periódicas de la constitución, pero no en las elecciones. Luego de que el momento constitucional concluye (temporalmente), la soberanía opera bajo un

aspecto diferente o como un ejercicio permanente de juicio político por medio del cual nosotros y nuestros representantes tratamos de resolver los problemas que surgen día a día, y formamos y cambiamos las normas de acción que nos guían.¹⁰⁶ El juicio no puede ser cercenado de las facultades del soberano y, además, es la facultad que lo hace permanentemente activo.

Por ello, diría que la democracia representativa y la democracia no representativa pueden ser distinguidas en lo que respecta a la *temporalidad*, en vez de a la *presencia* o ausencia de la voluntad soberana. La *inmediatez de la voluntad* versus el *proceso de formación de la opinión y el juicio*, no la participación per se, es el factor estratégico en la asamblea de Rousseau. La inmediatez hace dos cosas: previene que los intereses individuales interfieran con la voluntad general, y le da a la ratificación la solemnidad de una decisión que no se supone que sea provisional o cuestionable. Como veremos, Condorcet quería cambiar esta condición cuando insistió en que la democracia debía ser definida desde el punto de vista de la revocabilidad (un status que concierne a todas las leyes) y que lo que caracteriza a la democracia no es la inmediatez (y en este sentido, el carácter directo) sino la *durée*, no el acto final de ratificación (que nunca es final, de todos modos) sino todo el complejo proceso de deliberación que la precede y que la prosigue, y tiene lugar tanto adentro como afuera de las instituciones representativas. Esta característica de la inmediatez es una cuestión crucial, no la soberanía per se. Requiere ser explorada más profundamente porque ilumina el tipo de razón que se supone que ejerce un soberano decisionista.

La reflexión y la regla de la inmediatez

Rousseau entendía que el ciudadano es una identidad totalmente artificial. Esto significa que mientras que el bien individual se basa en el sentimiento natural de amor propio, y el bien de la especie humana en el sentimiento natural de piedad, el bien general del ciudadano y del cuerpo político es artificial y se basa solamente en sentimientos fabricados. Se necesitan “límites cívicos” porque los hombres son seres duales, conducidos por el *amour de soi* y el *amour propre*, piedad natural y egoísmo. Como ya se mencionó, Rousseau aceptó como un hecho la identidad dual de los hombres (“los hombres son como son”) y no esperaba que el orden político erradicase los intereses individuales o cambie la naturaleza humana. Un orden artifi-

¹⁰⁶ Discutiré la teoría de Condorcet en el último capítulo.

cial podría reducir los aspectos dañinos de la imperfección humana.¹⁰⁷ La ley es el poder soberano que tiene que crear un orden equivalente al orden natural. Esta misma artificialidad, sin embargo, significa que tiene que ser continuamente recreada para preservar su poder.

Un modo de expresar esto es que la participación directa es importante más por lo que previene que por lo que produce. En este sentido, “la ciudadanía es un asunto de auto-represión” más que de “auto-expresión”. Como estrategia de contención, la participación política hace que los ciudadanos se acostumbren a redirigir su *amour propre* “desde la búsqueda del aprovechamiento personal hacia emprendimientos públicos positivos”. Dirigirse hacia la asamblea tiene, por un lado, un carácter preventivo y educacional, controla la tentación (natural) del gobierno a abusar de su (muy significativo) poder, y por el otro, es un recordatorio “simbólico y ritual” del valor de la igualdad y un modo continuo de contrarrestar la desigualdad.¹⁰⁸

Los ciudadanos necesitan de educación psicológica, porque la razón artificial (ley) tiene un gran poder (coerción) sobre el comportamiento, pero no sobre las emociones. Tal como la soberanía, la razón es una fuerza que crea autoridad pero no puede inspirar la acción, particularmente en la multitud, pero las emociones si pueden. Por consiguiente, los ciudadanos deben actuar basándose en sus emociones si se quiere que obedezcan libremente, y no que simplemente obedezcan. Se supone que la participación le da forma a las emociones, más que el hacer política. Su función hegemónica y ética explica la razón por la cual la soberanía de Rousseau carece de carácter institucional (y, en este sentido, toda vida política técnicamente entendida). La voluntad general es políticamente irrelevante. Es primariamente un “estado mental” que induce a los ciudadanos a preguntarse a sí mismos las preguntas correctas cuando son llamados para que ratifiquen las leyes.¹⁰⁹ Este es el significado del vínculo que hace Rousseau entre la justicia (razonamiento correcto) y la *decisión instantánea* (buenas leyes) o la inmediatez de la voluntad.

Es más fácil actuar de manera desinteresada cuando se tiene que dictar una ley inmediatamente. Pero el cálculo y la reflexión necesitan tiempo. Por ende, cuanto más rápido tenga que tomarse una decisión, más difícil será calcularla.¹¹⁰ Cuando los enamorados deliberan, escribió Corneille, el amor deja de estar presente. El tiempo favorece el razonamiento reflexivo (juicio en el sentido kantiano) pero la ve-

¹⁰⁷ De hecho, si bien adopta el mito de una armonía espartana, también reconoce el derecho de propiedad, la principal fuente de los factores que corromperán la armonía.

¹⁰⁸ Shklar, *Men and Citizens*, 20. Para un análisis diferente de la idea del “hombre” y del *amour propre*, véase Dent, *Rousseau*, 65-71.

¹⁰⁹ Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 165-66.

¹¹⁰ Elster, *Ulysses Unbound*, 23.

locidad ayuda a las emociones. Rousseau también creía que ayudaba a la justicia y a las decisiones inspiradas en la voluntad general. Como puede leerse en *El médico rural* de Balzac, una asamblea que delibera y discute cuando la nación se halla en peligro es “ridículo”¹¹¹. ¿Esto significa que el interés general es pasión y, como cualquier otra pasión, es más fuerte cuando es instantánea? Sin embargo, Rousseau describe a la voluntad general como la razón pública desapasionada. ¿Pero qué tipo de racionalidad tiene en mente? Algo que puede ayudar a responder esta pregunta se encuentra en el segundo discurso, en el que Rousseau analiza los sentimientos *naturales* y *sociales* y los compara, respectivamente, con la *razón* y a la *reflexión*. Los primeros definen al hombre tal como es naturalmente, mientras que los segundos definen al hombre tal como es socialmente (no políticamente).

Aunque es una emoción, la piedad, tal como el amor propio, no es irracional. Es un sentimiento natural dotado de una racionalidad propia. Es “el puro movimiento de la naturaleza antes de toda reflexión. . . un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad del amor propio, contribuye a la mutua preservación de toda la especie”¹¹². Es una expresión de la racionalidad del orden natural en tanto que opera en pos de la preservación –por ende, el bien– de toda la especie, por consiguiente, también del individuo. Esta es también la lógica normativa de la voluntad general en relación al cuerpo político y a sus ciudadanos. Aunque es artificial como la reflexión, el modelo de la voluntad general está confeccionado no a partir de la reflexión (que significa razón entendida como cálculo y evaluación de los pros y contras) sino a partir de la racionalidad natural y el sentimiento. La voluntad general es artificial pero participa de la racionalidad del orden natural; es su *racionalidad instantánea*.

Rousseau ideó dos nociones de artificialidad: a una la asoció con el desorden (el hombre social) y a la otra con el orden (el hombre político). “La piedad es lo que, en el estado de naturaleza, toma el lugar de las leyes, las costumbres y la virtud, con la ventaja de que nadie estaría tentado a desobedecer su dulce voz”. El razonamiento artificial como *reflexión* (a la cual identifica con la ponderación y el cálculo) interrumpe la inmediatez de los sentimientos naturales. Expone a los individuos a la tentación de escuchar a sus pasiones artificiales (sociales) primero y hace que se vean a sí mismos en un aislamiento egocéntrico, separados más que simplemente distintos y diferentes de otros. En este sentido, la piedad es más racional que la refle-

¹¹¹ Tanto las máximas de Corneille como las de Balzac están citadas en Littré, *Dictionnaire de la langue française*, s.v. “Délibérer”.

¹¹² Rousseau, *Discourse on Inequality*, 54, 55. “La naturaleza nunca nos engaña; nos engañamos a nosotros mismos”, y el juicio es una facultad engañosa porque en su función activa o creativa compara y discrimina de acuerdo a asociaciones mentales que se hallan muy distantes de nuestras sensaciones (*Émile*, 199).

xión, porque apunta a la verdadera utilidad, que de algún modo escapa a nuestro cálculo acerca de lo que pensamos que es conveniente para nosotros, sino que es más consistente con lo que realmente necesitamos. “Por lo tanto, es bastante cierto que la piedad es un sentimiento natural que, moderando en cada individuo la actividad de amor propio, contribuye a la mutua preservación de toda la especie”¹¹³.

La piedad es la síntesis de todas las cualidades que atañen a la preservación de la vida individual. Es racional en el sentido de que un “instinto” natural es racional, o no sujeto al error, porque *no es un asunto que atañe al juicio*. (Juzgamos acerca de cosas que son inciertas y no son inmediatamente claras para nuestra racionalidad; juzgamos y deliberamos, dijo Aristóteles, acerca de cosas que escapan el razonamiento verdadero/falso o el sentimiento inmediato). La piedad es la madre de la virtud política, porque mientras parece que nos insta a sacrificar nuestro bienestar individual, en realidad apunta a nuestro básico y auténtico bienestar, “desde esta sola cualidad [piedad] fluyen todas las virtudes sociales ... De hecho, qué son la generalidad, la misericordia y la humanidad sino piedad con respecto al débil, al culpable, o a la especie humana en general”¹¹⁴. Esta fuerza natural que ordena a los humanos a buscar su bien individual a través, y no en contra, del bien de las especies o de la comunidad, es racional y original, no el resultado de “disputas” y discusiones.

Contrariamente, la “razón” entendida como *reflexión* es mediada y derivada, necesita ser ponderada y consultada, calculada y discutida, necesita del intercambio de información y de opinión. Por consiguiente, *puede ser irracional* (ir en contra del orden racional de la ley) o equivocarse, por ejemplo, puede persuadir al individuo de que para buscar su propio bien tiene que ir en contra de los demás. “La razón es lo que engendra el egocentrismo, y la reflexión lo fortalece. La razón es lo que vuelve al hombre en contra de sí mismo. La filosofía es la que lo aísla y la que lo mueve a decir en secreto, en la mirada de un hombre que sufre, ‘Perece si quieres, yo estoy sano y salvo’”¹¹⁵. La razón nos dirige al *amor de soi*; la reflexión nos dirige al *amour propre*. La implicancia es que esta racionalidad instrumental y egocéntrica puede ser ciegamente irracional y, de hecho, enemiga del mismo interés individual, porque si todos pensaran y actuaran tal como ésta ordena, todos perecerían.¹¹⁶ La identidad de la justicia, la verdad y la razón natural (o sentimiento) entraña que el *tiempo va en contra de éstas y favorece a la reflexión*. Tal como puede leerse al principio de

¹¹³ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 55. Cf. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau*, caps. 1-2. Para una discusión de la relación entre “piedad” y “razón”, véase Neuhofer, “Rousseau on the Relation between Reason and Self-Love”, 222-39.

¹¹⁴ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 54.

¹¹⁵ Rousseau, *Discourse on Inequality*, 55. Cf. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau*, 207.

¹¹⁶ Schelling, *The Strategy of Conflict*, cap. 3.

En *El Contrato Social*, el cuerpo político es el único lugar en el que el interés, y la utilidad pueden ser estar "juntos" y reconciliarse. Esta verdad autoevidente viene hacia nosotros naturalmente, como la voz del sentimiento o la razón natural.

La exactitud de la inmediatez puede ser preservada haciendo que los ciudadanos adquieran el hábito de preguntarse a sí mismos lo correcto una y otra vez. Posponer la decisión y abrir las puertas a la discusión le da espacio a la ponderación y a la reflexión y debilita la fuerza instantánea de la "generosidad, humanidad y misericordia". Útil para formular propuestas y prepararse para las decisiones, la reflexión requiere que el pueblo esté bien educado en los sentimientos políticos. La naturaleza de la justicia y de la voluntad general difiere de la reflexión en que no proviene de un uso de racionalidad a modo de prueba y error. Es previa, antes que derivativa. Su *inmediatez* y su *estatus de auto-evidencia* explica la convicción de Rousseau de que la soberanía puede sólo ser auto-representativa ("el soberano, que es sólo un ser colectivo, no puede ser representado por nadie más que sí mismo") y su lenguaje un acto de revelación o descubrimiento que es sólo efectivo y vivo en la medida en que nuestro sentido inherente de justicia y racionalidad pueda hablar libre e irreflexivamente.¹¹⁷ Como no puede ser representada por un actor que no sea en sí mismo general, no es la cantidad -el número de votos- lo que la constituye: "lo que hace general a la voluntad pública no es la cantidad de votantes [que la apoyan] sino el interés común que los unifica"¹¹⁸. Esto explica la irrelevancia de la cuestión del sufragio en *El Contrato Social* así también como el argumento en contra del sufragio universal en las reformas propuestas para la constitución de Polonia.¹¹⁹ Los números no crean la razón más que lo que crean la voluntad general; el medio de participación en la legislatura es mayormente simbólico y educacional.

La voluntad general de Rousseau es indiferente (y aún hostil) al derecho de sufragio porque su fuente es la trascendencia radical de la especificidad de la voluntad individual, que es central para cualquier noción del derecho, particularmente para el derecho al voto. Como veremos con Condorcet, la traducción de la soberanía al lenguaje del derecho fue crucial para la reformulación de la democracia y la representación. Pero la voluntad general de Rousseau es concebida en oposición directa a la voluntad de individuos aislados, y de sus derechos, porque no se supone que sea deliberativa o derivativa. Niega lo que constituye la raíz común del voto y la representación.¹²⁰

¹¹⁷ Rousseau, *On the Social Contract*, 153.

¹¹⁸ Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 307.

¹¹⁹ Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, 974; *The Government of Poland*, 29-30.

¹²⁰ Véase sobre este aspecto Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 167.

El tiempo y espacio de la política y la paradoja de una libertad puntual

El principal obstáculo a la representación política es la identidad *puntual* de la soberanía, el estrechamiento de la acción colectiva al acto de consentimiento voluntario. La soberanía como voluntad o decisión y la concepción formal de la soberanía se hallan entrelazadas. Son el principal impedimento a un entendimiento democrático de la representación como un proceso político que necesariamente tiene que ver con la presencia indirecta del pueblo soberano. Como la luz reflejada de la luna, que brilla sólo cuando el sol no está en el cielo, el juicio no es un poder autónomo, necesita siempre referirse a un principio o criterio general que por sí mismo no crea. En este sentido, escribió Aristóteles que la dimensión temporal del juicio es o bien el pasado (justicia) o el futuro (deliberación) pero nunca el presente. El presente es la dimensión temporal de la voluntad. “El soberano es el poder absoluto y perpetuo de una mancomunidad”¹²¹. Mientras que la perpetuidad, como expliqué al comienzo de este capítulo, es el eterno presente, no la duración; ésta es la real efectividad del mandato: las leyes son soberanas hoy porque imponen su obediencia hoy, no porque lo hayan hecho ayer.

En términos de sus relaciones exteriores, la soberanía disfruta del mismo tipo de libertad que Hobbes describe en el capítulo 21 del *Leviatán*: libertad como ausencia de “impedimentos externos al movimiento”¹²². Igual fue la interpretación de Rousseau: “Cada acto de soberanía, como cada momento de su *durée*, es absoluto, independiente del acto que lo precede, nunca sucede que el soberano actúe porque así lo quiso anteriormente, actúa porque así lo quiere”¹²³.

La dimensión temporal de la política como decisión (el “ahora”) define la dimensión espacial de la voluntad (el “aquí”). Ni el futuro (representación) ni el pasado (constitución) pertenecen a la libertad política, puesto que tampoco pertenecen a la voluntad. La inmediatez y la presencia unifican la teoría de instituciones políticas de Rousseau y hacen que su rechazo de la representación sea radical y totalmente consistente con su rechazo del estatuto constitucional vinculante. La legislación vincula a “todos los súbditos con el soberano”, pero no puede “obligar al soberano en sí mismo”, “es contrario a la naturaleza del cuerpo político que el soberano im-

¹²¹ Bodin, *On Sovereignty*, 1.

¹²² Hobbes realizó una distinción crucial entre voluntad y juicio cuando separó el acto de decisión del de la reflexión e interpretación;

¹²³ “Chaque acte de souveraineté ainsi que chaque instant de sa durée est absolu, indépendant de celui qui précède et jamais le souverain n’agit parce qu’il a voulu mais parce qu’il veut” (Rousseau, *Fragments Politiques*, 485).

ponga sobre sí mismo una ley que no pueda romper... De donde es aparente que no hay ni puede haber ningún tipo de ley fundamental que sea obligatoria para el pueblo como un cuerpo, ni siquiera el contrato social"¹²⁴. Cada acto legislativo es único y absoluto en sí mismo, y en este sentido es siempre fundacional. Cada vez que el pueblo ratifica una ley está reafirmando y reconstituyendo su soberanía. "Las leyes de hoy deben encarnar no la voluntad general del ayer sino la del hoy"¹²⁵.

La ecuación de libertad, voluntad y soberanía es el trasfondo de "la concepción dual de la vida política" que le da forma a la teoría liberal del gobierno representativo.¹²⁶ Ya sea criticada o promovida, esta concepción asume que la democracia constitucional, tal como la democracia representativa "es un matrimonio entre opuestos, es un oxímoron"¹²⁷. Sheldon Wolin es tal vez el teórico más serio de la faceta anti-establishment de la concepción dual de la política—de la visión de acuerdo a la cual la democracia representativa es inherentemente contradictoria ya que incrusta al elitismo en el interior de la democracia y hace de la agencia democrática una cuestión procedimental, mientras el vivo poder de la acción del pueblo se borra y la política se vuelve gestión de políticas.¹²⁸ Aún así, es más adecuado para mi argumento observar las implicancias de la concepción dual de la vida política en los trabajos de aquellos que apoyan al gobierno representativo y el sistema procedimental de deliberación estratégica. La distinción de Jon Elster entre política fundacional y política ordinaria—entre la *mayor libertad* y la *menor libertad*—es un ejemplo interesante de la migración de la filosofía decisionista de Rousseau hacia el campo liberal.

"Sólo la asamblea constituyente es realmente un actor político, en el sentido fuerte de la *politique politisante*; todas las generaciones posteriores se restringen a la *politique politisée*, o a aprobar día a día las reglas básicas"¹²⁹. La autonomía política (o la democracia) se efectiviza en el *presentismo*, con la previsible y paradójica conclusión de que crea un orden político libre que no se puede preservar por sí mismo, *a menos que* la autoría política "en el sentido fuerte" sea circunscripta (en el tiempo) y contenida (en cuanto a su distribución). La asamblea original, escribe Elster, refleja el "carácter excepcional y carismático del grupo" de personas que lo constituyen. Aún así, aquellas circunstancias son históricamente excepcionales y deben

¹²⁴ Rousseau, *Du contrat social*, 362 ; *On the Social Contract*, 149. Para un análisis de las características y las contradicciones inherentes a la identificación de la soberanía con la efectución del contrato y la moral a priori de toda obligación, véase Riley, *Will and Political Legitimacy*.

¹²⁵ "Or la loi d'aujourd'hui ne doit pas être un acte de la volonté générale d'hier mais celle d'aujourd'hui", Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 316 ; sobre "representación y tiempo" véase Strong, *Jean-Jacques Rousseau*, 90-94.

¹²⁶ Le debo la frase a Ackerman, "Neo-federalism?".

¹²⁷ Holmes, "Precommitment and the Paradox of Democracy", 197.

¹²⁸ Véase en particular *Politics and Vision* de Wolin, cap. 17.

¹²⁹ Elster, *Ulysses and the Sirens*, 93.

mantenerse de ese modo si se quiere que la libertad sea duradera.¹³⁰ Las generaciones posteriores deberán aceptar que la “asamblea constitucional tiene un carácter único y privilegiado, no por derecho sino por accidente histórico”¹³¹. La acción política “en sentido fuerte” (en el sentido de Rousseau) debe ser relegada al pasado. La misma lógica se aplica a la política ordinaria: al instituir la representación, los ciudadanos deciden que sólo unos pocos de ellos harán política “en sentido fuerte”, o deliberar y votar acerca de asuntos públicos de modo directo. En suma, la democracia como política “en sentido fuerte” no ocurre a menudo, lo cual significa que los gobiernos representativos constitucionales no son democráticos o, dicho de modo diferente, son sólo democráticos en situaciones específicas. El intercambio es entre libertad política y libertad privada o individual.

En esta visión, como en la de Rousseau, la voluntad define tanto a la libertad como a la legitimidad. Parafraseando a Hannah Arendt, la acción política se halla aquí identificada con la creación *ex nihilo* como opuesta a la construcción *ab imis* y se la hace coincidir con el acto de borrar la memoria y exiliar a las promesas del ámbito de la política, el pasado (tradición) y el futuro (destino prospectivo).¹³² La política en “sentido fuerte” (la única política verdadera” es sólo la elaboración de la constitución como un evento único: aquello que permanece después es el mundo prosaico de la negociación y la hechura de las políticas públicas, no la política en su sentido noble y completo. El gobierno representativo constitucional es necesario, aunque no es propiamente el hogar de la libertad política.

La opción entre la revolución permanente o la democracia electoral es la consecuencia inevitable de una perspectiva ideológica que aplica la lógica de la libertad negativa a la libertad política, que ve la ley como una negación de la libertad y la libertad como una condición prepolítica. En lo que respecta al gobierno representativo, el efecto secundario de este enfoque consiste en identificarlo con una aristocracia autorizada y estrechar el momento democrático a la participación electoral. En lo que respecta a la teoría democrática, el efecto secundario es reducirla a un análisis del comportamiento de quienes deliberan y del electorado.¹³³ El giro del ra-

¹³⁰ Claramente, hacer valer las restricciones constitucionales no elimina el “riesgo” de que personas con “personalidad carismática” emerjan. Lo que esto significa, sin embargo, no es que la obediencia a las leyes constitucionales sea un acto de la voluntad sino que es una desigualdad sustancial que existe entre los individuos y que, como Calicles en el *Gorgias* de Nietzsche diría, el valor de la libertad se mide por la personalidad del actor. Elaborar y reelaborar la ley es heroico, obedecerlas no.

¹³¹ Elster, *Ulysses and the Sirens*, 94. Sobre la fragilidad de la extensión de la racionalidad de Ulises a la decisión colectiva y la fundación constitucional como un precompromiso, véase Waldron, *Law and Disagreement*, 267-71.

¹³² Cf. Arendt, “What is Freedom?” y “What is Authority” en *Between Past and Future*.

¹³³ Sobre el paralelo entre la teoría de la libertad política como la voluntad y la democracia electoral, véase Pitkin, *The Conception of Representation*, cap. 3. Sobre la relación entre la aplicación de una metodología

tional choice en la teoría política contemporánea es consistente con esta visión pragmática del gobierno representativo entendido como la segunda mejor opción, y la percepción de la política cotidiana como una negociación prosaica entre preferencias que pueden ser agregadas sólo cuando son traducidas en votos. Cuando la política “en sentido fuerte” se esfuma, nos queda un mundo realista y desencantado de compromisos que no puede ser ennoblecido de ningún modo. Aplicada al gobierno representativo, la palabra “democracia” es, por ende, o imprecisa o una ficción, o bien una invención ideológica para enmascarar los intereses de las elites que compiten por poder.

Aunque recuerda a las dos libertades de Constant, la concepción dualista de la política es producto de la teoría de la libertad de Rousseau, porque no dice que los modernos no puedan tener política “en sentido fuerte”, sino que en el gobierno representativo moderno sólo algunos pueden hacer política “en sentido fuerte”. La paradoja de esta lectura es que, si bien apoya la visión de Rousseau del “actor político”, al mismo tiempo asegura que sólo unos pocos son “activos”, aunque esta restricción se declara como “no por derecho” sino por contingencia histórica (momentos constitucionales) o por un consenso sobre la forma de división del trabajo entre “operaciones diversas” (representación).¹³⁴

El principal problema de la política de la voluntad como política de creación irrestricta *ex nihilo* es que asume a la elaboración de la constitución como un acto de renuncia de la libertad más que de libertad constitucional o de *institución del espacio y tiempo de la política*. Volveré sobre esta cuestión cuando analice el argumento de Condorcet para revertir esta lógica —que es fatal para la democracia representativa. Aquí me gustaría enfatizar la afiliación rousseauiana de la teoría liberal del gobierno representativo, que implica —aunque no reconoce explícitamente— que la libertad existe sólo antes de la promulgación de la ley, para parafrasear a St. Paul y a la tradición política que inició.

La paradoja de esta visión (cuya traducción “democrática” es la soberanía popular directa) es que basa a la política en un acto anti o no-político de voluntad o libertad ilimitada. Es paradójica porque hace a la política tan absoluta que la termina haciendo inactiva. Pero como señaló Arendt, la libertad en política se relaciona con la acción y con las condiciones de la acción; de allí que su naturaleza esté *estructuralmente* limitada y situada, nunca es absoluta y *ex lege*, ni siquiera en el momento constitutivo, que nunca es *ex nihilo* sino, de hecho, el teatro de una comple-

científica a la teoría política y la identificación de la libertad como libertad de la política, véase Arendt, *Between Past and Future*, 155.

¹³⁴ Sieyes, *Écrits politiques*, 199, 63.

ja constelación de actividades que comprende, entre otras cosas, el recuerdo (la reflexión sobre el pasado), la interpretación de otras experiencias (incluyendo la mimesis), y el compromiso.¹³⁵

Concebida dentro de una visión absolutista de la política, la democracia no puede escapar de la trampa de traicionarse a sí misma (auto-limitarse) o permanecer en un estado de eterno comienzo (anarquía o revolución permanente). Una libertad auto-limitada sería una paradoja, aunque sí un recurso prudente ideado por los ciudadanos. Como señaló Rousseau, no podemos voluntariamente ser esclavos de un acuerdo pasado (constitución) o de las promesas de alguien (representación) y luego fantasear con que somos libres porque *nosotros mismos* hemos consentido limitarnos. Con respecto a la representación basada en elecciones, los teóricos (sean radicales o liberales) de este paradójico argumento acordarían con lo que Rousseau escribió en el *Discurso sobre la desigualdad*: “Todos corren hacia sus cadenas pensando que con esto están preservando su libertad”¹³⁶.

Si la libertad existe solamente en el momento en que la voluntad soberana así lo quiere, entonces no puede tolerar una narrativa diferida. La constitución y la representación violan este principio porque prefiguran a la política como un proceso, en vez de como un simple acto de decisión. Rousseau pensaba que simplemente era incorrecto sostener que la constitución y la representación implican que la voluntad (legitimidad) defiende algo que existe previamente pero que no está presente en este momento. De hecho, la constitución y la representación defienden algo que no existe más o algo que no existe en lo absoluto: la Generación de los Fundadores en un caso, y el pueblo legislando en el otro. En *El Contrato Social*, la representación es *res ficta* no en el sentido de que es la misma realidad (soberanía) bajo una apariencia diferente (mediata en vez de inmediata), sino en el sentido de que es una realidad sustituta, algo que ocupa un espacio vacío (esta es la razón por la cual fue inventada en la Edad Media, ya cuando la *res publica* no existía). De hecho, los representantes *son* los soberanos. En la teoría de la libertad como “voluntad de libertad inmediata” (“volonté de liberté immédiate”), cualquier forma indirecta de influencia o acción es un “engaño”. Un engaño que es, quizás, ne-

¹³⁵ Arendt propuso la mejor reformulación contemporánea de esta visión “política” de la libertad en el tiempo (*Between Past and Future*, 161). Véase también Holmes, quien especifica que el precompromiso es a ciertos principios o fundamentos, más que a procedimientos, que permiten la continuidad de la comunidad política a través de sus experiencias de oposición y desacuerdo político (“Precommitment and the Paradox of Democracy”, 232-35). El factor temporal o histórico es, por ende, esencial para enmendar el voluntarismo de su fundación.

¹³⁶ Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, 177.

cesario (“¿Es que la libertad tan sólo se sostiene con el apoyo de la servidumbre? Puede ser”), pero una engaño después de todo.¹³⁷

Rousseau insertó la norma de la soberanía dentro una ontología realista que expulsaba del proceso de toma de decisiones a toda forma de construcción simbólica y de agencia discursiva, toda forma de razonamiento del tipo *como si*. Basarse en el pasado o el futuro sería como basar las propias decisiones en principios o valores que existen solamente como mero producto de la imaginación.¹³⁸ Es así que la ratificación directa implica, por así decirlo, la correspondencia entre palabras y hechos, sin que intervenga una realidad ficticia. De hecho, si bien el discurso puede contar con la facultad de la elocuencia, también puede ser simple habla.¹³⁹ En otras palabras, puede revelar el conocimiento y el significado (de las cosas) pero también abrir un espacio a la ideología y la retórica (cuando las palabras se basan sólo en el juicio y la imaginación). Por consiguiente, se aparta al juicio de la actividad pública del soberano en aras de mantener a la ideología y la retórica por fuera del espacio público de decisión. Esta es la razón por la cual Rousseau se oponía rotundamente a la representación, alabando el carácter directo del voto no articulado con cuestiones específicas y concretas.¹⁴⁰

Finalizando este análisis crítico de la política anti-representativa de Rousseau, me gustaría dar cuenta del uso positivo que se puede hacer de su rechazo a la representación. Como vimos, todos sus argumentos contra la representación descansan en una máxima normativa sobre la legitimidad política, según la cual la política debe tomar a “los hombres tal como son” y a las “leyes tal como deberían ser”¹⁴¹. ¿Cómo debería ser interpretada la relación entre *deber* y *ser*? ¿Deberíamos acordar con Montesquieu (y Sieyès) que el sistema de gobierno que refleja, adapta y se corresponde a la realidad social existente es “bueno”? ¿Debería el *deber* ser interpretado como determinante o causa genética de lo dado? Si éste fuese el significado de la máxima de Rousseau uno esperaría que éste concluyera que el sistema representativo es el mejor gobierno posible para los modernos, dado el modo en que los hombres modernos “son”. Sin embargo, dijo exactamente lo contrario y no sostuvo que las leyes e instituciones políticas debieran reflejar la realidad social.

¹³⁷ Rousseau, *Du contrat social*, bk. 3, cap. 15. Sobre la idea de Rousseau acerca del deseo de comunicación inmediata como un signo de perfección que pertenece sólo a Dios y constituye la marca de la imperfección humana, véase Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau*, 139-67.

¹³⁸ Rousseau, *De l'imitation théâtrale*, 1205, 1199.

¹³⁹ Laclau, “Power and Representation”, 88-89.

¹⁴⁰ Véase por ejemplo el capítulo “On Voting” en *On the Social Contract*.

¹⁴¹ Cf. Cohen, “Reflections on Rousseau”, 276-77.

Cuando Rousseau escribió que los hombres deberían ser tomados como “*son*”, se refería a su realidad antropológica: hombres que tienen algún remanente de sus sentimientos naturales y de los vicios y virtudes de su segunda naturaleza. Su realismo es no realista, por así decirlo, se basa en la filosofía del “orden natural” versus el orden del hombre socializado. Los hombres deberían ser tomados tal como *son* en una organización social dada, no como *son* según un ideal de perfección que *no puede* corresponderles (ni como siervos y señores, ni como ángeles, ni como seres autárquicos en el hipotético estado de naturaleza). Deberían ser tomados como dotados antropológicamente de una peculiar doble naturaleza humana que los hace capaces de desear (y entender) la armonía (la norma del buen orden) pero débiles en su capacidad de realizar de modo perfecto tal deseo. El realismo se relaciona con lo que nosotros como humanos *podemos* aspirar, no con lo que somos aquí y ahora.¹⁴²

En *El Contrato Social*, el capítulo sobre la representación le sigue al capítulo que analiza cómo la soberanía popular puede fracasar y cómo ese fracaso puede ser prevenido. Rousseau utiliza a la representación como *evidencia* del declive de la soberanía, no como *causa* de ese declive. Argumenta que, en la historia, la representación fue *inventada* al término de la antigua civilización republicana, luego de varios cambios sociales y políticos que habían tenido lugar y que habían aniquilado la posibilidad de reinstaurar la república. Aún así, el hecho de haberse convertido en algo inevitable la condenó tanto como una norma y como un buen recurso, porque entendió a los hombres como corrompidos por la sociedad e incapaces de aspirar a algo mejor. En otras palabras, luego del declive de la antigua república, debería haberse propuesto la tarea de crear una república moderna, sin abandonar completamente el proyecto de un orden político legítimo. Contrariamente al modelo de Montesquieu, la sociedad no debería ser utilizada como excusa o justificación de las instituciones políticas. Si existe contradicción entre la lógica de las “cosas” y la lógica de la “legislación”, es la última la que debe prevalecer: “Es precisamente debido a que la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad que la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla”¹⁴³.

La prolífica percepción de Rousseau apunta a que el orden social, fuente de desigualdad artificial, no debería ser convertido en fuente de legitimidad del orden político. La identidad del ciudadano es dotada de un *valor axiológico* propio porque constituye una esfera de relaciones dentro de la cual los individuos se tratan entre sí como iguales, otorgándole autoridad a la voz de todos ellos en la toma de deci-

¹⁴² Starobinski, “A Letter from Jean-Jacques Rousseau”, 31-32.

¹⁴³ Rousseau, *On the Social Contract*, 171.

siones que atienen a todos por igual. Una justificación sociológica de la representación haría exactamente lo opuesto a lo que Rousseau consideró que la legitimidad debía hacer: insertar a los “hombres tal como son” en la norma, aceptando que la “voluntad particular” sustituya a la “voluntad general”, y que la representación institucionalice la antisoberanía en relación con la cual la soberanía de la ley se convierte en un anacronismo.¹⁴⁴ Como lógica invertida, validaría la conclusión de Rousseau de que la representación realmente suscita una forma moderna de esclavitud. En conclusión, una enseñanza positiva que puede obtenerse de su extraordinaria y convincente crítica de la política indirecta es que una teoría democrática de gobierno representativo no puede evadir el problema de la fuente normativa de legitimidad. Necesidades y conveniencias instrumentales no pueden constituir justificación suficiente para la representación política.

¹⁴⁴ Rousseau, *Manuscrit de Genève*, 295.

TRES

Voluntad y juicio: la revisión kantiana

La teoría democrática contemporánea puede beneficiarse de las cuestiones que Rousseau se preguntó sobre las instituciones políticas, más que de las soluciones que propuso. Es importante que recordemos la razón por la cual desdeñaba a la representación: pensaba que la voluntad general debía funcionar como un recordatorio continuo de que la búsqueda de justicia política es siempre una búsqueda de legitimidad, y de que la desigualdad es enemiga del gobierno legítimo. Tanto la búsqueda de legitimidad y la búsqueda de igualdad indican que los ciudadanos deben redimirse del “hombre social”, pero nunca reemplazarlo ni transcribirlo. Sin embargo, el “hombre social” busca una representación política consistente y una relación responsiva con las instituciones del estado. El modelo político de Rousseau carece de los recursos teóricos para lograr tal consistencia y responsividad. Este capítulo aborda este dilema. Immanuel Kant servirá como mi guía porque, a pesar de su adhesión al positivismo estatal de Thomas Hobbes y su hostilidad para con la democracia, sus teorías de la legitimidad y el juicio nos ofrecen algunas perceptivas indicaciones sobre cómo superar las limitaciones de la externalidad de la presencia física en los procesos políticos.¹

Rousseau basa su teoría sobre la legitimidad política en dos argumentos: la identificación de la soberanía popular con la generalidad de la ley, y la identificación de la generalidad de la ley con la legislación popular directa. El primer argumento funda la reivindicación de justicia como imparcialidad y el estado de derecho, y el segundo, la reivindicación de un marco institucional específico. De estos dos argumentos, el último excluye a la representación política. No así el primero. ¿Es que debemos considerar a ambos argumentos juntos? Según Rousseau, sí. La máxima

¹ Por cierto, Kant era más realista que Hobbes, quien reconocía la resistencia individual en defensa propia (Kant, “On the Common Saying”, 81-82). Kant ha sido abordado a través de tres aproximaciones básicas: ha sido acusado de dogmatismo y desestimado como pensador normativo (Russell, *Unpopular Essays*, 53); su filosofía política ha sido ignorada, considerada como insignificante (Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, 9); los teóricos post-rawlsianos han tratado de reconciliar sus ideas políticas y morales (“la integridad del sistema político de Kant debe ser mantenida, esta aparente inconsistencia debe ser explicada de una manera convincente”; Riley, *Will and Political Legitimacy*, 160).

“Cualquier ley que el pueblo no haya ratificado en persona es nula; no es ley en absoluto” se traduce en la siguiente norma: que la fuente de legitimidad es la real acción del soberano, no simplemente la acción figurativa o imaginativa.²

El problema, sin embargo, es que sin perjuicio de las voluntades individuales, ninguna teoría de la razón pública puede atribuirle una voluntad a una colectividad, a un pueblo. (Rousseau implícitamente concede este punto cuando argumenta que los ciudadanos en la asamblea *deben* considerar lo que la voluntad general dictaría en el caso particular que se encuentran considerando, por consiguiente, implicando que la elección pública no es ni natural ni un atributo por el cual la ciudadanía no tenga que esforzarse; es un artefacto).³ La teoría de Rousseau sobre la legitimidad política se halla externamente determinada: “el pueblo” (como entidad geográfica/física) toma decisiones políticas que se hallan constreñidas en tiempo y espacio.⁴ Negó, sin embargo, de forma bastante lógica, que la presencia imaginativa o diferida pudiese reemplazar a la presencia real: nadie puede pretender que ésta se halle físicamente en la asamblea cuando de hecho no lo está.⁵

Libertad desde la externalidad de la presencia

Kant es el autor que nos puede guiar hacia una revisión de la doctrina moderna de la soberanía. Él reinterpretó los dos argumentos de Rousseau sobre la legitimidad haciendo del primero (la identificación de la soberanía con la generalidad de la ley) un argumento que atañe al *ejercicio* del poder político (*forma regiminis*), y el segundo (la identificación de la generalidad de la ley con la voluntad) un argumento que atañe a la *forma* de la soberanía o al número de aquellos que detentan el poder soberano (*forma imperii*).⁶ Kant clarificó que el primero concernía al estado de derecho y al constitucionalismo (“cómo manda quien manda”) y el segundo a la autoridad política que instituye y aplica la ley (“quién es el que manda”), y que sólo el primero es constitutivo de los tres atributos de la ciudadanía: las normas de la li-

² Rousseau, *On the Social Contract*, 198.

³ Las “ideas de generalidad y voluntad son mutuamente excluyentes. La voluntad, más allá de su crudeza como constructo psicológico, es, característicamente, un concepto de individualidad, de particularidad; es sólo metafóricamente que la voluntad puede hablar de lo general” (Riley, *Will and Political Legitimacy*, 112).

⁴ Más precisamente, cuanto menos demandas de los ciudadanos haya en el tiempo, menos demandas habrá en el espacio.

⁵ Sobre una interesante línea argumental al respecto de la idea de aligerar el peso de la deliberación en la sociedad de masas, “alterando nuestro foro desde lo ‘externo-colectivo’ a lo ‘interno-reflexivo’”, véase Goodin, “Democratic Deliberation Within”, 53-79.

⁶ Kant, “Perpetual Peace”, 100-101.

bertad, igualdad y obediencia solamente a la ley. La legitimidad es el derecho en sí mismo, y la república representativa su forma política.⁷

De esta manera Kant le otorgó a la república representativa el status de *noúmeno*, la representación no era un recurso práctico que venía a reemplazar al modelo ideal directo. La diferencia entre los regímenes representativo y no representativo devino sinónimo con la diferencia entre juicio (la voluntad general) y veleidad (voluntad arbitraria); o entre la voluntad como acto de subsunción de lo particular en lo general (soberanía de la ley) y la voluntad como acto de subsunción de lo general en lo particular (la voluntad del más fuerte o de quien gobierna). La representación sobrevino para denotar una concepción de lo público totalmente emancipada de los criterios privados y de las formas que adquieren las relaciones de poder, y normativamente estructurada, de modo que cada ciudadano tenga derecho a emitir juicios sobre temas públicos, aunque sólo algunos estuviesen realmente a cargo, temporalmente, de las funciones de gobierno. Como veremos, Sieyes y Condorcet tradujeron esta concepción en diseños constitucionales de gobierno representativo.

La clave de la innovación kantiana yace en su análisis de la *forma imperii*, esto es, la relación entre poder y voluntad. En palabras de Kant, las relaciones de poder pueden tomar dos formas: *imperium paternale* e *imperium non paternale sed patrioticum*. El gobierno autocrático y el gobierno republicano legítimo suponen dos formas de *actuar en el lugar de*. Sin embargo, sólo el segundo implica realmente una forma de poder *indirecta* (y por ende, legítima). La norma paternalista es despótica. Su carácter indirecto es espurio y ficticio, porque, de manera similar a la relación entre padre e hijo, implica para el sujeto una suspensión de la autonomía moral y jurídica, y anula completamente las relaciones representativas. Es la *autonomía del juicio* la que hace que lo indirecto sea legítimo, el hecho de que gobernantes y gobernados puedan hacer juicios del tipo “como si”, e imaginarse a sí mismos en el lugar de otro. *Actuar en el lugar de* es un modo de acción transitivo que predica una relación normativa de reciprocidad; designa que la ley, no la voluntad, es el lugar del poder (y de la soberanía). Una voluntad que se expresa a sí misma en vistas a realizar un fin subjetivo es todavía una voluntad moral, no es aún una voluntad jurídica; sus características son inevitablemente paternalistas y arbitrarias aunque arroje buenos resultados y los sujetos acuerden con la misma.

Actuar “en el lugar de” se convierte en una forma de dominación cuando asume a los ciudadanos “como niños inmaduros que no pueden distinguir entre lo que es provechoso o dañoso para ellos”. En un gobierno paternalista, lo indirecto y la representación, tanto como la ley, son fantasmas. En éste, lo indirecto se asocia a la

⁷ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 127-27, y “Perpetual Peace”, 99.

sustitución y a la jerarquía, en vez de a una relación de poder mediada, una forma *ad hominem* de lo indirecto que es arbitraria y autorreferencial. Lo indirecto en el paternalismo significa un desplazamiento del orden jurídico como tal, una verdadera expresión del poder directo que coloca al gobernante en la posición de imponer sus propios mandatos por fuera de toda norma y, de hecho, convertirse él mismo, o su voluntad, en la norma.⁸ El gobernante *no* representa el bien de los gobernados, sino que juzga lo que es bueno para ellos.

La prueba de la legitimidad de lo indirecto es su reflexividad, que es también la cualificación del juicio en los dominios evaluativos o no cognitivos. Tal como leemos en la *Crítica del Juicio*, “El juicio es la facultad de concebir lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, entonces el juicio, que subsume lo particular en él ... es *determinante*. Pero si sólo es dado lo particular, y el juicio debe hallar en ello lo universal, dicho juicio es simplemente *reflexivo*”⁹. La segunda necesita un principio a priori que no puede tomar prestado de la experiencia: en el mundo moral o humano, este principio es la libertad, la voz universal en conformidad con la cual todos los juicios adquieren legitimidad. Cuando transferimos esta distinción crucial a las relaciones públicas, nos hallamos con que las acciones políticas consisten en la búsqueda de leyes que regulan una relación transitiva entre actores y receptores de la ley, no simplemente una sustitución física en el acto de decisión: ésta es la única condición que permite a algunos actuar en el lugar de otros (o ser sus representantes) y a todos, ser libres. Lo indirecto, por lo tanto, no es lo opuesto de la autonomía, porque sea lo contrario de la participación; tampoco, por otro lado, es lo directo simplemente un sinónimo de la libertad y de la legitimidad. Lo indirecto implica co-participación, no sumisión y sustitución de la participación. Tiene que ver con la existencia de un mundo compartido puramente normativo, que requiere que “consideremos a la posesión *aparte de* la posesión del objeto”.¹⁰

En regímenes no representativos, el soberano es como el dueño de una propiedad, puede decidir hacer lo que quiera con sus posesiones simplemente porque son suyas y no hay ningún intermediario entre él y éstas. Él decide en una especie de aislamiento mental autárquico y a través de un acto solitario de la voluntad, por consiguiente, por fuera de cualquier gramática o relación con otros. El requisito de silencio en la asamblea popular de *El Contrato Social* es un signo de que el poder político todavía es detentado de una manera que no es completamente pública, por-

⁸ Kant, “*On the Common Saying*”, 74

⁹ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 66-67.

¹⁰ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 75.

que no es totalmente comunicable, y está “lejos de preocuparse acerca de la humanidad”¹¹. La máxima de votar en silencio en la asamblea implica que allí los ciudadanos no tienen ninguna obligación moral de hacer públicas las razones de su decisión y que el resultado de su razonamiento es un juicio sobre la existencia, cognitivo, no un juicio normativo o evaluativo. De hecho, dar razones implica una auto-limitación del poder, algo que contradice el principio de soberanía de Rousseau. El carácter incompleto de lo público en su teoría de la legitimidad deriva de la presencia física no mediada del soberano (“cómo gobierna el soberano”), no de la composición del cuerpo soberano (“quién es el soberano”). Lo que significa que la inclusión política del pueblo en el poder de toma de decisiones no es predicativa de su presencia física no mediada.

Esta es la pieza faltante en la teoría de Rousseau, que da cuenta de que su soberano carece de un aseguramiento contra su propia arbitrariedad. Para ser consistente con su metafísica de la presencia, Rousseau tiene que conceder que el pueblo pueda hacer cualquier ley que quiera, sin importar cuán dañosa sea (aunque pensó que sería irracional que el pueblo quisiese conscientemente hacerse daño a sí mismo).¹² El punto es que aún si el soberano decidiese hacerse daño a sí mismo, nadie tendría el derecho (ni argumento) de frenarlo.

Aunque Kant concordaba con Rousseau de que nadie tiene el derecho de intervenir directamente para bloquear al soberano (sea a través de la revolución o a través de una intervención externa), la distinción que hizo entre el nivel normativo (*nouménico*) y el nivel político o mundo de los hechos (*fenoménico*) da cuenta del derecho de cada ciudadano de juzgar las decisiones del estado e imaginarse a sí mismos en el lugar del soberano (o de la ley). Ser, en una palabra, representativo de las normas y participar en el entendimiento común, que es la condición de la validez universal de aquellos juicios que son infalsificables al no haber ningún objeto externo (y tampoco ninguna necesidad).

Ciertamente, Kant no relacionó directamente al juicio ciudadano con su validez política, y personalmente, pensaba que el derecho de los ciudadanos a juzgar no se debía traducir en un derecho a la asociación política o a hacer públicos sus juicios, condiciones que son esenciales tanto para la dialéctica democrática como para el proceso político de representación. Kant no era un teórico de la democracia

¹¹ Cf. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, 96-98. En relación a la humanidad (o a las otras repúblicas), escribió Shklar, la soberanía de Rousseau es tan auto-interesada y particularista como un individuo lo sería en el estado de naturaleza: “Para Rousseau la voluntad general no busca otra cosa que el puro interés personal, aún cuando fuera un interés que los ciudadanos comparten... Lejos de preocuparse por toda la especie humana, le debe su inspiración a la xenofobia... Nada puede estar más lejos de los valores cosmopolitas y aristocráticos de Voltaire y de los intelectuales parisinos” (*Men and Citizens*, 169).

¹² Rousseau, *On the Social Contract*, bk. 1, cap. 7.

(aunque sí un teórico del gobierno limitado o electo), y personalmente temía al potencial de discordia proveniente del público y del uso político del juicio. Aunque sí entendió claramente que la opinión tiene influencia sobre la formación de la voluntad y sobre la evaluación de los actos políticos, y sentó las premisas teóricas para hacer de la soberanía informal del juicio un criterio de evaluación de toda forma política de gobierno y decisión. A pesar de que no es falsificable, el juicio reflexivo no puede ser un enunciado puramente subjetivo o una aserción arbitraria. El sentido de comunidad con otros, la idea de que todos podemos entender y acordar hipotéticamente con un juicio subjetivo, es el principio de validez universal que hace del juicio una facultad representativa. La comunicación universal o la participación representativa es la norma.

Kant utilizó a la política representativa para restablecer la relación que no había establecido Rousseau entre juicio y voluntad, ya que detectó en la representación dos requisitos necesarios de legitimidad: publicidad (sin la cual no puede haber representación) y ejercicio indirecto del poder (la representación ejemplifica las relaciones *no físicas* entre ciudadanos en el acto legislativo). El razonamiento de Kant llevó a la conclusión de que la alternativa a una soberanía representada es una voluntad existencial o un acto de decisión que ningún número o agregación de legisladores (ni siquiera un soberano colectivo) puede purgar de su arbitrariedad fáctica: “cualquier forma de gobierno que no sea *representativa* es, esencialmente, una *anomalía*” o, propiamente dicho, una *no-forma*.¹³ Lo opuesto a una soberanía representada es una soberanía arbitraria (o potencialmente arbitraria), no la autonomía política o la participación.

La fortaleza del razonamiento de Kant se muestra en el hecho de haber influenciado sus propias ideas políticas. Ciertamente, aunque criticó a la democracia, la norma de la legitimidad de lo indirecto (representación) lo llevó a convencerse de que la presencia del pueblo en la articulación de poder no cambiaría el hecho de que el pueblo iba a actuar, en todo caso, como el representante de la norma o de la constitución.¹⁴ La representación le dio los toques finales a la teoría de Rousseau sobre la legitimidad: una democracia no representativa, tal como una monarquía no representativa o una aristocracia no representativa, son ciertamente idénticas, en tanto que son formas ilegítimas de poder porque en todas ellas el gobernante actúa como dueño absoluto y hace de su mandato una expresión directa de la voluntad. Lo inmediato y lo directo niegan la soberanía de la ley porque infringen la forma pública (en tanto mediada normativamente) de poder político.

¹³ Kant, “Perpetual Peace”, 101.

¹⁴ Como Rousseau, Kant rechazó a la democracia porque colocaba a los poderes legislativos y ejecutivos en las mismas manos (“Perpetual Peace”, 101).

En resumen, la representación le permitió a Kant perfeccionar la distinción entre *forma regiminis* y *forma imperii* que Rousseau había mantenido en ambigüedad, a causa de haber identificado a la política con la voluntad articulada en su interior y al actor con la presencia real de los votantes, implicando que hacer soberanos a los sujetos (permitirle a los gobernados gobernar) sería suficiente para garantizar que las decisiones sean correctas y equitativas.¹⁵ Aunque remarcó, repetida y convicentemente, que la voluntad general es el gobierno de la ley, Rousseau no proveyó ningún criterio viable para separar a la ley como la medida del consentimiento racional (legitimidad) de la ley como coerción legal (legalidad). El “carácter directo” de la voluntad era, parafraseando a Kant, la fuente de dos anomalías en la teoría rousseauiana de las instituciones políticas: no hay control sobre la legislación (carencia de constitución) y no hay formas mediadas de toma de decisiones (carencia de representación).

El trabajo subterráneo de la soberanía informal

La teoría de Kant sobre el *noúmeno* representativo corrobora mi argumento de que la política de la voluntad es el obstáculo infranqueable de cualquier intento de encaminar a la soberanía dentro del dominio del juicio y de la opinión, premisa de una reinterpretación democrática de la representación. Ciertamente, Rousseau no excluyó la posibilidad de que la voluntad general pudiese ser interpretada como *doxa*. De hecho, señaló a la opinión como una *característica* de la soberanía, aunque deliberadamente la excluyó de la política del soberano. En *El Contrato Social*, la comunidad de voluntades individuales y la casi espontánea convicción sobre el bien general configura la “voluntad general”, que fusiona tanto a la voluntad en sí misma como al juicio (qué tipo de juicio pronto quedará claro). Entiende al juicio como la *presunción* que hace cada ciudadano sobre la generalidad de su identidad como ciudadano. La posibilidad de que las decisiones sean consistentes con la voluntad general se basa en esta presunción. En el modelo de Rousseau, los “votos nos brindan una opinión sobre el balance correcto” entre el interés individual y el

¹⁵ El intento más reciente de separar la concepción implícita de la explícita al respecto de la teoría de Rousseau sobre la voluntad general fue hecho por Barry, “The Public Interest”, 9-18. Aunque Barry no lo reconoce, esta interpretación forma parte del legado de Kant, ya que Kant fue el primero, como explicaré en este capítulo, que separó a la voluntad real de la voluntad normativa en la teoría de Rousseau sobre la voluntad general. El enfoque de Kant ha sido seguido, entre otros, por Cassirer (*The Question of Jean-Jacques Rousseau*, 58-64) y Bobbio (*Teoria generale della politica*, 45). Esta interpretación de Rousseau es una alternativa a aquella otra que lo ve como un “colectivista” o precursor del proyecto totalitario.

de la sociedad general o, como hemos visto en el capítulo anterior, encuentran un equilibrio entre ambos.¹⁶

Procedamos de forma gradual y revisemos primero los argumentos de Rousseau acerca de las maneras en que la autonomía política puede ser reconciliada con la regla de la mayoría. La pregunta “¿Cómo es posible que un individuo sea libre y aún así este sujeto a una voluntad que no es la suya?” está formulada de modo incorrecto, porque Rousseau creía que el ciudadano consiente todas las leyes, aún aquellas que prevén un castigo si él las rompe —esto es, aún aquellas que lo tratan como súbdito. La sujeción es universal y no depende de la efectiva aprobación de cada acto del estado. Lo mismo sucede con la legislación. Aunque sea relativamente fácil entender la universalidad de la voluntad desde la perspectiva de la coerción —el ciudadano como sujeto— es más difícil de ver desde la perspectiva de la legislación —en donde el ciudadano actúa como un agente. En efecto, ¿cómo puede reconciliarse el principio de autonomía política con el hecho de que alguien sea aún un ciudadano que se auto-gobierna cuando al mismo tiempo obedece a una mayoría de la que no forma parte?

Como hemos visto en el capítulo anterior, Rousseau trató de resolver este problema centrándose en el *trabajo mental* que el ciudadano hace cuando vota las leyes. Su trabajo consiste en preguntarse a sí mismo no si aprueba o rechaza la propuesta bajo consideración, sino si tal propuesta se *ajusta* a la voluntad general *la cual* es también su propia voluntad *cuando* razona como ciudadano. Es así que Rousseau podía decir que *cuando* el ciudadano emite su opinión *como* ciudadano, la suma calculada de todas las opiniones es la declaración de la voluntad general. Si una opinión que se opone a la mía triunfa esto significa que la voluntad general no era lo que yo consideraba que era.

Es claro que para hacer esta extraña afirmación Rousseau debía usar la categoría de voluntad general *no* como un “deber” sino como el “ser”. Esta es la única explicación posible a la conclusión de que la minoría “erra”. En efecto, la voluntad general es una afirmación de hecho, no *una preferencia, o un desiderátum, o una norma prescriptiva*. Como tal, podemos asumir que todos son capaces de lograr el mismo entendimiento si juzgan desde el mismo punto de vista. Todas y cada una de las personas está evaluando un *hecho*, no un mero objeto de deseo personal, ni tampoco un ideal sujeto a una variedad de interpretaciones o a la persuasión. Su medio es el juicio cognitivo, no el juicio evaluativo o la argumentación retórica. Lo verdadero y lo falso constituyen aquí una oposición —una propuesta es correcta *porque* es verdadera.¹⁷

¹⁶ Cf. Waldron, “Rights and Majorities”, 59.

¹⁷ La voluntad general de Rousseau se basa en un uso determinista de la norma que se asemeja al uso de Montesquieu del concepto de *espíritu* o constitución. Para un excelente análisis del fundamento hipotético de la voluntad de Rousseau, véase Leoni, *Scritti di scienza*, 70-72.

Podría sonar paradójico afirmar que el voto no expresa mi voluntad en relación con la propuesta específica acerca de la cual se me pide votar, sino que expresa lo que *quiero ver convertido en ley*. Así, un ciudadano juzga una propuesta no por sí misma sino como una *ley en potencia*. Realiza un *juicio hipotético* en tanto que evalúa si una propuesta tiene potencial para ser ley (consistencia con la voluntad general). Si una propuesta aprueba esta evaluación significa que es verdadera y justa. La propuesta ya tiene los atributos de la ley antes de que los votantes la miren. De manera platónica, a los ciudadanos de Rousseau se les pide que develen la forma sustancial de la ley, más que hacer la ley. Uno podría decir que ellos no *hacen* la ley, sino que le *dan* a la ley una forma material explícita. Este es el aspecto en el que debemos focalizarnos para clarificar la analogía (y la diferencia) entre la *voluntad general* y la *opinión general*, y entender por qué obedecer a la mayoría no vulnera la autonomía.

Cuando el ciudadano emite su voto, se supone que debe escuchar a su voluntad pública (la voluntad que tiene *como parte de* la voluntad general), no a su voluntad particular. Como expliqué en el capítulo anterior, existen dos sí-mismos (y voluntades) pero sólo uno debería expresarse (con la voz de la razón, no a través de la oratoria) y ser escuchado en la escena pública. Cuando el ciudadano que emite su voto no tiene problema en hacer que su yo público se exprese y que su yo privado permanezca en silencio, significa que la voluntad general se encuentra operando con facilidad, como si fuese una intuición (o una emoción natural), de modo que el *ciudadano* individual no necesita movilizar su sentido público de censura *en contra de* su yo privado. Como lo expresó James Bryce, el grado en que la voluntad general se corresponde con la opinión general que circula en público es el termómetro que mide la fortaleza y la salud de la libertad política.¹⁸ Cuanto más profunda y con más facilidad se establezca la correspondencia, menor va a ser la brecha entre el país “legal” y el país “real”. En este sentido, la voluntad general y la opinión general son *dos manifestaciones* de la soberanía. Ambas son esenciales y existen en una relación mutua de atracción receptiva o de acción y reacción.

En el libro 2, capítulo 12 de *El Contrato Social*, Rousseau expone una lista de *cuatro tipos de leyes*, tres de las cuales pertenecen al mismo género, mientras que la última tiene un carácter único. Las primeras tres son *jurídica, formal y procedimental* (leyes políticas, leyes civiles y leyes criminales), mientras que la cuarta es una clase en sí misma. “Estoy hablando de convenciones, costumbres y especialmente de la opinión, una parte de la ley que es desconocida para nuestros políticos pero de la cual depende el éxito de todas las demás”. Esta “ley”, “la plus importante de toutes”, es

¹⁸ Bryce, *The American Commonwealth*, 2:909-28. Véase también Waldron, “Rights and Majorities”, 58. En este sentido Rousseau escribió que “cuanto más cerca están las opiniones de la unanimidad, más dominante es la voluntad general” (*On the Social Contract*, bk. 4, cap. 2).

la que hoy sería llamada opinión pública. Opera desde lejos (o desde abajo) como una fuerza invisible y ejerce una *influencia* indirecta en vez de una autoridad directa. Es la voz del soberano (Rousseau utiliza la palabra “ley”, un término que se aplica solamente al soberano, para denotarlo) aunque no opera solamente en la presencia formal del soberano sino que siempre, y no a través de la coerción estatal sino que a través de la imaginación comprensiva. Sin embargo, sin ésta el sistema legal sería sólo una norma formal sin aceptación consciente por parte de los ciudadanos; la ley sería *de jure* efectiva pero no *de facto*, no apoyada por el pueblo como un todo y, de esta manera, considerada por algunos como opresiva e ilegítima. Si la regla de la mayoría no quiere contradecir a la autonomía política, entonces estos dos niveles tienen que estar siempre conectados. El soberano formal no sustituye la ausencia del soberano informal, la voluntad general no sustituye la ausencia de la opinión general.

Las dialécticas de las mayorías y minorías suponen a la soberanía *informal* tanto como a la soberanía formal, y esto es lo que hace libre al ciudadano al obedecer una ley con la cual no acuerda (la representación es parte de la misma lógica). Un cuerpo político se mantiene unido por el hecho de que todos los ciudadanos concuerdan sobre los fines del orden político, sobre los principios que permiten que éste opere, y sobre los medios por los cuales operan el gobierno y el proceso deliberativo (podríamos llamar a este acuerdo subyacente, “ethos constitucional”¹⁹). Dado este acuerdo básico, aunque la opinión de la mayoría prevalezca, la comunidad política en su totalidad aún debe ser capaz de *representarse* a sí misma como algo más grande, más que la voluntad de la mayoría y el consentimiento numérico en general.²⁰

Podemos ahora volver sobre el momento en que el ciudadano emite su voto y la inferencia que se supone que debe hacer para tomar una decisión justa y verdadera. Como he mostrado recién, este tipo de razonamiento que el ciudadano debe hacer es práctico, un juicio general no subjetivo (reducción del “deber” al “ser”). El ciudadano no se pregunta a sí mismo “¿Me gusta esta propuesta?” o “¿Estoy de acuerdo con ésta?”. Se pregunta a sí mismo “¿Es esta propuesta consistente con la racionalidad de la ciudadanía?”. Para formularse esta pregunta, el ciudadano debe interrogar

¹⁹ “... lo político no concierne en particular a las finanzas, la guerra o el comercio, sino a la relación que todas estas partes tienen con un objeto en común”, y el rol proporcional que cada uno de ellos juega varía de diferentes formas, de acuerdo a las visiones e ideas de los ciudadanos al respecto de la situación concreta en la que se halla su república (Rousseau, *Jugement sur la Polysynodie*, 641).

²⁰ Este es, diría, el aspecto hegeliano de Rousseau -el mismo aspecto puede ser hallado en la teoría de Rawls, cuando distingue entre tres niveles de publicidad y justificación de la concepción pública de justicia, y concluye que los primeros principios (de justicia) están “encarnados en las instituciones políticas y sociales y en las tradiciones públicas de interpretación... la justificación [de la concepción pública de justicia] está presente en la cultura pública, reflejada en su sistema de leyes e instituciones políticas, y en las principales tradiciones históricas de interpretación” (*Political Liberalism*, 71, 67).

a una razón que él entiende de la misma manera que todos los demás ciudadanos (la cual no puede, por lo tanto, ser su razón privada, algo que no todos entenderían). Debe razonar *ex hypothesis* o situarse a sí misma desde el punto de vista del público general (tratando de pensar cómo pensarían otros ciudadanos). Si alcanza una conclusión que no gana la mayoría de los votos, está “errando” —ya sea porque su razón o porque su virtud ha fallado.²¹

En otras palabras, el voto es una manifestación de una *voluntad que es, de hecho, un juicio* porque descansa en la *hipótesis* de que la voluntad general realmente existe, una hipótesis cognitiva de que *todo cuerpo* está en condiciones de pensar y, por ende, debería pensar, sin importar, uno podría agregar, si todos arriban o no a la misma conclusión (o si todos se hallan físicamente presentes en el acto de decisión). Esto sucede tanto en el caso (fácil) en el que los votantes esperan convertirse en mayoría y en el caso (más difícil) en el que los votantes en oposición creen que serán la minoría. Esto es exactamente lo que sucede en la política representativa y lo que hace legítima a la ley aprobada por los representantes. Tal como la mayoría en la asamblea directa de Rousseau, los representantes electos (que hacen leyes que todos deben obedecer) deben pasar el test del juicio *ex hypothesis*. La transitividad y la reciprocidad (las condiciones de lo indirecto o del razonamiento *como si* en las relaciones de poder en donde ni la unanimidad ni lo directo pueden ser la norma) son prerequisites para la redención del principio de legitimidad de Kant.

Así es posible ver por qué y cuándo la minoría no se siente oprimida y por fuera de la opinión general, como si fuesen exiliados o parias. Los ciudadanos que se hallan en la minoría no se sienten oprimidos o excluidos *porque* aún si sospecharan de antemano que serán parte de la minoría, saben que han participado en el proceso legislativo y en la expresión de la opinión mayoritaria. De hecho, la minoría juega un rol esencial en la creación de la mayoría y en su legitimación. Esto sucede porque ser miembro de la minoría no implica ser la oposición a la opinión pública, sino *solamente* a la opinión mayoritaria acerca de temas específicos; de hecho, la opinión de la minoría es contenida dentro de la totalidad de la opinión general del país.²² El pú-

²¹ Debemos, por supuesto, excluir a priori la idea de que la mayoría es deshonesta porque en tal caso no habría, para empezar, ningún cuerpo político, y ninguna voluntad general.

²² Por consiguiente, la opinión pública tiene dos connotaciones: es una fuerza determinante de la realidad *fáctica* (evidencia de que el estado subsiste y de que las leyes son aplicadas exitosamente) y una fuerza determinante de la realidad *normativa* (un signo que confiere valor a la realidad fáctica). El riesgo de esta doble connotación descansa en el hecho de que el pueblo puede confundir longevidad con legitimidad (como Montesquieu parece implicar) o pensar que el desacuerdo de la opinión pública significa revancha de la minoría contra la mayoría (o democracia). Por eso es importante separar esta connotación dual y tener en cuenta que la opinión pública puede constituir una guía de explicación *así también como* de justificación; puede ser usada para justificar el *statu quo* y también para evaluar la consistencia del orden mismo con sus

blico en general juega aquí el rol de soberano no jurídico. Concide con *l'opinion* de Rousseau ("la cuarta ley"); se coloca por debajo del orden político y hace que todos los ciudadanos sientan que el proceso funciona y sea percibido como legítimo.

Desde esta perspectiva, aun una ley aprobada por la mayoría goza de consenso (que no es lo mismo que unanimidad de la voluntad). La relación entre mayoría y minoría se parece a la que se establece entre ciudadanos y representantes electos en una democracia representativa, en tanto que en ambos casos todos juegan algún rol en la formación del carácter del electorado y en la influencia mutua que se genera en la comunicación. Además, ambos tienen que ver con la razón *ex hypothesis* y pueden situarse a sí mismos desde el punto de vista de los demás al juzgar sobre las cuestiones políticas y evaluar los comportamientos de los demás. De esta manera, todos pueden emitir sus juicios sin siquiera estar físicamente presentes, como observó Kant.

Rousseau previó esta consecuencia, que es la premisa teórica de la representación política. Aun así, no llevó tan lejos su argumento como para apoyarla directamente; eligió no examinar la "cuarta ley" en su *Contrato Social*. En el espíritu de la tradición absolutista, afirmó categóricamente que al soberano (y por ende, la política) le corresponde solamente la presencia formal autorizada—sólo la voluntad, no la deliberación. Para poder trascender este minimalismo y abrir las puertas a la representación política, Rousseau tenía que denegar la premisa atomística en la cual había basado la soberanía popular.

Átomos individuales en un vacío participativo

La norma de legitimidad política de Rousseau reivindica que las decisiones son justas en tanto sean tomadas por individuos que no cooperan ni se comunican (aunque de facto necesiten cooperar y comunicarse porque son débiles e imperfectos). La paradoja de esta norma de "asociación política" es que la verdadera asociación de hombres es su principal enemigo y obstáculo. Sin embargo, si la soberanía popular aún significa algo, es la amplia corriente que involucra la toma de decisiones junto con todas las discusiones que llevan al voto e influyen la manera en que piensan las personas (tanto los magistrados como los ciudadanos). Precisamente porque la ciudadanía es un status artificial y la ley es una expresión de la ra-

fundamentos. Así, la opinión pública participa de la dualidad que caracteriza a la teoría del contrato social, la cual puede ser una estrategia para dar razones al estado real (Hobbes) o una estrategia para hacer a lo real racional o consistente con la razón (Rousseau); es lógico y explicativo por un lado, y deontológico y normativo por el otro (Bryce, *The American Commonwealth*, 2:916-17; Leoni, *Scritti di Scienza politica*, 55-79).

zón artificial, Rousseau argumentó que el sentimiento de autoría es importante. El modo en el que este sentimiento se desarrolla y se expresa es también crucial; sin embargo, no lo exploró.

Si, como argumentó Condorcet, el sentido de autoría política se fortalece no simplemente por el hecho de que todos votan, sino por el hecho de que todos *saben* que han contribuido a la “preparación de una decisión común”, la comunicación entre el adentro y el afuera de las instituciones del estado, en vez de contaminar el acto de la voluntad, tal como Rousseau temió, dota a la decisión de un carácter público y colectivo.²³ Esto incluye examinar los asuntos, formar opiniones personales, evaluar probables consecuencias, y asociarlas con otros para identificar problemas, proponer soluciones, o simplemente criticar decisiones. Requiere *escuchar* las opiniones y evaluaciones de otros, revisarlas y reducirlas para crear una posición que sea más general y pueda cosechar un consenso más amplio. Este complejo trabajo *de hecho* toma lugar en la república de Rousseau, pero sólo entre los pocos cuyo activismo deliberativo les permite desarrollar un sentido de unidad y *esprit de corps*.

Por supuesto, los ciudadanos también necesitan estar involucrados en actividades comunes y desarrollar un sentido de unidad (la “cuarta ley” tiene este significado, a fin de cuentas). El problema es que, como vimos en el capítulo anterior, en la república de Rousseau no se supone que el pueblo se “educe” a través del activismo deliberativo o de la participación en asociaciones políticas. El sentido popular de unidad es construido por fuera del dominio político propiamente dicho: a través de ritos simbólicos tales como ceremonias públicas, festivales y canciones - en otras palabras, por medio de eventos no racionales y no políticos (esto es, no regulados a través de procedimientos formales). Del mismo modo en que no se nos cuenta cómo los magistrados deliberan cuando se reúnen, no sabemos qué es lo que hacen los ciudadanos cuando no están reunidos en asamblea. En ambos casos tal conocimiento es completamente *irrelevante* para la soberanía.

La elite fortalece su unidad a través del discurso y de la reflexión (y la carencia de responsabilidad por los resultados, ya que el pueblo, y no ellos, es el que decide), mientras que los ciudadanos fortalecen la unidad a través de las emociones patrióticas (y total responsabilidad por los resultados, ya que se les pide que digan si o no). El modelo de Rousseau es el del tutelaje de Platón, dentro del cual sólo unos pocos practican la discusión razonada mientras la mayoría es convencida por medio de “nobles mentiras”. De allí que su alternativa a una verdadera asamblea representa-

²³ Condorcet, “Exposition des principes et des motifs du plan de constitution”, O, 12 : 342-52. Como bien saben los cientistas políticos, la participación de votantes es más alta en aquella parte de la población que tienen más acceso a la información sobre las decisiones políticas y que se halla más involucrada en organizaciones o asociaciones; Lipset, *Political Man*, 30-37, 187-219; Putnam, *Making Democracy Work*, 99-116.

tiva es la participación política y competente de unos pocos junto con la participación patriótica, formalmente no política, de la mayoría. La ratificación directa y universal no llena el vacío político en el que los ciudadanos de Rousseau viven.

La disociación de Rousseau entre la voluntad y el juicio muestra la completa debilidad de una ontología racionalista. Si la libertad política (o la democracia) consiste en un sistema procedimental para arribar a decisiones correctas, entonces la libertad política se realiza siempre y cuando los ciudadanos no se comuniquen entre sí: sólo bajo esta condición puede la ratificación en la asamblea producir un resultado correcto. Sin embargo, la *doxa* descansa en la comunicación y comparación de ideas. De manera contraria a la razón analítica, *l'opinion* nunca es el resultado del razonamiento de un solo individuo, y es siempre *ideológicamente densa*. Sin embargo, el aislamiento es la regla en la república formal de Rousseau ya que, como su tan admirado Spinoza pensaba, el *conatus* natural impulsa a cada individuo hacia la realización de su naturaleza, que está siempre en armonía con las especies y con la naturaleza en su conjunto bajo la condición de que los factores exógenos (como las opiniones y las pasiones) no interfieran.

Volviendo a la cuestión del juicio, una vez que se aplica a la democracia, el teorema de Rousseau sostiene que las buenas leyes requieren sólo información *en bruto* y, además, una *cantidad correcta* de tal información. La interpretación, la opinión y el juicio individual están por fuera. Esto es lo que Rousseau señala que puede ser llamado *la antinomia de la democracia*: por un lado, es el nombre de una forma de gobierno (el “ser”), y por el otro, es la regla de la razón (“el deber”), no el orden real del estado. La política de silencio, y la desconfianza en los grupos civiles y políticos y en la comunicación que tiene Rousseau son antidemocráticas. Sin embargo, son útiles heurísticamente, debido a que subrayan el contexto *imperfecto* dentro del cual la democracia opera—el hecho de que sea imposible afirmar cuánta información se necesita para hacer una buena ley y de dónde debería provenir la información en bruto, ya que ningún individuo es de facto neutral, porque nadie se halla absolutamente aislado de otros, nadie es absolutamente indiferente a su interés o completamente virtuoso. No casualmente, la información y las cuestiones relacionadas con la posesión de los medios de comunicación y el pluralismo son los primarios, y aún así irresueltos, problemas de la democracia.

Rousseau intuyó estos problemas cuando seleccionó su propio foco: *cómo asegurar* que la voluntad individual no afecte las decisiones políticas. La simple pregunta que los ciudadanos deben preguntarse a sí mismos denota una política de constreñimiento antes que una política expresiva. Su aceptación de la regla de la mayoría para la legislación ordinaria revela su pesimismo sobre la naturaleza humana. Del mismo modo, aunque comprendió la relevancia de la deliberación en la

política práctica y en la opinión pública, recurrió al detrás de escena y quiso asegurar que quienes deliberasen tuvieran cualidades como virtud y sabiduría, las cuales no se hallan universalmente distribuidas.

Lo que sucede es que, como la virtud humana y la razón pública son falibles, el significado de la democracia debe ser expandido para incluir la labor social de la crítica, supervisión y deliberación, voluntad y opinión. Es mejor incluir a la mayoría en este trabajo comprensivo de deliberación que basarse en la pura suerte para elegir a unos pocos líderes virtuosos y buenos. En resumen, la democracia representativa modifica a la teoría de Rousseau en tanto que restablece la deliberación a los ciudadanos y los hace ser los mejores jueces de la “sabiduría” de unos pocos. Esto no significa abandonar la intuición rousseauiana de que el “interés general” es la fuente de las leyes legítimas, sino que reinterpretarla como un criterio de juicio político que circula a través de la sociedad democrática, más que simplemente en el preciso y estrecho momento de la legislación (o de la elección).

Dicho esto, sería interesante comparar a la democracia directa con la democracia representativa preguntándonos lo siguiente: ¿Cuál de las dos formas de democracia *representa* de forma más adecuada a las mentes de los ciudadanos? La democracia directa es un sistema de toma de decisiones que les presenta a los ciudadanos preguntas del tipo sí/no, y por ende produce decisiones que sólo representan de forma pobre a sus pensamientos. La democracia directa no puede alojar la pluralidad de opiniones. “Paradójicamente, en relación a la representatividad [como requerimiento democrático], la democracia directa es menos representativa que la democracia indirecta”, porque el modo en el que formula los asuntos que se hallan sujetos al voto reduce todas las diferencias de opinión a dos, lo que significa que la democracia como ratificación fuerza a los ciudadanos a nivelar y a fusionar sus diferencias.²⁴

La democracia directa podría basarse en la presencia directa de los ciudadanos, pero esta misma presencia es mucho menos representativa de sus ideas que su presencia indirecta en una democracia representativa. Sieyès reveló esta paradoja tempranamente, en 1789, cuando afirmó que las formas de deliberación colectiva que se supone que deben tener lugar sin que los individuos interactúen o actúen juntos, son “absurdas”. (Como casi todos sus contemporáneos, sin embargo, consideró a las asociaciones civiles como una amenaza a la unidad de la autoridad soberana).²⁵

²⁴ Bobbio, *Teoria generale della politica*, 415; Barry tiene un argumento similar (“Is Democracy Special?” 51). Un ejemplo moderno de la decisión sí/no sin deliberación (y sin representación) de Rousseau es la perspectiva de Downs sobre el proceso político como una simple competencia entre dos partidos (dos opciones) que supone que cualquier cuestión puede ser reducida a dos alternativas para poder estar sujeta a la decisión democrática.

²⁵ Cf. Gauchet, *La révolution des pouvoirs*, 64-66. Regresaré sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

La deliberación implica un *continuum* entre el afuera (“*la place publique*”) y el adentro (la mente de los ciudadanos); requiere que las personas reflexionen sobre sus perspectivas en compañía de otros, aunque luego tomen solos su decisión. Si tal contexto está ausente, si los ciudadanos tienen que pensar aisladamente, cada uno de ellos tendría que comenzar a pensar de nuevo cada vez que tenga que tomar su decisión.²⁶ Como resultado, el gobierno directo fracasa en producir decisiones que reflejen las perspectivas y visiones de los ciudadanos en el nivel político. Legalmente individualista, fracasa políticamente en reflejar la especificidad y la unicidad de los individuos.

Quienes apoyan la democracia directa han conjeturado que esto es positivo porque significa el reemplazo de la política ideológica (partidaria) con una política de tipo objetiva y atenta a la “realidad” de las “cuestiones concretas”.²⁷ Si las ideas se redujeran a las opciones sí o no, la política se liberaría de la ideología, y se alcanzaría la transparencia y la objetividad. De acuerdo con Marx, y más rudimentariamente con Lenin, la legislación en una democracia no representativa sería simplemente un asunto de resolución de problemas técnicos, en vez de un espectáculo de oratoria manipuladora o un foro de opiniones en conflicto; sería esencialmente una forma apolítica de implementación práctica y racionalidad instrumental ya que no está conducida por disputas de interpretación.²⁸ Personas con intereses idénticos que examinasen racionalmente problemas prácticos sólo podrían tener dos opiniones. La evaluación sobre cuál es mejor puede ser calculada con certera objetividad; sólo hay una buena respuesta, y el disenso es sintomático de una falta de entendimiento o de conocimiento; es un error, como supuso Rousseau, más que una injusticia.²⁹

Aún así, la democracia racionalista no se halla libre de toda ideología. De hecho, las dicotómicas visiones por sí o por no requeridas por el voto directo pueden ser tan ideológicas como las construcciones ideológicas de las múltiples opciones que engendra naturalmente la representación. El argumento de que la democracia no representativa aparta a los ciudadanos de las “luchas puramente ideológicas que crea la representación” y lleva a la política “al nivel de la realidad y a la necesidad técnica que requieren las leyes” simplemente no es convincente.³⁰ El mito de la verdad

²⁶ Sieyes, *Écrits Politiques*, 237-38.

²⁷ Bourdieu, *Traité de science politique*, 5:250.

²⁸ En una sociedad socialista, “las instituciones representativas permanecen, pero no hay un parlamentarismo entendido como sistema especial, como división de labor entre ejecutivo y legislativo, como posición privilegiada de los diputados”; las asambleas representantes dejan de ser “lugares de charlatanería” sino verdaderos gobernantes o “corporaciones de trabajo” (Lenin, *State and Revolution*, 211).

²⁹ Del mismo modo lo piensa el elitismo: “Siempre que los intereses sean similares”, escribió Mansbridge, “tiene sentido dejar que aquellos más competentes tengan más poder” (*Beyond Adversary Democracy*, 80).

³⁰ Bourdieu, *Traité de science politique*, 5:250.

objetiva y de la justicia descansa en la audacia (o en la locura) de desterrar al juicio evaluativo de la política para transformar a la política en el cálculo aritmético (y libre de contestación) de lo correcto versus lo incorrecto.

Rousseau identificó a la voluntad general con la razón cognitiva en vez de con el juicio, porque creyó que el gobierno legítimo solo podría ser objetivo en tanto que no representase la opinión de las personas. Sin embargo ¿puede la política ser interpretada por la razón analítica? ¿Hasta qué punto deben estar segregados lo personal y lo político de modo que uno no influya al otro? Finalmente, ¿puede existir algo así como una política aparte de la representación de opiniones y convicciones, interpretaciones y construcciones ideológicas? La rehabilitación de la representación como una verdadera institución democrática, más que como un recurso o como la segunda mejor opción, coincide con la rehabilitación de la política como el arte de recolección del consentimiento con respecto a propuestas que se supone que deben responder a los problemas que conciernen a todos, y que surgen tanto del afuera (sociedad) como del adentro (el estado). Coincide con la valoración del rol y el significado de la ideología (ideas como factores creativos) en la formación de la democracia moderna.

El tenue poder del juicio

El juicio es una expresión de la libertad e inicia la actividad política en tanto que es una facultad que compensa, tal como argumentó John Locke, la falta de un conocimiento claro y certero. Ayudando al imperfecto conocimiento humano, hace florecer la mente con la libertad, porque, uno podría decir, carece de la fuerza de la "evidencia demostrativa"³¹. El tipo de libertad que necesita y crea el juicio político es la libertad entendida como el deseo de comprender, inspeccionar, examinar, evaluar, criticar y demandar transparencia de las instituciones del estado y del comportamiento de los representantes. No es la libertad entendida como el poder de darse a sí mismo las leyes -como el soberano moral en nuestra propia ciudadela interna o el soberano político en el estado.

Los escritos políticos de Kant describen al mundo público del juicio crítico de manera tan libre como el del soberano que auto-legisla; no se trata de una libertad inferior, ni de una libertad que vale menos por no poder demandar obediencia con

³¹ "La facultad que Dios le ha dado al hombre para suplir la falta de un conocimiento claro y seguro en los casos en que no puede tenerlo, es el juicio; mediante éste, la mente comprueba que sus ideas tienen un acuerdo o desacuerdo o, lo que es igual, que cualquier proposición es verdadera o falsa, sin que perciba una evidencia demostrativa en las pruebas"; Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 361 (cap. 14)

autoridad.³² No es más débil que la libertad (o que la política) “en sentido propio”, aunque su poder es implícito e indirecto, “¿Qué es lo que importa? (pregunta el Juicio); ¿Cuál es el resultado? (pregunta la Razón)”³³. Las inferencias acerca de los resultados correctos son cognitivas o verdaderas o falsas y se basan en algunas premisas determinadas. Pero el hecho de que estas premisas deban estar implica la existencia de una jerarquía de valores (“¿Qué es lo importante”) que ordena tales premisas, una jerarquía que no puede ser reducida a lo verdadero o falso y que no es inmune a la contestación y al desacuerdo.³⁴

Kant no solamente separa lo correcto de lo bueno; no ve otra manera de evitar la tensión entre moralidad y justicia, entre lo legalmente correcto y lo moralmente bueno. Su hipotético estado de naturaleza es caracterizado tanto por el egoísmo hobbesiano como por la razón instrumental, y por conflictos sobre principios que no pueden ser silenciados mediante la creación de la autoridad estatal. Estos conflictos no pueden ser evitados mediante la apelación a la “necesidad incondicionada” o a algún entendimiento común intersubjetivo basado en la experiencia sensorial. El “sentido común” puede ser invocado aquí sólo como un “deber”. “Éste [el sentido común] no dice que todos *coincidirán* con el nuestro sino que todos *deberían* estar de acuerdo con éste. Por consiguiente, el sentido común... es simplemente una norma ideal, bajo cuya suposición uno podría correctamente emitir un juicio que acuerde con ésta”³⁵. Las personas, por ende, no estarán de acuerdo sobre la naturaleza del *sensus communis*. La ley positiva no necesariamente expresa un sentimiento particular de las personas sobre la moralidad. Más allá de lo que llega la conciencia, las leyes civiles son simplemente conjuntos de reglas que sirven para guiar a la conducta *externa*, no a la conciencia; definen el marco dentro del cual el conflicto puede suceder sin dañar seriamente la estabilidad del orden político.³⁶ Es-

³² Arendt (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, 58-65) enfatizó la aplicabilidad de la teoría kantiana del juicio a las decisiones judiciales; pero no es difícil ver cuán crucial puede ser su rol si se usa para redefinir a la política más allá de su identificación moderna con la voluntad o la ratificación. Véase Kant, “On the Common Saying”, 84-85.

³³ Kant, *Anthropology*, 127.

³⁴ Esto explica la originalidad del positivismo legal de Kant. Por un lado, Kant frecuentemente apelaba a la moralidad en la política y expresaba su preferencia por el filósofo moral, por sobre el “político práctico” a lo Maquiavelo (“Perpetual Peace”, 93), sin embargo, no acompañó tales exhortaciones morales incluyendo a la moralidad dentro de los criterios de legislación válida (cláusula antipaternalista). Por otra parte, Kant es un tipo de positivista legal, que supone que hay una conexión general entre los dominios legal y moral. Como nota Waldron, su idea de que la ley no debe equivalerse con la moralidad es, en sí, una posición moral (Waldron, “Kant's Legal Positivism”, 1541). En este sentido, podría ser correcto decir que su ley positiva descansa en un fundamento moral, aunque no hace que la ley positiva dependa de la moralidad para ser válida (Taraborelli, *Cosmopolitismo*, 24-25).

³⁵ Kant, *The Critique of the Power of Judgment*, 123 (§22).

³⁶ Waldron, “Kant's Legal Positivism”, 1535-66; Raz, *The Authority of Law*, 210.

te es el motivo por el cual la última justificación de la coerción estatal es la protección del derecho humano a ser libre.³⁷

Si bien Kant, del mismo modo que Bodin, Hobbes y Rousseau, suscribía absolutamente a la teoría de la obligación política total a la ley del estado, creó un nuevo espacio para la acción entre el yo interior del individuo y el ciudadano, entre el mundo de la moralidad privada (la identificación de, y la obediencia a, las leyes morales) y el mundo de las relaciones políticas (la creación de, y la obediencia a, la ley del soberano). Este nuevo territorio suponía una dimensión de libertad aunque no se traducía directamente en mandatos legales. Entonces, mientras que Rousseau reconocía a la opinión como el lenguaje “más importante” del soberano, aunque su carácter informal lo había convencido de apartarlo de la política soberana, Kant localizó a la opinión en la esfera pública, enriqueciéndola con un poderoso análisis de las estructuras y las formas del juicio, la más creativa entre las facultades intelectuales porque es la única que coloca a lo teórico y a lo evaluativo (el “ser” y el “deber”) en diálogo y tensión continua, en donde ninguno de ellos posee una existencia separada uno del otro, aunque siempre amenacen con reducir el uno al otro.

Kant conceptualizó al fundamento de la razón analítica (verdad) y la razón práctica (deber) de una forma estructuralmente idéntica al principio de autonomía de Rousseau, entendido como auto-legislación. Asimismo, planteó una relación entre el yo (individual), que legisla las leyes del bien y el mal (moral), y el yo (colectivo), que legisla las leyes de lo correcto y lo incorrecto). Esta relación se expresaba en la creación de una esfera pública de conversación común. Los principios de razón práctica eran similares a los principios de legalidad en política, por sus características y por su alcance. Se aplicaban universalmente pero eran abstractos y obligatorios, sin derogación de su carácter. Sin embargo, Kant también argumentó que los principios que inspiran y guían nuestra razón visionaria eran *desiderata* y *objetivos ideales* que, aunque no debían instigar la resistencia a la ley, crearían divisiones dentro del dominio de la opinión pública. Eran bienvenidos porque podían inspirar la acción humana y preparar a las personas para actuar. Eran un “incentivo poderoso” no meramente para obedecer a la ley (por la amenaza de la coerción) sino para obedecerla con convicción, como ciudadanos libres que obedecen o la sujetan a la interpretación crítica. En última instancia, los principios son un medio de

³⁷ Este es el motivo por el cual Galston y Larmore sostienen que el liberalismo de Kant posee “apuntalamientos morales” (Cf. Galston, “What is Living and What is Dead”; Larmore, *The Morals of Modernity*, 41-64). Sin embargo, la libertad de la cual habla Kant es la libertad política, y esto implicaría, posiblemente, sólo principios procedimentales de auto-determinación republicana, no una noción sustancial de autonomía moral. Con respecto al dominio político, Kant propuso una concepción negativa, más que positiva, de libertad. He aprendido mucho del trabajo de Malkis, “Resisting Resistance: Kant on Authority and Disobedience”.

comunicación porque “la conversación en un ámbito mixto, no solamente compuesto de académicos” no se halla libre de emocionalidad, como la comunicación académica, sino que es conducida y nutrida por el deseo de “argumentar” y cuestionar “el valor moral de esta o aquella acción”, de desafiar las perspectivas compartidas y de comprometerse con nuevas propuestas.³⁸

Kant estaba de acuerdo con Rousseau y con los teóricos de la soberanía absoluta en que el juicio puede ser representado, precisamente porque carece de poder por sí mismo, es un parásito de la voluntad o de la ley. Pero mientras tanto, se preguntaba algo que los teóricos de la soberanía absoluta no hacían: ¿en qué sentido no es el juicio un acto político, dado que cubre un amplio dominio del razonamiento sobre la relación entre lo particular y lo general, entre hechos y normas? La pregunta implícita en los escritos de Kant es si el juicio y la opinión son sitios de la soberanía, tanto como lo es la voluntad, si asumimos que la soberanía consiste en la temporalidad ininterrumpida y la incalculable influencia de los ideales referidos al interés general que trascienden los actos de decisión y elección.

Más aún, el juicio tiene un poder negativo, tal como el plan constitucional de Condorcet nos revela. En cuanto tal, funciona como una guía, como la estrella polar o un espejo en el cual los gobernantes tienden invariablemente a reflejarse o representar ellos mismos³⁹ (aún si cuando lo hacen es para satisfacer su pasión de obtener o reobtener el consentimiento, de ser elegidos y reelegidos). El juicio realza la política representativa, cuya función primaria es la de hacer que las cosas que de otra manera serían no empíricamente visibles ni tangibles, como las ideas y opiniones, sentimientos de placer y displacer, sean visibles a través de la voz. Este mundo escondido permanecía en la invisibilidad en la república de Rousseau.

Esta complejidad de prácticas asociadas al juicio designa un mundo de publicidad que contraviene la regla de silencio de *El Contrato Social* como condición para evitar la corrupción, ya que no estrecha el significado de razón, no la asocia con la “simple pregunta” sobre la cual el pueblo tiene que votar. El juicio supone un tipo de razón que produce y apunta a la evaluación más que a las inferencias cognitivas o imperativas. Coloca en primer plano a la interpretación y crea una arena pública al requerir de la comunicación y de la *performance* abierta: un tipo de razonamiento conjetural que no puede ser confinado dentro del sendero cartesiano de ideas sim-

³⁸ Kant, *Critique of Practical Reason*, 125-26. Entre los “incentivos”, Kant incluyó la reforma del estado de modo de hacer que su constitución sea “adecuada a la Idea del contrato original” (*The Metaphysics of Morals*, 148). Friedrich ha enfatizado la distinción entre un uso abstracto y analítico de las ideas (ensamblando a Descartes y a Rousseau) y un uso ideacional y creativo propuesto por Kant (*Man and His Government*, 84-85).

³⁹ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 147-49 (§52).

ples y claras, ni ser un ejercicio solitario de deducción lógica a partir de principios. Aunque el pensamiento es algo que cada uno hace por y dentro de sí mismo, necesita de un medio de expresión para retroalimentarse. La respuesta sí/no a la pregunta sí/no es el momento final de un proceso que ya ha tomado lugar, y sin el cual no podría tener lugar. Como veremos en la próxima sección, esto explica la razón por la cual la teoría del juicio de Kant nunca es puramente instrumental o traducible en un cálculo de utilidad que le pone fin al desacuerdo.⁴⁰

Este es el escenario al que debemos referirnos cuando pensamos a la representación como una institución democrática. Aunque no era amigo de la participación democrática, las reflexiones de Kant sobre el juicio sugieren que deberíamos prestar atención a los aspectos no racionalistas que merodean bajo las instituciones y las normas. Las decisiones nunca constituyen un cálculo meramente racional-instrumental de pros y contras porque, como hemos visto en el primer capítulo, los actores no son recipientes de ideas neutras y pasivos, sino elaboradores, persuadidos en mayor o menor medida de que su posición es la buena y la correcta. Esto le da a la deliberación un carácter inevitablemente retórico e ideológico, que desafortunadamente la teoría del discurso ha disipado, pero que la representación política crea e implica. Esto no significa que la política de representación excluya a los argumentos razonados basados en premisas imparciales. Aunque es importante que las personas crean en las ideas que sus representantes apoyan y simbolizan, la representación democrática no simplemente implica la aceptación, sino una aceptación crítica. Como sostiene Pitkin: "Es importante preguntar qué es lo que hace al pueblo creer en un símbolo o aceptar a un líder, pero es igualmente importante preguntar cuándo deberían aceptar, cuándo deberían tener una buena razón para aceptar a un líder"⁴¹. Lo simbólico y lo racional convergen en esta pregunta: ¿tenemos una buena razón para creer que un representante nos representa, y qué distingue a la representación democrática de la mera aceptación de un líder o la investidura populista del jefe?⁴² La representación no es ni la abdicación del juicio

⁴⁰ Cf. Wiggings, "Deliberation and Practical Reason", 232-34.

⁴¹ Pitkin, *The Concept of Representation*, 111.

⁴² Mansbridge denomina a la relación de similitud empática entre ciudadanos y representantes, "representación giroscópica". "En este modelo de representación", escribe, "los votantes seleccionan a los representantes de los cuales se espera que actuarán de formas que el votante aprobará, sin incentivos externos", tales como aquellas que implica la *accountability* tradicional (ya sea prospectiva o anticipatoria). "Su [de los representantes] *accountability* es sólo frente a sus propias creencias y principios" ("Rethinking Representation", 520). Mansbridge describe a la identificación ideológica como un tipo de unidad comunitaria, más importante en el momento de formación de candidaturas y agendas que en el momento de control de la *accountability* electoral, porque la fidelidad de los votantes a ideales y valores puede nublar la objetividad de su juicio. Aunque evoca la ideología de la totalidad propia de los partidos de masas, la "representación giroscópica" de Mansbridge es un buen punto de partida para repensar el rol creativo de las ideas en el proceso de representación.

personal del individuo ni la unificación simbiótica de las emociones en la persona del representante.

Bajo esta premisa, es correcto decir que el representante se halla enteramente constituido por y a través de su relación política con su electorado; su pertenencia al electorado es una construcción idealizada y artificial. La representación política es más que un acto de autorización, aunque depende de tal acto. Su complejidad coloca en primer plano una cuestión que los teóricos contemporáneos de la democracia dudan en afrontar: el realineamiento de la teoría deliberativa de la democracia con la característica ideológico-retórica del lenguaje de la política en el proceso constitutivo de la representación.

Ideología y facultad representativa de la imaginación

Aunque es oportuno y apremiante, el estudio de la ideología no está entre los objetivos de este trabajo. Es suficiente con decir que, en sus comienzos en el siglo diecinueve, cuando hizo su aparición *junto con* el proceso de democratización, la ideología ha sido vista como una perversión de la razón (teorías psicoanalíticas), como un medio de manipulación y dominación (teorías leninistas) o una representación transpuesta del orden social (teorías marxistas). La ideología ha sido juzgada, desde el punto de vista del ideal de la razón, como objetiva y cognitiva, de acuerdo con un modelo de conocimiento científico que emulaba al de las ciencias naturales. Aunque emancipados de la mitología positivista, los teóricos contemporáneos de la democracia deliberativa renuevan la antigua estigmatización de la ideología cuando identifican a la deliberación con la “autenticidad” versus la ideología, donde la primera es comunicación racional que “anima la reflexión sobre las preferencias sin coerción”, la segunda es “dominación vía el ejercicio del poder, manipulación, adoctrinamiento, propaganda, engaño, mera expresión del interés privado, amenaza e imposición de conformidad ideológica”.⁴³

La teoría democrática del discurso es tan hostil frente a la ideología como hacia su clásico antepasado, la retórica. Quienes participan en la práctica deliberativa, escribe Jürgen Habermas, deben considerarse los unos a los otros como “sujetos competentes” y “moral y políticamente iguales” para que la deliberación sea una expresión de la libertad, inclusión y no coerción.⁴⁴ Pero la retórica y la ideología matan estos dos principios en tanto que nos enseñan a usar el discurso en aras de la victo-

⁴³ Dryzek, *Deliberative Democracy and Beyond*, 8. Para una inspiradora crítica sobre viejas y nuevas formas de racionalismo y positivismo, cf. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*.

⁴⁴ Habermas, “Reconciliation”, 109-15.

ria, no necesariamente una victoria buena ni un consentimiento razonado. En el pensamiento de Habermas, los procedimientos democráticos, aunque al igual que la retórica están diseñados para no lograr la “imparcialidad del juicio”, sí lo están para garantizar la “libertad de la influencia o la autonomía en la formación de la voluntad” y de “prevenir a algunos de señalar o prescribir en otros lo que es bueno para ellos”, dos objetivos que no se corresponden con la retórica.⁴⁵ Esto significa que, precisamente a causa de la inevitable parcialidad de juicio que atañe a la deliberación política, la retórica y su equivalente moderno la ideología, tienen un impacto negativo en la deliberación democrática, ya que estructuralmente atentan contra la libertad de la influencia y la autonomía en la formación de la voluntad.

Los teóricos contemporáneos de la democracia deliberativa parecen preferir estar del lado de Platón (y Rousseau) que de Aristóteles. Aunque la ideología no es idéntica al engaño y a la propaganda manipuladora, puede convertirse en ello. Más aún, la búsqueda de la ideología germina de la misma naturaleza de la sociedad democrática—del hecho de que nuestros sentimientos hacia los fenómenos sobre los cuales emitimos nuestros juicios como ciudadanos democráticos no pueden estar basados en datos cognitivos e información en bruto, y resueltos en veredictos incuestionables. La práctica ordinaria de razonamiento ideológico se inscribe en la norma democrática, de acuerdo a la cual las decisiones no son ni pueden ser actos de preferencia personal, sino opiniones públicamente discutidas y formadas, justificadas y algunas veces “demostradas”⁴⁶.

Siguiendo a Quentin Skinner, empleo aquí la palabra “ideología” para designar el uso de creencias y valores para legitimar el comportamiento y la función activa de las ideas políticas en la interpretación de eventos sociales e intereses, y para potenciar perspectivas sociales.⁴⁷ La soberanía popular juega este tipo de rol ideológico, en tanto que constituye el criterio básico en relación al cual los ciudadanos de-

⁴⁵ Habermas, *Moral Consciousness*, 71.

⁴⁶ La concepción weberiana de *wert-rationalität* como racionalidad basada en la consideración de valores, o una apelación a lo que Pareto llamaría *derivaciones*, es un punto de referencia esencial para cualquier trabajo de reinterpretación de la ideología en la política deliberativa, una interesante correlación entre la política parlamentaria y la dimensión retórica de la política, que puede encontrarse en Palonen, “Max Weber”, 135-42.

⁴⁷ Skinner, “Retrospect”, 15-87. La teoría de las *derivaciones* de Pareto todavía constituye una útil guía para el estudio de las ideologías como teorías, gracias a las cuales los actores sociales fundamentan sus juicios y elecciones. También suscribo a la crítica hecha por Friedrich al abordaje psicologizante de la ideología que hace Karl Mannheim, muy condicionado por la preocupación de exorcizar al marxismo. “En la perspectiva política, no es de principal importancia si la ideología es fuente de tergiversaciones o no... Las ideologías son sistemas de ideas que se relacionan con la acción... Es confuso y fracasa en brindar una oportunidad de análisis político llamar a cualquier sistema de ideas una ideología” en el sentido de Marx (y Mannheim) (Friedrich, *Man and His Government*, 88-89).

mocráticos juzgan a sus representantes y a sus políticas, critican las asimetrías de poder existentes en la sociedad, y finalmente le dan forma a su lenguaje político, asocian y elevan sus reivindicaciones. La función *ideológica* del juicio es el paradigma en relación al cual la idea de soberanía adquiere significancia política en la política representativa, y supera a las críticas de la ontología de la voluntad y la presencia, y el abordaje formalista que éstas últimas implican.

Es Kant, no Marx, quien provee la clave para reevaluar el rol de las ideas y de las creencias en la democracia representativa y para reconceptualizar la soberanía. El esquematismo trascendental de Kant enmienda al realismo rousseauiano de la voluntad. El esquematismo trascendental produce el razonamiento *como si*, el cual es una forma de juicio que opera en cuestiones cuya dimensión ideal es la única forma de determinación o realidad —cuestiones que son artificiales y humanamente maleables, autónomas del mundo de la naturaleza e inasibles a través del razonamiento analítico y de la epistemología científica, aún así, no arbitrarias o puramente subjetivas. Kant apodó al poder de hacer inferencias *como si* “imaginación” y la describió como una facultad espontánea y creativa que “hace posible la aplicación” de lo intelectual a lo sensible. “El concepto es siempre en sí mismo sólo un producto de la imaginación”, como una “tercera cosa” o una “representación mediadora” que conecta la categoría con la apariencia.⁴⁸ La imaginación es la facultad de la percepción sin la presencia del objeto o cuando éste no está presente empíricamente (espacial y temporalmente) sino que se halla presente sólo en y para la mente (a través de la memoria o de la tradición, por ejemplo, o a través de retazos de imágenes). Esta habilidad especial indujo a Kant a distinguir a la imaginación de cualquier otra forma de combinación intelectual o asociación de ideas: “la síntesis figurativa ... debe llamarse, a diferencia de la mera comunicación intelectual, la *síntesis trascendental de la imaginación*. La imaginación es la facultad de representar en la intuición un objeto aún sin que esté presente”⁴⁹.

Kant da cuenta de dos formas de la imaginación: productiva y reproductiva, a las cuales les corresponden dos formas de juicio, reflexivo y determinante. El juicio determinante es el uso creativo de conceptos en aras del conocimiento. “El concepto de triángulo no puede existir en ningún lugar, sólo en el pensamiento”, pero

⁴⁸ Kant, *Critique of Pure Reason*, 272-73 (A138/B177; B179/A140). La aplicación del juicio estético de Kant al juicio político, tal como ha hecho Arendt (*Lectures on Kant's Political Philosophy*, 7-27), quien lo pensó como una alternativa a las ideas modernistas de la política de la voluntad y la política de la acción instrumental (los legados de Rousseau y Hobbes). La relevancia de la teoría del juicio político como algo distinto al juicio lógico/científico en la revisión de la visión decisionista de la política (sea bajo la forma de la voluntad o de la acción estratégica) ha sido elegantemente explicada por Steinberger, *The Concept of Political Judgment*.
⁴⁹ Véase, respectivamente, Kant, *Anthropology*, 56 y *Critique of Pure Reason*, 256 (B151).

es lo que le da forma a mi experiencia y permite que mi imagen (la del triángulo) pueda ser vista *in concreto*. Por el contrario, el juicio reflexivo es el uso creativo de los conceptos en aras del entendimiento “algo que nunca puede ser presentado como una imagen, sino que es más bien la pura síntesis . . . lo que concierne a la determinación del sentido interno en general”. El tiempo, la dimensión del sentido interno, es la única dimensión que le corresponde. La narrativa, la teleología y el mundo ideal de los principios son los patrones ordenadores que produce la correspondencia de nuestra experiencia con nuestros sentimientos y opiniones (tales como el placer y el displacer). En el juicio reflexivo, los principios generales y las normas ideales bajo cuales subsumimos lo particular no se derivan de la experiencia ni están dados, sino producidos.⁵⁰ Sugiero que usemos este concepto de juicio para comprender la “representatividad” o la “correspondencia reflexiva” existente entre representantes y representados y, además, el vínculo inevitable entre el proceso de representación de una realidad arquetípica (la voluntad del pueblo) que, aunque sea ficticia, debe ser asumida. De forma contraria a la representación reproductiva, en la representación productiva (y en la representación política como parte de este género), “la ‘conformidad’ no es simple correspondencia regular entre el efecto (el objeto) y su causa (la representación), sino también, de un grado u otro, la semejanza del objeto con la representación que es su arquetipo”⁵¹. Como veremos en la siguiente parte de este capítulo, la mediación entre lo particular y lo general es lo que constituye la representación política.

Kant insiste en que “el poder reflexivo del juicio” consiste en combinar lo particular y lo universal (con la esquematización como un medio que hace que esta conexión sea posible) y así es como éste difiere del “poder determinante del juicio” en donde lo universal es algo dado, a partir del cual la mente desciende a lo particular y le da una determinación conceptual. El juicio reflexivo, por otra parte, se halla “bajo la obligación de ascender desde lo particular en naturaleza hacia lo universal”. Más que una descripción, tiene que ver con la *creación de significado* que le brinda a un objeto las características de, por ejemplo, lo bello o lo justo, que no podría tener si fuera pensado desde la perspectiva de la determinación conceptual. El juicio reflexivo nos hace ver las cosas desde una perspectiva singular que es la creación de la mente (una mente situada, no una entidad abstracta), nuestro “modo repre-

⁵⁰ Kant, *Critique of Pure Reason*, 274 (A142), 256-57 (B151-B152), 273-76 (A141-B187). “Del mismo modo, si aquello que llamamos ‘representación’ fuese *activo* con respecto al *objeto*, esto es, si el objeto en sí mismo fuese creado por la representación . . . la conformidad de aquellas representaciones con respecto a sus objetos podría ser entendida” (de una carta de Kant citada en Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 19).

⁵¹ Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 19.

sentativo” de ver, pero no desde una perspectiva solitaria. Esto explica el carácter argumentativo y comunicativo del juicio y sus potencialidades retóricas.⁵²

Ciertamente, si bien es posible “discutir sobre el gusto” es imposible “disputar” sobre éste, porque no hay una determinación conceptual incuestionable disponible en el dominio de los ideales generales. Lo máximo que podemos hacer es tener fe de que “debería haber una esperanza de alcanzar un acuerdo mutuo” y trabajar para que éste sea posible. Aunque no se basa en datos, la imaginación puede enriquecer nuestro entendimiento por medio de la activación de nuevas relaciones inferenciales entre ideas y conceptos, y sugerir nuevas interpretaciones sobre los datos existentes. De hecho, el juicio está, según Kant, inherentemente conducido por un *conatus* o fuerza que presiona a la mente a “pensar y pensar” en el esfuerzo de acercar a las dos realidades (la de los como-sentidos y la de los objetos de sentido) tan cerca como sea posible, o de hacer que los ideales sean efectivos, se conviertan en realidad, y que lo real sea lo menos opuesto posible a lo ideal.⁵³ La imaginación es esta fuerza: el discurso y la creatividad humana en los dominios del arte y de la política son sus productos. (Sería muy útil en este punto recordar el capítulo previo, en el cual mencioné la distinción/similitud aristoteliana entre poética y retórica versus la exclusión de ambas de la política que hace Rousseau). La naturaleza de la representatividad como adhesión reflexiva (del representante a los representados) no puede ser comprendida sin contemplar el rol de la imaginación porque, como hemos visto, la representatividad no concierne a una presencia existencial o fáctica que debe ser replicada o imitada, sino que a una presencia a través de las ideas y de la comunicación que los actores políticos (representantes y representados) crean.

Más aún, la imaginación es una herramienta esencial en la deliberación y en el discurso precisamente porque funciona como mediadora entre los sentidos y el intelecto, y entre lo particular y lo general; hace que la mente vea las cosas como si fuesen reales y que las relacione. Crea realidades idealizadas (imágenes) que afectan al mundo de las emociones y del intelecto (nuestras y de los demás); interroga a los ideales y es la fuerza que nos permite empatizar con los demás, cambiar nuestras opiniones previas y adoptar nuevas. Además, el razonamiento hipotético tiene el poder y capacidad de animar a la voluntad; lo hace guiando a nuestra razón hacia la concepción de estrategias para atraer el consentimiento: “debería haber esperan-

⁵² Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 67 (Intro, IV), 257-60 (§§69-71). Un “artista de la política, tanto como un artista de la estética, puede guiar y gobernar al mundo (*mundis vult decipi*) por medio de una imaginación, si sabe cómo suplantar la realidad, por ejemplo, la de la libertad del pueblo (como la del Parlamento inglés), o la del rango y la igualdad (como en la Convención francesa), que consiste en meras formalidades” (Kant, *Anthropology*, 72-73).

⁵³ Cf. Longuenesse, *Kant and the Capacity to Judge*, 207. Véase también la perspicaz lectura propuesta por Cavell, *Must We Mean What We Say?*

zas de alcanzar un acuerdo mutuo, por consiguiente uno debería poder contar con bases para la generación de juicios, que no tengan meramente una validez privada y por ello, no sean meramente subjetivos, lo cual es completamente opuesto al principio fundamental: cada uno tiene su propio gusto”⁵⁴. La imaginación es la facultad que hace que nuestros juicios evaluativos puedan demandar tener una validez general, *sensus communis* tal como vimos, y luchar por ello.

Este era el tipo de razonamiento que le permitió a Kant revisar la voluntad general de Rousseau describiéndola como una idea ficticia (*als ob*) o una guía para el juicio y parámetro de comportamiento político; más generalmente, reinterpretar la idea del contrato social en sí mismo como “una idea de la razón”. “Pero el espíritu del contrato original (*anima pacti originarii*) incluye una obligación por parte de la autoridad constituida de hacer que la *forma de gobierno* sea conforme a la Idea del contrato original”⁵⁵. El contrato social de Kant es un experimento hipotético del pensamiento que el legislador puede llevar a cabo y, de hecho, debe llevar a cabo para testear cuán “correcta” es una propuesta de ley. El contrato social no es un comienzo ideal, sino un criterio general de evaluación crítica (y acción) que se halla siempre disponible; un proceso de razonamiento en el cual se involucran los ciudadanos comunes y los legisladores. Requiere que examinen si es razonable esperar que el pueblo se ponga de acuerdo, como si la ley “pudiese haber sido producida por la voluntad unificada de toda la nación”. (Éste es, también, el origen de la distinción que hace John Rawls entre “la idea de la razón pública” -el acuerdo moral y normativo básico que permite a la democracia constitucional - y “el ideal de la razón pública” -como punto de referencia del juicio que debe guiar a todos los actores públicos, desde los ciudadanos hasta los representantes).⁵⁶

Que la teoría del contrato social de Kant no sea acerca del simple consentimiento no significa que sea una formulación racionalista libre de implicaciones prácticas. Lo que se suma al contrato no es la razón práctica bajo la forma de la voluntad moral, sino los intereses del pueblo tal como éstos existen en el tiempo y en

⁵⁴ Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 214 (§56); Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, 153-38.

⁵⁵ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 148 (§52). “Las ideas, en su significación más general, son representaciones que se refieren, según un cierto principio (subjetivo y objetivo) a un objeto, empero, no pueden nunca llegar a ser un conocimiento de tal objeto” (Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 217 [5:342]). Este es un punto crucial ya que el fundamento “ideológico” de nuestro juicio puede llevarnos a pensar, de modo extremo, que todo es relativo y se halla profundamente marcado por la falta de razón y el irresoluble emotivismo, entonces, todo lo que resulte de la subjetividad sería, de cualquier forma, arbitrario. Sin embargo, Kant sugiere que es deseable y, por cierto, moralmente necesario que nosotros escojamos el camino de la clarificación y de la formación de consenso más que el de la resignación realista y la indiferencia subjetiva frente a la naturaleza dicotómica de nuestra generalización (Steinberger, *The Concept of Political Judgment*, 155-57).

⁵⁶ Kant, “On the Common Saying”, 79; Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, 577 (énfasis añadido).

el espacio. “Objetivo” y “desvinculado”, términos que Pitkin utilizó para denotar el tipo de “interés” que constituye a la representación política, pueden ser aplicados a la ficticia idea kantiana de soberanía o contrato.⁵⁷ Los intereses del pueblo son objetivos en el sentido de que existen aún si los sujetos no son conscientes de ellos o no los desean expresamente; éstos están desvinculados porque se hallan relativamente separados de la voluntad y los deseos específicos e idiosincráticos de los individuos particulares. La legislación puede ser una expresión válida de los intereses objetivos del pueblo aunque el pueblo esté “actualmente en tal posición o actitud mental que probablemente rechace consentirlos si se les consultara”⁵⁸. Sin duda, la desconfianza del pueblo y la confidencia en la sabiduría del legislador motivan la preferencia de Kant por el acuerdo a través de la representación en vez del consentimiento efectivo. Sin embargo, debemos retener la intuición kantiana sobre el representante y el rol normativo del razonamiento *como si* que implica.

La ficción del *como si*

El razonamiento *como si* opera en el pensamiento práctico. Como organizador de la acción, puede prefigurar muchos escenarios diferentes, tanto utópicos (orientados hacia el futuro) así también como preservadores (orientados hacia el pasado). Es influyente de un modo *indirecto*, aún así, relevante, no es menor porque deje la puerta abierta a lo impredecible, a lo extraordinario de la “naturaleza abierta del ámbito público”⁵⁹. El razonamiento ficticio es un apoyo en pos del desarrollo de las acciones *deseables* -no simplemente acciones en sí mismas; un conjunto de inferencias que son funcionales para llevar a la práctica algunas acciones deseables. Nos provee de nuevos recursos “para pensar sobre nosotros mismos y sobre nuestra situación” y en este sentido influencia profundamente nuestro lenguaje, nuestras emociones y nuestras acciones.⁶⁰ Gracias a *ficciones paradigmáticas* como la de la asunción de la existencia de algunos ideales, valores o hechos, puede un conjunto de principios servir como guía para la acción para lograr lo que se manda o reivin-

⁵⁷ Pitkin, *The Concept of Representation*, 158.

Por consiguiente, Steinberg habla

⁵⁸ Kant, “On the Common Saying”, 79.

⁵⁹ Por consiguiente, Steinberg habla de un encuentro entre este tópico kantiano y aquellos tópicos que tienen que ver con la *fortuna* en el sentido maquiaveliano, y la dimensión retórica (y discrepante) de lo probable (*The Concept of Political Judgment*, 57 n. 100).

⁶⁰ Este mecanismo es común a todas las disciplinas y prácticas, desde la ciencia a la narrativa, desde la política hasta la economía. Elgin, *Considered Judgment*, 183-92; Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, 63-64.

dica.⁶¹ Pueden ser transformados en máximas que nuestra razón elabora para crear un patrón de comportamientos o teorías que permitan que nuestras acciones fluyan de acuerdo a principios (los principios que la razón propone). Como presunción de existencia, el razonamiento *como si* no tiene nada que ver con la categorización verdadero/falso, sino que se halla necesariamente orientado hacia el razonamiento sobre lo que se considera correcto o incorrecto. Es una inferencia teleológica que nos permite derivar máximas o instrucciones de comportamiento. Una comparación con el juicio jurídico puede ayudarnos a comprender el rol de la ficción como juicio representacional.

Cesare Beccaria (cuya teoría del juicio público jugó un importante rol en la conceptualización dieciochesca del gobierno representativo) brindó un temprano ejemplo de cómo el juicio ficticio puede ser aplicado a la razón pública, cuando argumentó en *De los delitos y las penas* que un jurado debería razonar (juzgar) como si el acusado no fuese culpable, para evitar declararlo culpable por error, o que sus prejuicios personales nublasen su juicio.⁶² La presunción de inocencia es un razonamiento *como si* (una realidad ficticia) que direcciona al juicio a prestar atención a hechos o particularidades para interpretarlos de acuerdo a una ley general o principios generales, o subsumirlos bajo éstos —en otras palabras, juzgarlos *correctamente* (aunque el adjetivo “correcto” es sólo parcialmente dependiente del juicio cognitivo o la verdad analítica); para descubrir una realidad que de otra manera permanecería inalcanzable. Verdad y justicia devienen *reales* como logros concretos obtenidos a través de la realidad *ficticia* (imaginaria). El *como si* o la presunción

⁶¹ Puede haber diferentes tipos de ficciones tales como las “abstractas” o las “esquemáticas” (o paradigmáticas) (la diferencia quedará clara en un momento cuando explicito la distinción entre juicio en la justicia y juicio en la política). La primera consiste en *ignorar* deliberadamente algunos factores empíricos (estrategia de negligencia) para crear una categoría de acciones o cosas. Un ejemplo de ello es la ficción del egoísmo hecha por Adam Smith, creada ignorando cualquier otro motivo que no fuera el interés económico y tratando a los individuos *como si* fuesen meros seres económicos. La ficción “esquemática” consiste, en vez, en dar cuenta de una realidad fantástica (entendida como no descriptiva) para validar o dar más valor a los hechos empíricos o a la realidad, tal como en el caso de la idea de soberanía o del contrato social. Las ficciones retóricas son de este tipo ya que construyen casos de manera imaginativa para producir una prueba lo suficientemente fuerte como para convencer a la audiencia de tomar una decisión y traducir el ideal a la realidad. El mejor análisis de las muchas formas de juicio *como si* asociadas con el razonamiento ficticio ha sido propuesto bajo la forma de “filosofía del *como si*” por un antiguo filósofo kantiano, Vaihinger, *Die Philosophie des als ob*.

⁶² Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, §§ 4. 30. La lógica de la presunción de la inocencia fue aplicada a las decisiones políticas por Condorcet, quien buscó resolver el problema de la arbitrariedad que implicaba la regla de la mayoría (*Essai sur l'application*, 23). Los problemas de justicia, explico, surgen cuando el pueblo debe someterse a decisiones con las cuales no acuerda; una decisión adquiere legitimidad moral en tanto sea derivada de una inferencia *como si*, esto es, desde un juicio de justicia y no desde la mera fuerza (el número de votos). La regla de la mayoría no da lugar a problemas de arbitrariedad porque, y siempre y cuando, la opinión que se someta a la regla de la mayoría haya sido deducida por quienes la apoyan como si fuese la verdad o como si su aprobación fuese unánime (Kant brindará este criterio de justicia en nombre de la universalidad).

de la existencia hace del juicio sobre hechos reales un sinónimo de la prudencia o de la sabiduría práctica. Define el uso de la razón en aras de la realización (de decisiones justas) más que del conocimiento.⁶³

La soberanía o el bien general es un *como si* de este tipo (aunque no se orienta hacia el descubrimiento de la verdad). Su entidad es ideológica porque es ficticia, no es existencial ni ontológica. Es una idea de la razón que trae consigo a otras ideas generales como la libertad y la igualdad, y las hace aplicables a hechos concretos y específicos. Su valor como guía del juicio les permite a los legisladores y a los ciudadanos actualizar la libertad y la igualdad en sus normas y reglas, o sus relaciones sociales concretas.⁶⁴

Sin esta presunción de generalidad —y la representación de nuestra sociedad empírica como *proyecto* que compartimos y en el cual estamos incluidos— las leyes no pueden hacerse ni aplicarse, ni evaluarse ni juzgarse. La soberanía popular expresa este tipo de razonamiento. Es ficticia no simplemente porque no es empírica (allí es cuando trascendemos la carga rousseauiana de la exterioridad) sino porque debe haber una realidad que “debe ser asumida” para que nuestro mundo responda a nuestras normas y las reciba, para que una gramática pueda vincular nuestros juicios y evaluaciones individuales con los de otros de un modo significativo, de forma de ser expresada y que no se consuma a sí misma en el instante en que se decide. El hecho de que los ciudadanos se representen a sí mismos como “pertenecientes a tal mundo” (como el pueblo soberano) los transforma en participantes del mismo proyecto, como si estuviesen en asamblea, aunque su localización empírica se halle en otro lugar y sus funciones públicas varíen y se diferencien.⁶⁵ La inclu-

⁶³ Kant clarificó la importante innovación que provenía de este uso de la razón práctica en la política en su análisis crítico de los epicúreos y los estoicos. Su falacia, si es que vamos a usar esta palabra impropia, consistía en identificar a la conciencia con la determinación de actuar; los epicúreos creyendo que “ser consciente de la propia máxima que lleva a la felicidad es virtud” y los estoicos creyendo que “ser consciente de la propia virtud es felicidad” (*Critique of Practical Reason*, 93). Ambos proponían un pasaje directo desde los conceptos hacia la acción sin darse cuenta de que el conocimiento y la virtud son heterogéneos y de que no puede haber un pasaje directo de uno a otro. El rol del juicio —y del juicio ficticio en particular— consiste en mediar entre el conocimiento de lo que es correcto o justo y la aspiración a actuar en consecuencia.

⁶⁴ De esta manera, el uso de las ficciones como ayuda de la acción no es igual a la imposición del mundo ficticio sobre el real: “Así, puedo concebir la sociedad de los miembros de una mancomunidad fundada de acuerdo a las reglas de la justicia de forma análoga a la ley de igualdad de efecto y contraefecto de la mutua atracción y repulsión de los cuerpos, pero no puedo trasladar las determinaciones específicas de esta ley a la comunidad y atribuir las a los ciudadanos para constituir aquel sistema llamado estado” (Kant, *Critique of the Power of Judgment*, 329 [5:465]). Para un excelente examen del razonamiento ficticio de Kant, véase Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, 231-40.

⁶⁵ Podemos aplicar lo que dice Kant sobre la necesidad de representarnos a nosotros mismos “a través de la razón como pertenencia” a un mundo hecho de acuerdo con la voluntad de Dios, para hacer de nuestra vida un proyecto en tal dirección, a la soberanía. Kant, *Critique of Pure Reason*, 680 (A811/B839).

sividad en la dimensión ficticia de lo colectivo es una condición esencial de la legitimidad, más fuerte en sus implicancias emocionales que en el hecho de ser burocráticamente miembro de un país particular en el que realizamos nuestros asuntos y votamos.⁶⁶ La *Metafísica de las Costumbres* nos enseña que en la dimensión del juicio, las relaciones (tanto con respecto a otras personas como a otras cosas) adquieren un carácter no físico. La presencia existencial no confiere el derecho a la libertad política más que el derecho de propiedad. “Podría entonces decir que poseo un campo aunque se halle en un lugar diferente al cual me sitúo en este momento”. Lo que es políticamente relevante no es “estar” físicamente presente sino el modo en el que representamos nuestra presencia o nuestra condición actual en relación a la red de prácticas y normas de las cuales formamos parte. Tener las cosas bajo control requiere que pensemos sobre la “posesión” de aquellas cosas aparte de la posesión empírica. En esta abstracción, concluyó Kant, “está basada la validez de tal concepto de posesión (*possessio noumenon*), como el otorgamiento de una ley que rige para todos” más allá de la circunstancia empírica en la cual cada uno se encuentre.⁶⁷

Por lo tanto, una soberanía deliberativa (es decir, reflexivamente creada) acompaña a la reinterpretación comprensiva de la noción de “imperio de la voluntad general” o, siguiendo la fecunda sugerencia de Kant, una figuración de la soberanía no como la voz de una voluntad existencial e inmediata, sino como una guía para la “reflexión” en los “cuerpos legislativos” y (podríamos añadir) en todas las instancias en donde las opiniones sean formadas –tanto donde las leyes sean votadas como en las reuniones informales y en los foros de opinión extrainstitucionales (pero no extralegales) que se hallan permanentemente activos e influyen al gobierno y a los representantes. Como muestra el Plan Constitucional de 1793 de Condorcet, la representación enriquece el significado de la soberanía activando su doble naturaleza, tanto como *directriz constitutiva* y como un límite o *un modo de supervisar* al poder político. Reitera que la temporalidad de la democracia representativa es tridimensional, como la del juicio. Es una “conversación” entre las leyes o prácticas existentes y las condiciones reales de la vida de las personas y sus opiniones, y articula el potencial para cambios futuros y transformaciones lideradas e inspiradas por los principios fundamentales que dan forma y estructuran nuestra vida comunal.

⁶⁶ La legitimidad de la justicia penal, en el pensamiento hegeliano, descansa en la inclusión del sujeto bajo la jurisdicción del estado, una inclusión que es percibida por el criminal bajo la forma del *como si* fuese parte del jurado que lo está juzgando. El criminal debe poder considerarse a sí mismo como si estuviese sentado en el lugar del jurado; debe sentir que está siendo representado por el juicio que emite el jurado, como Balibar argumentó en *We, the People of Europe?* 188.

⁶⁷ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 75.

El género del juicio

Ya que el carácter ficticio del juicio ha sido clarificado, necesitamos distinguir ahora entre los géneros del juicio. Aunque, como hemos visto, el juicio político y el juicio en la justicia comparten el esquema de razonamiento *ex hypothesis*, es extremadamente importante delinear qué los hace diferentes —qué hace a nuestro juicio público como ciudadanos diferente del tipo de juicio que se espera que hagan los jueces.⁶⁸ Esta distinción me permitirá completar la reflexión sobre la representatividad que he delineado en el capítulo 1.

En la formulación de John Rawls, la idea de razón pública aplica a todos los temas que son fundamentales para la preservación del foro político y de las decisiones que toman los actores que operan en el mismo (jueces, funcionarios de gobierno, representantes y, finalmente, candidatos y sus managers de campaña). En una democracia constitucional, los ciudadanos esperan legítimamente que sus “representantes” (todos los funcionarios de gobierno, en este caso) actúen y decidan de acuerdo con la idea de razón pública (que es lo que los hace ciudadanos de una comunidad política dada).⁶⁹ Aunque es esencial que todos los funcionarios de gobierno sepan que deben actuar y que se les requiere que actúen de acuerdo a la idea de lo público, y no de lo privado, el juicio en la corte no es lo mismo que el juicio político o el juicio en los debates parlamentarios, campañas políticas e incluso en las mentes de los ciudadanos cuando van a votar.

El primer y más evidente grado de diferencia deriva de hecho de que el poder del juez produce veredictos con autoridad; esto hace que sea esencial que sus actos se hallen estrictamente regulados y encuadrados en la ley. El mismo Rawls admitió una diferencia en efectividad cuando especificó que, contrariamente a los funcionarios de gobierno, los ciudadanos tienen sólo un deber moral, pero no legal, de razonar imparcialmente.⁷⁰ La segunda diferencia es más interesante para mi análisis y ha sido frecuentemente descuidada en la teoría contemporánea de la democracia deliberativa y de la razón pública.⁷¹ Remite al hecho de que la naturaleza del juicio

⁶⁸ Gauchet ha sugerido un paralelo entre el “juez” (en la corte) y la “opinión” (en la sociedad) porque ambos simbolizan la “representación permanente” del soberano y en ningún caso sustituyen a los poderes ordinarios, pero le “recuerdan” que deben permanecer dentro de los parámetros del acuerdo fundacional (*La révolution des pouvoirs*, 43-46). Aunque este paralelo es pertinente porque el juicio es representable y representativo, no debería ser comprendido en un sentido que termine ocultando lo que hace diferente al juicio en política del juicio en la corte.

⁶⁹ Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, 577.

⁷⁰ “Enfatizo que no es una obligación legal, porque en este caso sería incompatible con la libertad de expresión” (Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, 577).

⁷¹ La suposición de que el juicio del juez y el de los ciudadanos son de alguna manera idénticos debe ser visto como una debilidad de la teoría de la deliberación; véase Pettit, “Deliberative Democracy”, 138-62.

político ampliamente concebida es imparcial de un modo que no es el juicio emitido por un juez -aunque este también busca referencia en normas generales e imparciales. Ningún representante se animaría a declarar públicamente que sus propuestas apoyan intereses parciales en contra de los intereses de la comunidad.⁷² La presunción de generalidad e imparcialidad es esencial para la legitimidad de las prácticas públicas y corresponde a las sociedades igualitarias.⁷³ Aún así, la presunción de imparcialidad en la deliberación política no es la misma que la presunción de imparcialidad en el juicio que se emite en un veredicto.

El poder judicial, como un verdadero tercer poder en el sentido de Locke, es imparcial porque y en tanto es *independiente* del juicio de los actores. Esto significa que, para ser consistente con la idea de la razón pública y representar a la generalidad de la ley, *no* debe ser políticamente representativo. Se supone que el juicio formulado por el juez debe representar *no* a las ideas o pasiones políticas del soberano (soberanía informal) sino sólo a la voz autorizada del soberano (soberanía formal). El juez depende de la voluntad del soberano (la ley) pero no debe depender de la opinión del soberano. No puede ser representante del soberano (de la opinión de éste) porque no tiene por sí mismo el poder de hacer la ley y, por ende, oponerse a la ley—donde es evidente que la *opinión* se relaciona directamente con la soberanía o con la esfera de la deliberación política.⁷⁴

La relación del juez con la política es y debe ser indirecta. El juez debe depender solamente de la ley que ha sido aprobada por la voluntad del soberano; el juez no depende del juicio del soberano cuando este juicio todavía no ha sido emitido en forma de ley—esto es, cuando todavía se halla en la arena política. El juez debe depender solamente del *producto* de la voluntad, por así decirlo, no de la voluntad en su momento de activación (cuando es política pero aún no está institucionalizada en una norma de razón política. Para darle una localización temporal, uno podría

⁷² Para un análisis extremadamente útil de las formas de juicio (o del razonamiento retórico) véase Perelman, *Justice, Law and Argument*, 59-66; sobre la hipocresía y la publicidad, véase Elster, "Deliberation and Constitution Making", 104.

⁷³ "La gramática de las sociedades igualitarias parece acentuar y predicar las evaluaciones hechas por los sujetos, mientras que el lenguaje de las sociedades jerárquicas sería evocativo, su gramática y sintaxis tendrían cualidades mágicas... En una sociedad igualitaria el lenguaje pertenece a todos y evoluciona libremente; en una sociedad jerárquica, se congela. Sus expresiones y fórmulas se convierten en rituales y son escuchadas en un espíritu de comunión y sumisión total" (Perelman y Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric*, 164).

⁷⁴ Este era, según la correcta opinión de Tocqueville, la fuente principal de las diferencias entre los sistemas americano y europeo, y el hecho de que el primero le da los jueces un "inmenso poder político" y el último no (*Democracy in America*, 100-101). Su guía era Montesquieu, quien basó su apelación sobre la limitación de poder por medio del poder (de ahí la necesidad de un *tercer* poder) bajo la suposición de que el juez depende de y obedece sólo a la ley, pero no depende de la misma fuente de la ley que los legisladores: "Para que uno no pueda abusar del poder, el poder debe controlar al poder por medio de la disposición de las cosas" (*The Spirit of Laws*, bk. 11, cap. 4).

decir que el juicio del juez se basa en el pasado más que en una voluntad prospectiva. Entonces usa el esquema del *como si* para evaluar una interpretación verídica sobre algo que ya ha sucedido, como Beccaria escribió. Esto es el motivo por el cual el razonamiento del juez debería estar libre de deseos, proyectos y promesas, que son los componentes esenciales del juicio en su sentido político (ideológico y ficticio), y sin la cual la cuestión de la representatividad sería insignificante. Esto significa que el jurado en la corte no está involucrado en el caso bajo consideración del mismo modo en que los representantes están involucrados cuando se hallan en la asamblea o cuando los ciudadanos se hallan prestos a votar. Los jueces en la corte realizan juicios *retrospectivos* (veredictos), mientras que en la asamblea se realizan juicios *prospectivos* (leyes). Finalmente, se espera que la sentencia del juez sea definitiva, y que el proceso judicial se lleve a cabo con la perspectiva de finalización del juicio. Esto explica la diferencia entre el discurso forense y el discurso deliberativo; el primero se focaliza en “lo particular” y busca la verdad (revelando lo que ya se halla allí o lo que sucedió), mientras que el último, que se focaliza en “lo probable y lo general”, se orienta hacia el futuro y resulta en decisiones que siempre pueden ser revisadas y criticadas.⁷⁵

Una articulación de la noción de responsabilidad es la llave para poder comparar el juicio en la justicia con el juicio en la política. Empíricamente, hay dos formas concurrentes de responsabilidad, siempre que miremos a las funciones públicas en relación a su fuente de autorización —la cual puede ser democrática (elecciones) o jerárquica (designado desde órganos superiores de poder político). La diferencia entre estas dos formas de autorización se hace explícita cuando consideramos la diferencia entre la responsabilidad de un juez en los Estados Unidos y en Europa, respectivamente. En el primer caso, el juez tiene responsabilidad política en tanto es elegido en una competencia electoral del mismo modo que un representante político, y por lo tanto *refleja directamente la opinión* del soberano. En el segundo caso, el juez tiene responsabilidad jurídica (civil y criminal) y debe rendir cuentas sólo frente a la ley, pero debe abstenerse absolutamente de diferir con las opiniones del soberano. El primero supone la dependencia, el segundo supone la independencia.⁷⁶

Esto significa que la representación política designa una relación que *no* es de independencia aún si la función que implica demanda que el juicio del actor sea au-

⁷⁵ Esto sugiere la distinción que hace Aristóteles entre retórica forense y retórica deliberativa: “el miembro de la asamblea general es un juez de las cosas que vendrán; el *dikast*, de las cosas del pasado” (*The Art of Rhetoric*, 33-35). Sobre la comparación entre juicio forense y juicio político, véase Ferrajoli, *Diritto e Ragione*, 88-93.

⁷⁶ Cf. Friedrich, *Man and His Government*, 310-14; Kelsen, *Introduction to the Problems of Legal Theory*, 55-75 (§§ 27-31)

tónomo de las instrucciones dadas por los electores.⁷⁷ Volviendo al caso de Estados Unidos, es interesante ver que a pesar de la norma general de elegibilidad popular, se ha convertido en una costumbre en muchos estados tratar de evitar las elecciones partidarias para el poder judicial, de modo que se reduzca a un mínimo la representatividad (o la dependencia política) de los jueces, esto es, la *influencia* de los electores sobre la administración de justicia. Reducir las elecciones partidarias para el poder judicial significa aumentar su independencia de la opinión del soberano y hacerlo dependiente sólo de la ley. Por defecto, la implicancia de esta costumbre es que la representación electoral es exclusivamente política a su modo, *porque* está caracterizada por la *no independencia de la opinión* de los electores -aunque esta dependencia no está sancionada por la ley (la voluntad del soberano) sino que es, para usar un término de Kelsen, sólo voluntaria. Esto equivale a decir que la representación (y la legislación) es de hecho un asunto de la opinión y del juicio -ya que sólo a través de la opinión y del juicio puede establecerse la relación entre el representante y los electores.⁷⁸

Puedo retornar ahora a la cuestión sobre la naturaleza de juicio para realizar dos observaciones finales. Primero que nada, la apelación al juicio *como si* en la representación política no se considera como una apelación al mismo tipo de imparcialidad que se requiere producir en el juicio en la corte. De este modo, implica una apelación a algún criterio general común de evaluación y juicio (la constitución y declaración de derechos, o, en palabras de Rawls, “el *ideal* de razón pública”) en relación al cual los electores y elegidos *deberían* emitir sólo juicios políticos –además, sólo puede darse la comunicación, discusión o intercambio de opiniones. Diferente sería un escenario dominado por una actividad solipsista (más cerca de la dirección decisionista que el juicio toma en el caso del juez que debe generar su veredicto en total aislamiento). En el juicio político, la imparcialidad es ética, no jurídica; prescriptiva, no formal. Es un tipo de imparcialidad que no excluye (sino que de hecho implica) un uso ideológico o desiderativo del juicio, parafraseando a Kant. Discutiré esta cuestión en la siguiente sección.

⁷⁷ Acuerdo con el argumento de Thompson de que la extensión de los principios de razón pública a los representantes que hace Rawls es “inapropiado”, porque si se aplicara consistentemente eliminaría a la representación, que llama a prestar atención al propio electorado (Thompson, *Political Ethics*, 113).

⁷⁸ Sobre los dos modelos de justicia -americano y continental- vease Kelsen, *General Theory of Law and State*, 270-82. Como con la representación política, ningún resultado de la representación jurídica se halla “más allá de debate”; esto no significa que la representación jurídica sea un asunto de agencia política sujeta a la voluntad de la mayoría (Bysbee, *Mistaken Identity*, 41-48). Sobre el juicio político en la legislatura y, en general, el criterio de autonomía y generalidad en la representación, vease Thompson, *Political Ethics*, 105-15.

Una observación final que me gustaría hacer aquí se refiere al tipo de dependencia que la representación o la representatividad implica. La representatividad es, como argumenté en el primer capítulo, aquella forma única de *dependencia política* que hace a la representación democrática. Es única porque combina el mandato político popular con la toma de decisiones autónoma por parte de los representantes –una mixtura oximorónica de las perspectivas leales y jurídicas. Este es el locus de la naturaleza democrática de la representación, un aspecto que los teóricos del gobierno representativo ignoran cuando se focalizan y enfatizan en el carácter aristocrático de la elección. Es más, el hecho de que la representación excluya el mandato imperativo no significa que excluya a las formas de dependencia no jurídicas, políticas. Sieyes captó esta peculiaridad cuando distinguió entre la influencia de los ciudadanos sobre los representantes como “personas” y su influencia sobre el proceso de “legislación”.⁷⁹ La primera no es sancionada por ley y de hecho, debe ser prohibida (libre mandato). Pero la segunda puede y de hecho ocurre, aunque sea de manera indirecta o a través de canales informales. Sieyes utilizó esta idea para fortalecer su argumento en contra de la “apelación al pueblo” bajo la forma de veto o referéndum, para debilitar y eliminar de hecho todas las formas de política directa por parte del pueblo. Aún así, a pesar de su estrategia, la distinción que forjó entre influencia sobre la persona del representante (influencia directa) e influencia sobre el proceso político (influencia indirecta sobre las ideas) constituye un reconocimiento crucial de que en un sistema representativo la confianza tendría que ajustarse al mandato político –en otras palabras, que la representación implica la representatividad.

Dependencia política

La idea del juicio del representante como un juicio dependiente me lleva hacia el último paso en la revisión de la doctrina voluntarista de la soberanía que interroga la extensión del paradigma del contrato a la representación. Como he argumentado al comienzo de este libro, el modelo del contrato oscurece el entendimiento de la representación como un proceso político, porque ofusca la relación circular entre el representado y el representante, y entre los ciudadanos y las instituciones.

Haciendo un razonamiento desde la perspectiva del paradigma privado de la representación, Rousseau afirmaba correctamente que la libertad política interpreta la relación ciudadano/estado como un contrato de alienación o transmisión

⁷⁹Carre de Malberg, *Contribution*, 2:219 (nota de página 16). La referencia es al discurso de Sieyes sobre el veto real en *Écrits politiques*, 235.

ilegitima. Si el gobierno representativo fuese un sistema en el cual la voluntad de la asamblea representativa fuese la voluntad del pueblo en un sentido jurídico, las referencias de Rousseau a los británicos como ficticiamente libres y de facto esclavos serían justificables. Como argumentaría sarcásticamente Kelsen muchas décadas después, la mitología de la soberanía parlamentaria inaugurada por las revoluciones inglesa y francesa es una solistería que no le ha hecho ningún favor a la democracia representativa, ya que justifica indirectamente las opiniones de sus críticos al respecto de su naturaleza aristocrática, sean éstos los seguidores de Rousseau o los realistas elitistas. En ausencia del mandato imperativo, la idea de que la representación es una transferencia de poder soberano desde el pueblo hacia la asamblea es trivial y errada.⁸⁰ Sin embargo, tanto la idea de Rousseau como el sarcasmo de Kelsen equivalen a una caricatura más que a una descripción de la democracia representativa, que no es ni puede ser interpretada en los términos jurídicos de un contrato—ya sea como un acto de transferencia o bien como su opuesto, delegación con instrucciones.⁸¹

Rousseau estaba en lo cierto cuando enfatizó la diferencia entre intereses políticos e intereses privados (la voluntad general versus la voluntad de todos). Tanto la representación política como la representación contractual o jurídica son formas de representación de intereses, pero la naturaleza de los intereses es diferente. En el último caso, los intereses son parciales; en el primero, son generales en el sentido de que le corresponden al cuerpo de los ciudadanos como un todo y a cada uno como sujeto general. Sin embargo, Rousseau cometió un “error fatal” cuando identificó a la soberanía del estado con la de sus miembros individuales porque evitó abordar el hecho de que la soberanía depende del poder coercitivo ya que se expresa a sí misma bajo la forma de un mandato o una ley, no un acuerdo.⁸² Lo importante es que la diferencia entre representación política y representación privada se refleja en la diferencia entre ley y contrato. El contrato presupone una relación horizontal (consentida, no forzada) mientras que la ley presupone una relación vertical (consentimiento y fuerza). Los representantes (como los ciudadanos en una democracia directa) tienen el poder de tomar decisiones que son colectivas en el sentido de que se aplican a todos los miembros del cuerpo político. Por lo tanto, a menos que todas las decisiones sean siempre unánimes, el gobierno directo afronta el mismo problema que el gobierno representativo.⁸³

⁸⁰ Kelsen, *General Theory of Law and State*, 290-91.

⁸¹ Bobbio, *Teoria generale della politica*, 420-21.

⁸² Carré de Malberg, *Contribution*, 2:166.

⁸³ A menos que, como vimos más arriba, el “deber” sea plegado al “ser” o la soberanía de la ley sea la misma cosa que la soberanía de la ley positiva.

Como hemos visto, esto explica el hecho de que el desarrollo del gobierno representativo haya sido paralelo al de la disolución de la sociedad corporativa. Incluso Tocqueville, quien en *Democracy in America* elogió la función liberal y cívica de los cuerpos intermediarios, en 1848, como miembro de la Asamblea Nacional Francesa, criticó la representación de intereses en su país y la culpó por la disolución del estado y de la revolución incipiente. Como Rousseau, Tocqueville privilegió el interés general (“un sentimiento desinteresado de espíritu público, debido a las opiniones y pasiones políticas de naturaleza pública”) por sobre los intereses parciales (votar por “motivos de amistad personal” y por “razones de interés privado y personal”) y por ende, respaldó a la representación política por sobre la representación de intereses.⁸⁴ Como señaló Kelsen en su discusión sobre la representación corporativa, la representación de intereses contradice a la democracia en tanto que no permite la *igual consideración* de todos los intereses (y votos) y por ende atenta contra la premisa principal de la regla de la mayoría. Para que la mayoría no atente contra la autonomía política, todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley (igual consideración de intereses) y tener el mismo derecho a determinar las políticas de la mancomunidad y ser escuchados, no igualdad de opinión (unanimidad) o igualdad legislativa (participación directa).⁸⁵

En conclusión, como la representación funciona políticamente (para hacer leyes) en un escenario colectivo (no en la mente del soberano), y como las leyes no pueden ser tratadas como acuerdos contractuales—ya que imponen su autoridad sobre todos indiscriminadamente, no sólo sobre aquellos que acuerdan o sobre aquellos cuyas ideas son representadas en la mayoría—debemos abandonar la lógica del contrato que implica la soberanía definida por la voluntad. Sin embargo, el hecho de que la representación no pueda ser regulada y controlada como un “contrato” de delegación no significa que los ciudadanos puedan controlar a sus representantes sólo a través de las elecciones. Rousseau está en lo cierto al afirmar que la representación no puede ser un contrato. En el caso de que la representación política *iese* existir únicamente bajo la forma jurídica de un mandato no limitado por la ley, alguna otra forma de “mandato” sería necesaria para controlar a los representantes. Este es el motivo por el cual es incorrecto postular un dualismo radical entre el mandato imperativo y el libre mandato si es que se pretende que el último sea tanto político como legal. Como expliqué más arriba, el hecho de que los representantes jueguen un rol activo (legislativo) implica que no son independientes de los electores; implica el “mandato” político.

⁸⁴ Tocqueville, “Speech Pronounced”, 750-51. Estoy haciendo una elaboración desde Bobbio, *Teoria generale della politica*, 420-21.

⁸⁵ Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, cap. 5.

Para clarificar este punto necesito mostrar cómo la representación política es peculiar y por qué no puede ser entendida como un acto de mera autorización o como un contrato.⁸⁶ Hay al menos tres razones para ello:

1. Debido a que los representantes hacen las leyes que todos los ciudadanos deben obedecer, no sólo aquellos que los eligieron, el mandato político significa que los representantes representan a la nación en su totalidad, no sólo al electorado que los eligió. Esto no sólo significa que su mandato no se basa en un contrato, sino que se basa en una flagrante violación del mandato contractual. También significa que el representante no puede ignorar la perspectiva de la “voluntad del pueblo” y concentrarse únicamente en la relación con su electorado; tanto lo *particular* como lo *general* constituyen a la representación democrática.⁸⁷

2. El mandato jurídico hace al representante directamente responsable y legalmente sujeto a su cliente. Pero el representante político no es ni responsable ni está legalmente sujeto a aquellos que votaron por él, ni tampoco obligado por relaciones personales. En primer lugar, la representación política y el mandato legal (imperativo) son mutuamente excluyentes ya que el mandato legal dificultaría la deliberación en la escena deliberativa. Aunque la mayoría de los académicos contemporáneos de la *accountability* electoral prefieren este argumento, es un argumento instrumental que asume una visión estrecha de la deliberación, focalizándose principalmente en el proceso de toma de decisiones al interior del cuerpo legislativo.

El argumento normativo es que el libre mandato les permite a los representantes tomar decisiones que no subvierten ni reemplazan la naturaleza general de la ley, ni transcriben directamente las voluntades particulares que representan a las normas del estado, de este modo no imponen la voluntad de algunos a todo el cuerpo de ciudadanos. Entonces, las normas democráticas de libertad e igualdad política de hecho prohíben que el mandato sea legalmente vinculante y que defina la especificidad de la representación política. La máxima de Mansbridge “La representación es, y se pretende que así sea normativamente, algo más que un sustituto defectuoso de la democracia directa” se basa en el hecho de que la representación no es un contrato sino una forma original de participación política.⁸⁸

⁸⁶ Carré de Malberg proveyó el mejor análisis de las diferencias entre delegación privada y delegación política (*Contribution*, 2:209-21).

⁸⁷ Esta visión cuestiona el dualismo entre política de la presencia/política de las ideas de Anne Phillips, que parece asumir que lo “particular” y lo “general” permanecen separados uno del otro. Sin embargo, ambos son componentes esenciales del trabajo del juicio y no son sustancialmente separables como si la “particularidad” fuese ciega a las ideas y la “generalidad” libre de hechos. Para un examen crítico de la cuestión de la presencia en la dinámica de la representación, véase Dovi, “Preferable Descriptive Representatives”.

⁸⁸ Mansbridge, “Rethinking Representation”, 515.

3. El representante jurídico tiene sólo aquellos poderes que el cliente le garantiza. Pero los electores no tienen ningún poder legal para hacer obligatorias sus instrucciones; lo que significa que el distintivo de la representación política son las promesas (con un compromiso moral por parte de los elegidos y, como mucho, su prudente cálculo en la búsqueda de la reelección o simplemente el tentador deseo de ser popular). El distintivo de la representación es *ideológico* (en el sentido mencionado anteriormente) en tanto es una *similitud* interpretativa o *artificialmente creada* entre el representante y sus electores. La semilla del carácter democrático de la representación germina de la paradoja de que, aunque un representante se supone que tiene que deliberar sobre cosas que afectan a *todos los miembros* de una comunidad política, también se supone que tiene que tener una relación cercana *sólo con una parte*.⁸⁹ Sustancialmente, una relación de *empatía ideológica y comunicación* entre el representante y sus electores es necesaria precisamente *porque* la representación política debe excluir los controles legales, y no es un contrato. “El criterio de autonomía por ende no puede ser demandado, ni aún como ideal, un legislador totalmente liberado, que actúa completamente desafectado de las presiones políticas y de las lealtades partidarias”⁹⁰. Por ende, en la política democrática, la representación no significa “actuar en el lugar de otro” sino estar en una relación política de similitud empática o comunicación con aquellos que el representante actúa en la legislatura en su nombre. La asunción de este tipo (idealizado) de empatía (que es el fundamento del aspecto de la representación que llamamos *advocacy*) se refleja en el estatuto que regula cómo los diputados votan en la asamblea representativa. Excepto en casos claramente especificados (que atañen a decretos, no a leyes) el registro del voto debe hacerse público. Los electores necesitan saber qué hacen y dicen los representantes, y cómo votan en asamblea, porque necesitan comparar el juicio de éstos con el propio.

La cuestión concerniente a la relación entre el *todo* y las *partes* merece una reflexión más. Se requiere que el representante político comparta sus ideas *sólo* con sus electores, no con toda la nación *como* cuerpo unitario. La representación en sí misma es una negación de la democracia plebiscitaria y populista porque para lograr la legitimidad moral y política necesaria para hacer leyes para todos debe articular el pluralismo sin imponer una unidad no reflexiva sobre una masa indistinta de individuos.⁹¹ La representación es un proceso de unificación, no un acto de unidad.

⁸⁹ Véase Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, cap. 2.

⁹⁰ Thompson, *Political Ethics*, 113.

⁹¹ He analizado las diferencias entre la democracia representativa y la democracia populista en “Democracy and Populism”.

Como tal, presupone una sociedad pluralista, y además un pluralismo que no sea simplemente algo dado socialmente, sino una construcción política idealizada hecha por ciudadanos libres en alianzas conflictivas o cooperativas. "Proceso político" es el término clave. El proceso de representación le pone un fin a la *soberanía* como entidad colectiva ontológica y abre un espacio para la *soberanía* como un proceso de unificación inherentemente plural. El representante es un representante de la nación *porque y en tanto* expresa a una parte de la nación cuando emite sus reivindicaciones *ante* toda la nación y *en el nombre de* los principios que apoya *como si* fuesen consistentes con la hipotética voluntad soberana. El partidismo (o la *empathía y comunicación ideológica* entre el representante y sus electores) ocurre dentro y en relación con la imaginada voluntad general. Lo opuesto sería la guerra civil. El *partidismo* político es una articulación y una concurrencia con la "idea de la razón" que constriñe y contiene a todos los intereses particulares que existen en una sociedad.

La democracia representativa es la antítesis de la democracia delegativa y de los tipos de populismo representativo de las masas o de democracia plebiscitaria que identifican al pueblo con la persona del líder. En estos dos últimos casos la ciudadanía es concebida como una colección de átomos sin asociaciones políticas intermedias, asociaciones que los ciudadanos crean por sí mismos para proteger sus intereses y que producen al mismo tiempo un sentido de comunidad o similitud y división entre ellos. Los ciudadanos tienen que observar y entender que tienen algo en común que los unifica. Ellos reflexionan y por ende crean sus intereses comunes; no los encuentran ya listos, como si fuesen objetos autónomos de la conciencia, creencias e idealizaciones lingüísticas de las personas. Las agregaciones partidarias o parciales tales como grupos políticos o partidos (representaciones ideológicas de la realidad social y política) no son opcionales o accidentales en una democracia representativa; constituyen el proceso representativo que no es ni puede ser una relación personal como la que se da entre el cliente y el abogado. La representación *política* rompe la lógica de la homogeneidad y de la identificación, aunque es un proceso de unidad, no de fragmentación. Esta es la razón por la cual la interpretación de la soberanía como juicio y voluntad general imaginada (*como si*) es crucial.

He utilizado la idea de representatividad para explicar la complejidad semántica de la institución de la representación y su naturaleza intrínsecamente política. He hecho esto porque la representación asume una perspectiva y una práctica de la soberanía popular que incluye formas de participación y acciones de unificación que *no* son identificables con al acto de ratificación unitario de la voluntad de tipo jurídico o reducibles al mismo (sea éste directo o electoral). Por ende, es adecuado decir que la democracia representativa no contempla ninguna ruptura real ni un dualismo entre "el hombre" y "el ciudadano", ambos son en realidad identidades

porosas que están en comunicación e interacción continua uno con el otro. Esta *mixtura de participación formal e informal*, de autorización y partidismo, de poder blando y poder fuerte, significa que la representación puede abrir vías para la participación y las acciones creativas ideales y prácticas, en vez de obstruir.

Como conclusión de esta comparación entre juicio político y juicio jurídico, la representación política implica una relación no independiente entre electores y elegidos, una relación que no necesita de la aplicación legal para ser fuerte y efectiva. Jeremy Bentham pensaba que la probidad y responsabilidad de los magistrados yacía en el control público y en la sustitución de la mirada del pueblo por la del soberano tradicional. J.S. Mill extendió el poder inmaterial de la opinión pública aún más y confió en la supervisión indirecta que los ciudadanos modernos ejercen sobre el trabajo de los funcionarios públicos, sea los designados electoralmente o los burócratas seleccionados en competencias nacionales.⁹² El poder del juicio es fuerte, aunque efectivo de forma indirecta.

La opinión común y la revolución

Aunque el poder y la naturaleza del juicio político y judicial son diferentes, el esquema del juicio refleja la estructura del razonamiento hipotético en ambos casos. Los jueces usan la presunción de inocencia para chequear hechos y evidencias. La presunción de ser ciudadanos de una mancomunidad nos permite a nosotros y a nuestros representantes plantear y resolver problemas y tomar decisiones. Le permite a nuestro disenso y desacuerdo jugar una función enérgica, aunque no disgregadora. Sin embargo, si cada vez que el ciudadano y el representante votaran no asumieran el criterio de una opinión unánime a modo del simbólico “*We the People*”, la voluntad general dejaría de ser la premisa de un razonamiento hipotético “como si” y se convertiría en algo a alcanzar, o la expresión de una realidad que trasciende lo que existe y es más valorable y real de lo que concretamente existe.⁹³

⁹² Bentham, *An Introduction*, caps. 3-12; Mill, *Considerations on Representative Government*.

⁹³ “Si dos bandoleros se encuentran con un viajero que va retrasado, por un camino oscuro, y éstos le proponen tomar su reloj y su billetera, sería claramente un abuso decir que en la reunión en tal solitario lugar había una opinión pública en favor de la redistribución de la propiedad” (Lowell, *Public Opinion and Popular Government*, 4-5). Es “pública” aquella opinión que es sostenida por la mayoría y que la minoría acepta, siempre y cuando mantenga la libertad de oponerse a ésta y de disentir. Esta aceptación puede ser interpretada como el hecho de que la minoría siente algún tipo de obligación política y moral de someterse a las decisiones de la mayoría. Mill vio que lo que mantiene unida a una sociedad basada en el consenso yace en el “punto fijo” que los ciudadanos “acuerdan en mantener como sagrado” o “en la estima común se coloca más allá de la discusión” (Mill, “Coleridge”, 33-34). La mejor formulación de la opinión pública como *ge-*

Cuando esto sucede, la opinión pública del pueblo como el supremo soberano ya no es más una hipótesis operante que guía a los juicios sobre asuntos existentes, sino que se convierte en un principio *externo* que desafía y cuestiona la legitimidad del orden legal en sí mismo. Entonces el principio de legitimidad se muda fuera del orden legal e institucional como algo que debe tenerse como objetivo, ya sea porque no existe más (tradicionalismo), porque todavía no se encuentra (utopismo), o porque ha fracasado en responder a la “correcta pregunta” de Rousseau, y contrarresta el estado real de las cosas con el ideal (reclamando por legitimidad o con una reivindicación antitiránica).

Cuando el “deber” (juicio) y el “ser” (la voluntad) se separan o están tan radicalmente disociados como para apelar a definir o corresponderse con dos pueblos, el primero (“deber”) puede tomar la forma de un ideal (la buena república) en el nombre del cual los ciudadanos (sean algunos o muchos) se oponen al segundo (“ser”), con un grado de intensidad que va desde el disenso hasta la desobediencia civil o la revuelta radical. En este caso, el “ser” o parece ser, o bien adquiere el carácter de pura fuerza, la voluntad tiránica de la mayoría, y aunque el estado aún ejerciera el poder de coerción sobre todos sus sujetos, el pueblo dejaría de “sentir su supremacía y tratar conscientemente a sus gobernantes como sus agentes, y mientras, los gobernantes obedecen a un poder que admiten haber formado y ser capaces de deshacer -la voluntad popular.⁹⁴

Si la disociación entre soberanía formal e informal sucede repetidamente, si la comunidad política tiene una opinión pública dividida permanentemente sobre temas importantes, entre mayoría y minoría, esta última tarde o temprano cesará de considerar a la voluntad general como un *como si* que guía su juicio sin importar la posición que ocupen dentro de las instituciones del estado (y sin importar si están representados en la asamblea). La fractura entre lo cognitivo (normativo entendido como deontológico) y lo práctico (normativo entendido como ideal) significa que la voluntad general es, de hecho, una *ficción* -aunque *no* en el sentido de que una hipótesis es una ficción (necesaria para hacer inferencias correctas y guiar a la razón) sino en el sentido de un bien no existente y una realidad deseada.

neralidad pero no como unanimidad, que trasciende la pertenencia identitaria pero tampoco es idéntica a la agregación de los votos mayoritarios ha sido hecha por Rawls. La denomina *consenso traslapado* o acuerdo general que puede ser mejor interpretado por defecto: la opinión de una mera mayoría numérica no es suficiente por sí misma para hacer que la minoría sienta la obligación moral de obedecer (*Political Liberalism*, 11-15). Por su parte, para Lasswell el “juego abierto de la opinión y la política es la marca que distingue a un gobierno popular” (*Democracy Through Public Opinion*, 15).

⁹⁴ Bryce, *The American Commonwealth*, 2:917-18. Sobre el poder de la opinión pública, véase Key, *Public Opinion*, 3-16; 535-58.

Entonces, el problema señalado por Rousseau —que no se resolvió— puede ser entendido de la siguiente manera: si bien es lógicamente plausible que la minoría numérica todavía sea libre y autónoma al obedecer las leyes con las que no acuerda, debido a que tanto la mayoría como la minoría consienten en la *opinión pública* básica y juzgan de acuerdo al mismo esquema inferencial hipotético, si la minoría se hallara a sí misma repetidamente en minoría o si no se le diera oportunidad para ser escuchada y para dar a conocer sus reivindicaciones, podría empezar a usar y a considerar a la idea de la voluntad general de una forma totalmente diferente. En el escenario menos trágico, esta forma sería la de la crisis de representatividad, una *fractura dentro de la soberanía* en sus dos facetas, voluntad y juicio, en donde este último dejaría operar como denominador común que sostiene al orden legal. En el peor escenario, adquiriría la forma de ruptura revolucionaria.

Un entendimiento común debería existir en la base de la vida política para que la minoría sienta que es parte del mismo destino y de que forma parte de mismo público general. El hecho de que el sistema político perdure a pesar de las divisiones entre mayoría y minoría significa que de los dos soberanos, es el *informal* el que provee el lazo que mantiene vivo al sistema a pesar de las discordias partidarias que engendra la regla de la mayoría y que la representación política asume y necesita. Por ende, es razonable decir que la soberanía *no* es la voluntad como acto de decisión o ratificación, sino algo más poderoso y con más autoridad. El aspecto jurídico es irrelevante; no es la autorización formal la que explica lo que Bryce llamó la “consciente” opinión que el pueblo tiene de sí mismo como soberano, el sentido de “supremacía propia” sobre los representantes y el aparato del estado.

La soberanía informal no se halla localizada en un lugar definido (por ejemplo, el escenario deliberativo) ni es reducible a un acto público regulado por procedimientos previos (elecciones). Existe por fuera de las instituciones del estado, aunque les provee el *espíritu* que las hace legítimas a la mirada del pueblo.⁹⁵ A este respecto, el giro no democrático que Kant le dio a la voluntad general de Rousseau transformándola en un ficticio esquema de juicio que opera sin el constreñimiento de la presencia física del pueblo, contribuye a la causa de la democracia.

⁹⁵ Este es el motivo por el cual Tocqueville pensaba que la democracia no era una forma de gobierno, sino la condición social o el estado de cosas: la relación de igualdad como una pasión, la similitud de condiciones como una exigencia social, la comunidad de perspectivas, creencias y valores. Tocqueville fue tan lejos en la disociación de la voluntad jurídica y la voluntad informal como para darle a la soberanía democrática una identidad esencialmente ética, más allá de la forma de las instituciones políticas, y así, finalmente, una naturaleza despótica.

CUATRO

Una nación de electores: el modelo de gobierno representativo de Sieyès

Los revolucionarios americanos y franceses acuñaron los términos *gobierno representativo* y *democracia representativa*.¹ Aunque ambos términos eran utilizados a veces como sinónimos, los líderes políticos más perceptivos eran conscientes de la diferencia semántica entre ambos. En esta parte del libro delinearé una genealogía de ambos modelos incluyendo sus diferencias fundamentales.

En su trabajo seminal sobre la historia de la soberanía popular en Francia, Pierre Rosanvallon sostuvo que los líderes de las revoluciones francesa y americana que “inventaron” al sistema representativo produjeron dos visiones de la representación “diametralmente opuestas”.² Todos coincidían en que el gobierno moderno no era las siguientes tres cosas: un absolutismo monárquico, el mantenimiento hereditario del poder político, y el gobierno directo del pueblo. No estaban de acuerdo, sin embargo, acerca de qué era o debía ser el gobierno representativo. Su desacuerdo tomaría un giro excepcionalmente dramático en Francia porque, mientras que en América la constitución del gobierno representativo coincidía con un acto de independencia y afirmación de soberanía, en Francia era el teatro de un amargo conflicto por el control del poder soberano existente (el estado) y sobre la legitimidad, naturaleza y alcance de la delegación. En Francia, la representación política

¹ Los académicos atribuyen la paternidad de término *democracia representativa* a Hamilton, quien lo usó en una carta de 1777 al gobernador Morris (Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, 11, pie de página 2). En Francia (y por ende en Europa), el término probablemente apareció por primera vez en 1787-88 en *Lettres d'un bourgeois de New-Haven à un citoyen de Virginie* de Condorcet (volumen 9 de sus *Oeuvres*) aunque su uso devino familiar luego de 1792, con la caída de la monarquía y la elección de la nueva convención para darle al país una constitución republicana. En ambos países, la implementación de la democracia representativa comenzó a nivel local -con los gobiernos municipales en New England y en París luego de 1789.

² Rosanvallon, *La démocratie machevée*, 12-16. Los principales teóricos de la democracia representativa, Jefferson, Paine, Brissot y Condorcet, acordaron sobre algunos temas básicos: que las instituciones del estado debían ser organizadas para facilitar la coexistencia de la representación y de la participación; que las convenciones americanas eran un modelo de soberanía en acción, o de soberanía regulada entendida como lo opuesto a la excepcionalidad extralegal; y sobre la descentralización como condición de la libertad política, pero no necesariamente sobre el federalismo, que pareció ser más un recurso para lidiar con una gran entidad territorial, que algo con valor en sí mismo.

nacio como un objeto de negociación entre el poseedor del poder supremo y sus procuradores. Los radicales la veían como un *artificio técnico* que permitía lidiar con el tamaño del estado y localizar el fundamento normativo de la legalidad en el poder igualitario y participativo del pueblo soberano (pero de facto, en su vanguardia política). Los moderados sostenían una *visión filosófica positiva* de la representación; creían que el gobierno representativo era valorable por derecho propio y lo consideraban como una “forma original y espectral”, superior a la democracia, a la cual identificaban con el gobierno directo. La paradoja de estos enfoques “diametralmente opuestos” era que ambos prefiguraban la profesionalización de la política guiada por el estado y el empobrecimiento político de la ciudadanía.

Rosanvallon observa la simetría entre los jacobinos y los moderados como un ejemplo del fracaso del proyecto democrático y como consecuencia del trabajo inconcluso de revisión de la concepción de soberanía de Rousseau (en realidad, de Bodin). Como evidencia *a contrario*, se refiere al intento derrotado, pero teóricamente desafiante hecho por algunos girondinos, particularmente Condorcet, de evitar definir a la democracia representativa como un compromiso entre principios contradictorios, tales como participación y representación. Esta “tercera vía” fue el primer intento serio de pensar a las instituciones representativas desde una perspectiva democrática.³ Su punto de partida era una redefinición comprensiva de la soberanía como “pueblo multiplicado” y de la democracia como un proceso de deliberación diversificado en tiempo y espacio.

La dicotomía entre representación como un recurso y representación como algo intrínsecamente positivo es compleja, pero no ilumina completamente la naturaleza de la “tercera vía” propuesta por los teóricos democráticos de la representación. Autores democráticos como Condorcet y Thomas Paine compartían la misma perspectiva positiva sobre la representación que Sieyès y los federalistas, y no tomaban a la democracia directa como una norma. Como los moderados, vinculaban a la representación con las transformaciones sociales provocadas por la economía mercantil, aunque esto no impidió que buscaran una forma de gobierno representativo que no tuviera como base la polarización entre participación y representación, entre una sociedad civil despolitizada y una política estatal profesionalizada.⁴ Finalmente, aunque compartían junto con los moderados la convicción de que los electores debían confiar en los más iluminados y competentes, hicieron del sufragio un derecho igualitario de los ciudadanos, no una función del estado, y por ende, contemplaron una presencia más activa de los ciudadanos en el proceso

³ Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, 61.

⁴ Condorcet, “Sur l’instruction publique”, en *Œuvres*, 7:190-95.

político. A pesar de su fuerte desconfianza en las facciones y en el rol de los partidos en el gobierno representativo, abrieron la puerta a la reflexión sobre los métodos y medios legales por medio de los cuales los intereses y opiniones que emergen de la sociedad civil pueden contribuir a la formación de la voluntad política de la nación y el control del trabajo de los representantes. Ensacharon el significado de la política y de la participación más allá de la autorización electoral y el acto de decisión.⁶

Todas las relaciones humanas son representativas

Emmanuel-Joseph Sieyes desarrolló la primera y más sofisticada filosofía de la representación como fenomenología de todas las relaciones humanas, una forma de toma de decisiones que excluía a lo directo y al patrimonialismo, como “verdadero objeto de la revolución [francesa]”⁶. Esta filosofía formaba parte del “descubrimiento” en el siglo XVIII de la sociedad civil como reino de la libertad y modelo para el diseño de instituciones políticas. Como sus contemporáneos franceses, la principal fuente de inspiración de Sieyes eran los fisiócratas y Turgot en particular, la filosofía de Locke, la “república comercial” representativa de Montesquieu, y la teoría social de Smith, en particular la teoría sobre la división del trabajo. Finalmente, la centralidad de la voluntad en la política y el contrato como motor y como forma de la máquina social y política puso a Sieyes del lado de Hobbes y de Rousseau y le brindó un enfoque jurídico e institucional de la representación. Como escribió Pasquale Pasquino, su contribución personal a la filosofía de la representación consistió en combinar *l'art social* con *la science constitutionnelle*. Comprendió a la última como una ciencia de la autorización política y de la unificación racional de la nación, que podía ser producida imitando la lógica de la asociación y del contrato que hacían a *l'art social*.⁷ “Cada hombre . . . tiene un derecho innato a deliberar y querer por sí mismo, a obligarse a sí mismo, a hacer contratos con otros, y consecuentemente, a darse leyes a sí mismo”⁸.

El *paradigma de correspondencia sociopolítica* de Sieyes lograría notoriedad en los dos siglos subsiguientes y tomaría impulso a través de los trabajos de autores tan diferentes como Guizot y Tocqueville, Saint-Simon y Marx. Sieyes hizo del sistema representativo una *superestructura* consiguiente con las relaciones económicas de

⁶ Brissot, *Discours sur les conventions*, 16.

⁷ Sieyes, *Notice sur la vie de Sieyès*, en *Œuvres*, 3:48; Saint-Just, *Discours sur la Constitution de la France*. Cf. Forrest, “Federalism”.

⁸ Pasquino, Sieyes, cap. 2; Baczkó, “Le contrat social”, 494; Forsyth, *Reason and Revolution*, caps. 2-3.

⁹ Sieyes, *Vues*, en *Œuvres*, 1:14.

producción e intercambio, un reflejo del orden social, lo verdaderamente fundacional del orden político. “En [su] perspectiva, la civilización, la división del trabajo y la representación coincidían”⁹. Sus ideas constituyen una encrucijada en donde se encuentran los schumpeterianos y los marxistas, tanto para la teoría sobre la primacía de la sociedad civil sobre la política como para la aplicación del método económico al análisis del comportamiento político.

Por un lado, la representación designaba el hacer indirecto y la interdependencia auto-regulada entre productores y consumidores de bienes materiales e inmateriales. Por el otro, designaba un sistema político específico diseñado para seleccionar a los políticos a cargo de la elaboración constitucional o del gobierno de las instituciones constituidas. La teoría de Sieyes de que “todo es representación en el orden social” significa primero que todas las relaciones humanas, públicas y privadas, son básicamente contractuales: servicios proveídos a cambio de una remuneración. Los individuos representan a otros en tanto que llevan a cabo actividades que reflejan las necesidades y expectativas, gustos y utilidades de otros. Las acciones humanas se hallan todas interconectadas y cada acción refleja y es un reflejo de la acción de otros. La representación es “la madre de la industria productiva y comercial, de las artes liberales así también como del progreso político. De hecho, creo que equivale a la vida política misma”¹⁰.

Sieyes invirtió la lógica rousseauiana de reconciliación de los órdenes político y social. Rousseau, quien quería que la organización de la producción y de la labor fuese funcional a la preservación de una república bien ordenada, y no al revés, intentó refugiar a las relaciones económicas del riesgo del comercialismo y de la escisión entre labor y riqueza. Sieyes transformó el paradigma del intercambio en norma de creación de valor legítimo (“Ningún hombre debería disfrutar del trabajo de otros sin intercambio”¹¹). En vez de corromper las relaciones públicas, el modo indirecto que tiene el mercado de influenciar las elecciones de las personas y de distribuir los bienes lo hace un gran factor civilizatorio. Le da reconocimiento y valor a la labor (la “fuerza viva”) y hace de la preferencia de los individuos el juicio final. Encarna el poder inmaterial del consentimiento, una fuerza de sanción que persuade sin coerción directa. Todo ello dignifica la labor y conocimiento humanos, tanto por medio de la creación de interdependencia voluntaria entre personas como sancionando como ilegítimo a todo poder basado en fuerzas irracionales y exógenas. Al igual que sus contemporáneos Kant, Paine y Condorcet, Sieyes utilizó la palabra *representación* co-

⁹ Pasquino, *Sieyes*, 39-99-128.

¹⁰ Sieyes, “Opinion . . . prononcée à la Convention le 2 thermidor . . .”, en *Œuvres*, 3 :5; el texto también puede encontrarse en Bastid, *Les discours de Sieyès*, 16.

¹¹ Sieyes, *Écrits politiques*, 32.

mo sinónimo de gobierno legítimo, de las relaciones sociales civilizadas y de la libertad, porque coincidía con el ocaso del patrimonialismo en política.

Interés y competencia como factores unificadores

En un panfleto de 1789 que Manin considera correctamente como “uno de los textos fundantes del gobierno representativo moderno”, Sieyes escribió: “Claramente el interés general no es nada si no es el interés de alguien; es el particular interés común al mayor número de votos”¹². Tal como Locke argumentó en su *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, el interés individual es el denominador común que puede ser utilizado como una unidad representable de consentimiento. Tanto en la política como en el mercado, el criterio de medida es (y necesita ser) cuantificable e imparcial: al igual que el consumidor, *el ciudadano como elector* es la base del consentimiento y de la representación. Al igual que el intercambio comercial, la elección permite que la “opinión pública fluya libremente” y distribuye el valor de acuerdo a parámetros claros abiertos al escrutinio público, no arbitrarios.¹³ Por ende, la representación rompe el monopolio detentado por factores exógenos como el nacimiento, la tradición o la religión sobre el significado y el valor de los bienes y las profesiones. Por todas estas razones, Sieyes creía que el gobierno representativo no era la segunda mejor opción, sino un modelo de racionalidad política y legitimidad similar a aquellos que analiza Adam Smith. “Permitir a uno mismo ser representado es la única fuente de prosperidad civil”¹⁴.

Smith hacía un uso ficticio de la razón en el sentido trascendental de Kant, y creó al *homo oeconomicus* abstrayendo y denegando la complejidad de motivos, influencias y circunstancias que constituyen la actividad humana real. Y aunque no transformó a la ficción en una doctrina comprensiva, sí proveyó a los analistas políticos y sociales de dos esquemas cognitivos que podían ser expandidos a otros contextos: el dinero como escala para medir las preferencias y evaluar la racionalidad de las decisiones, y la labor como tipología representativa de las diversas actividades que los individuos llevan a cabo en recíproca utilidad.¹⁵ Sieyes utilizó estos

¹² Manin. *The Principles of Representative Government*, 187; Sieyes, *Vues*, en *Œuvres*, 1 :91.

¹³ Sieyes, *Œcrits Politiques*, 95-97.

¹⁴ Sieyes, *Œcrits Politiques*, 62. Sieyes asimiló a la soberanía y a la representación basándolas a ambas en una concepción individualista de la soberanía; Raynaud, “La déclaration des droits”, 139-49.

¹⁵ De hecho, Sieyes no inventó nada a este respecto ya que la analogía del mercado y la política era un lugar común en el siglo dieciocho, como Derathe explicó en *Jean-Jacques Rousseau*, 257. En la tradición de la ley natural, todas las transferencias eran legítimas siempre y cuando fuesen hechas de acuerdo a la convención (un contrato) o consentimiento.

dos esquemas para describir la remuneración de actividades representativas en la política y despojar al *trabajo* de toda especificidad operacional, para hacerlo un poder genérico de producción de bienes intercambiables –materiales, económicos y otros.¹⁶ Cada dominio tiene su propia labor representativa, definible en su retribución, funciones y objetivos. La política era una profesión como cualquier otra, dotada de sus propias habilidades y fines específicos, además, remunerable a través de los votos de los electores. “El interés común, el mejoramiento del estado social: el gobierno debería ser una profesión particular”¹⁷.

Esta perspectiva del gobierno representativo, aunque se ha convertido en parte de nuestro vocabulario, no lo hace sin defectos. Cuando la lógica de Smith se aplica a las funciones políticas, el resultado es la desigualdad política, no sólo la diferencia y la coordinación, porque en el dominio de la política la “diferenciación” de funciones no nos lleva meramente a la “*división del trabajo dentro del mismo dominio*” sino que además a la “creación de la ley”; lleva a la implementación de normas coercitivas, no a una transacción voluntaria entre agentes libres e iguales. En el contexto de la política, el concepto de “función” tiene implicancias no igualitarias y crea una “separación” –y al mismo tiempo, jerarquía– entre la “profesión” de los electores y la de los elegidos.¹⁸ Como el mismo Sieyes reconoció, los representantes políticos llevan a cabo una “*profession particulière*”, no sólo una profesión como cualquier otra, porque sus estatus es superior a la de cualquier otra profesión, al implicar cualidades morales como el “honor” o la “virtud” que no son adquiridos sólo por el entrenamiento técnico, y un grado de responsabilidad y competencia que no puede ser improvisado. Por lo tanto, más que simplemente una estrategia competitiva, la elección es un medio para crear “dos pueblos” –“los productores” y “los auxiliares”: una clase de ciudadanos que hacen las leyes para todos y una clase de ciudadanos que las obedecen. Al igual que el consumidor no necesita fabricar las cosas que quiere disfrutar, sino que puede comprarlas de alguien que las “ha hecho por él”, el ciudadano-elector no necesita involucrarse en el amplio espectro de actividad política para disfrutar sus resultados.¹⁹

El problema es que la apertura de la competencia se basa en el supuesto tácito de que sólo unas pocas personas entrarán en la carrera electoral porque sólo unos pocos pueden manejar los asuntos políticos.

¹⁶ Sieyes, *Écrits Politiques*, 30-43.

¹⁷ Sieyes, *Écrits Politiques*, 262.

¹⁸ Cf. respectivamente, Sieyes, *Écrits Politiques*, 62-75; Kelsen, *General Theory of Law and State*, 289; y Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 370.

¹⁹ “Las dos grandes fuerzas motivadoras de la sociedad son el *dinero* y el *honor*... El deseo de merecer la estima pública, que existe en cada profesión, es un freno necesario a la pasión por la riqueza”, (Sieyes, *Écrits Politiques*, 106, véase también 75). Cf. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 370.

La feliz expresión de Montesquieu, "república comercial", encontró a su filósofo en Sieyes: la competencia realizaba la promesa del viejo republicanismo sin sus inconvenientes, ya que aseguraba la libertad sin anclarla en una virtud militante, en la simultánea presencia política de la multitud. Como leemos en *El Federalista*, la representación sirve al interés de la nación porque permite que el pueblo sea gobernado por individuos más "competentes"²⁰. En contra de Rousseau, la misma fuerza que producía el comportamiento racional (coordinado) también aseguraba la libertad.²¹ El mejor modo de aprovechar el fruto de la labor política (la protección legal de la libertad individual) era separando el trabajo de los ciudadanos-electores del de los ciudadanos electos. Su precio era la violación de la igualdad política: esto, tal como Paine bien comprendió, es objeto de desacuerdo entre los teóricos del gobierno representativo.

La política de Sieyes era el reino de la competencia, no de la igualdad. Era una "gran maquinaria política" dirigida por unos pocos profesionales activos, con la confianza y por el bien de los muchos políticamente pasivos, aunque socioeconómicamente activos.²² El debacle de la democracia jacobina y del cesarismo de Napoleón (establecimiento al cual Sieyes trató de contribuir) fortaleció las credenciales políticas de esta visión elitista del gobierno representativo. La fórmula de Constant de 1819 constituyó un veredicto histórico solemne y una máxima política concisa: "El sistema representativo no es otra cosa que una organización por medio de la cual una nación encarga a unos pocos individuos hacer aquello que no pueda o no desea hacer por sí misma"²³. La teoría contemporánea del gobierno representativo como selección electoral de la elite política por el pueblo proviene de esta visión.

Intercambio comercial versus trueque: la democracia es primitiva

La teoría de la separación y especialización de las funciones políticas fue la solución que dio Sieyes a la paradoja rousseauiana de que la comunicación entre ciudadanos constituye un obstáculo al interés general. Como hemos visto en el capítulo 2, en el esquema de gobierno directo de Rousseau, la racionalidad de las de-

²⁰ *Federalist Papers*, n° 53; Sieyes, *Écrits Politiques*, 262. Sieyes impulsó la visión discontinua de la representación y la basó en un argumento socioeconómico (véase nota 13 del capítulo 2, arriba). Cf. Dorigny, "La formation de la pensée économique de Sieyès", 29-32.

²¹ Sieyes, *Écrits Politiques*, 82-63.

²² Cf. Bastid, *Les discours de Sieyes*, 58-59; Sieyes, *Écrits Politiques*, 250.

²³ Constant, "The Liberty of the Ancients", 325.

cisiones políticas y la unidad del cuerpo político pueden preservarse mejor si los ciudadanos no se asocian y no interactúan. Pero en el esquema indirecto de Sieyes, la interdependencia y la asociación son consustanciales con la racionalidad y la unidad. Cuando todos hacen todo, el resultado es el aislamiento individualista y la necia autonomía, o, alternativamente, el riesgo siempre presente de la tiranía. Precisamente porque los “poderes nunca se limitan” y porque la expansión es la naturaleza de la voluntad tal como la voluntad es al poder, la división del trabajo es esencial para la libertad.²⁴ En un movimiento de reversión radical de la lógica republicana clásica, Sieyes hizo de la interdependencia, no de la auto-suficiencia, la fuente de la libertad.²⁵ Aplicada a la política, el esquema de Smith cambió el significado de la libertad política, y de la libertad republicana en particular. Como predijo *El Espíritu de las Leyes*, romper el principio de identidad entre gobernantes y gobernados es un mejoramiento más que un recurso necesario, porque crea un nuevo campo de *expertise* que beneficia a todos. Mientras que Rousseau pensaba que el artesano y el granjero encarnaban el modelo de autonomía en una sociedad de productores soberanos, Sieyes creía que la auto-suficiencia era un mal modelo de organización social porque obstruía la comunicación.²⁶ La libertad “a menudo consiste menos en hacer que en conseguir que se haga”: esto se aplica tanto a la libertad política como a la libertad individual.²⁷

En el libro 22, capítulos 1 y 2 de *El Espíritu de las Leyes*, Montesquieu delinea una llamativa comparación entre pueblos que negocian por *trueque* y pueblos que usan la *moneda* como medio de intercambio. Esta comparación prefiguró la distinción de Sieyes entre democracia y gobierno representativo. Los pueblos que no necesitan comerciar, dice *El Espíritu de las Leyes*, son pueblos que pueden disfrutar sólo de unos pocos artículos y no pueden dedicarse al refinamiento de su vida y su moral. Son y permanecen en estado “salvaje” e incivilizado, al igual que los ciudadanos en la democracia “pura” de Sieyes. Democracia “pura” significa democracia “en crudo” (*en bruto*) porque se asemeja a las materias primas antes de la transformación y el refinamiento del trabajo humano. La democracia es el gobierno directo, pero también es un modo inferior o menos perfecto de gobernar. Es un sistema que corresponde a las sociedades que todavía no son “civilizadas”, porque no están

²⁴ Sieyes, *Délibérations à prendre dans les assemblées de bailliages*, en *Œuvres*, 1 :69.

²⁵ Spitz ha analizado la idea de libertad como dependencia en el trabajo de D'Holbach, en “From Civism to Civility”, 107-22.

²⁶ “Es indudable que la libertad aumenta cuando alguien es representado de tantas maneras como sea posible, y disminuye cuando las distintas representaciones se acumulan en manos de las mismas personas. Observa al reino de lo privado y mira si el hombre más libre no es quien consigue que todas las cosas se hagan para él” (Sieyes, *Écrits politiques*, 62).

²⁷ Nota inédita de Sieyes citada en Forsyth, *Reason and Revolution*, 123.

familiarizadas con las actividades de reflexión y con el trabajo ético, y se hallan atraídas por meros “pasatiempos placenteros” sin apreciar la abundancia de los bienes artificiales creados por la industria y el comercio.²⁸

La participación indirecta resuelve el problema de la comunicación en amplios territorios de un modo en el que las relaciones cara a cara no pueden, liberando a la sociedad del azar, la irracionalidad y la inestabilidad. Sieyes introdujo en la política el principio que Paine más tarde utilizaría para reivindicar, en contra de Sieyes, que la representación perfecciona la democracia directa en vez de suplantarla, porque hace a la democracia universalizable y adaptable a sociedades complejas, permite que no quede obsoleta.

Sieyes invierte la lógica de una antigua tradición de pensamiento político. Si la dependencia coordinada, y no la acción autónoma y autosuficiente, es el marco de la libertad, entonces el gobierno representativo es la norma y la democracia directa queda relegada a segundo plano. Como criterio de equivalencia para la adjudicación del valor de intercambio, el voto es el medio neutral que permite que cosas que de otra manera serían inconmensurables, pudiesen compararse, ya que todas podían “fácilmente ser reducidas al mismo grado”. De esta manera, el dinero y los votos, la división del trabajo y la representación son condiciones auto-vinculantes del comportamiento, actúan como agentes de la estabilidad, el dinamismo y la libertad.²⁹ En suma, la representación perfecciona el modo en que los individuos disfrutan y practican la libertad política; es un signo de progreso, no una segunda opción.³⁰ La democracia es “mucho menos apropiada para las necesidades de la sociedad, mucho menos conducente hacia el objetivo de unión política, que la constitución *representativa*: así es la segunda legítima forma de gobierno”³¹.

Sin embargo, las cosas no son tan simples, porque Sieyes no rechazó totalmente a la democracia directa, sólo la transfirió a unos pocos. Relocalizó a la democracia directa en vez de eliminarla. Hizo de la deliberación y del voto el trabajo especializado de los miembros de la asamblea representativa. De este modo, sería incorrecto inferir que Sieyes desestimaba el valor y la práctica de la toma directa de decisiones como propiedad característica de la democracia “en crudo”. Sería más correcto decir que Sieyes, al igual que los teóricos liberales contemporáneos del gobierno representativo, hacía de la democracia directa una función exclusiva de los elegidos, porque los ciudadanos comunes tienen “mejores cosas que hacer”³². La paradoja de una filosofía que reivindica que todas las relaciones humanas son re-

²⁸ Sieyes, *Écrits politiques*, 262.

²⁹ Sieyes, *Écrits politiques*, 262.

³⁰ Sieyes, *Écrits politiques*, 48-62, y “Bases de l’ordre social”, en Pasquino, Sieyes, 185.

³¹ Sieyes, *Écrits politiques*, 263.

³² Sieyes, *Écrits politiques*, 262; Forsyth, *Reason and Revolution*, 147.

representativas es que debe dar cuenta de que hay un momento en el cual alguien debe tomar las decisiones, un momento en el cual la cadena de la representación debe terminar. En un gobierno representativo, las decisiones no son tomadas por representantes de representantes, y lo indirecto no constituye algo absoluto.

La aceptación general del consentimiento electoral

La teoría de la representación de Sieyes descansa en una idea dicotómica de la libertad, naturaleza dual que hoy en día se denomina como libertad negativa y libertad positiva (Sieyes mismo habló de “liberté négative”)³³ –libertad *del* compromiso político directo en el caso de los electores y libertad *para* comprometerse en la práctica política en sentido fuerte en el caso de los elegidos. La elección crea y separa los dominios de la libertad individual y de la libertad política definiendo a sus respectivos destinatarios y ejecutores así también como a la independencia recíproca. También crea un dualismo dentro del dominio de la libertad política, entre una libertad *mínima*, en teoría distribuida igualitariamente (el derecho a votar) y una libertad *máxima*, distribuida de modo desigual (poder legislativo o autonomía en el sentido de Rousseau). Esta distinción es la fuente del modelo y de la teoría contemporánea del gobierno representativo. El mandato libre es el factor crucial que, tal como la libertad de elección en el mercado, le permite a las elecciones adjudicar valores entre diferentes candidatos y estimular a los candidatos a competir por el consentimiento ciudadano. En ambos casos, los actores deben disfrutar de una completa libertad de expresión o negociación para “conocer sus visiones respectivas”, aprovecharlas, compararlas, negociar entre éstas, modificar las propias visiones y finalmente poder tomar una decisión razonable.³⁴

Tal como he mencionado, una condición esencial de los sistemas de intercambio económico y político es que el criterio de evaluación sea independiente del contenido del objeto que se está evaluando y también independiente de la voluntad de los actores. La singularidad del dinero es que crea un sistema universal de reflexión dentro del cual las cosas pueden reflejarse unas con otras y con el dinero mismo: “por un lado, la plata representa todas las cosas, por el otro, las cosas se simbolizan unas a otras”³⁵. Sin embargo, la independencia de las cosas que mide no significa que el valor que representa el dinero sea arbitrario. Aunque el dinero sea convencional y artificial, como insistió Montesquieu, si la moneda no tiene representati-

³³ Sieyes, “Des intérêts de la Liberté dans l'état social et dans le système représentative”, en *Œuvres*, 3:36.

³⁴ Sieyes, *Écrits politiques*, 238.

³⁵ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 399.

vidad, no es una moneda en su sentido propio.³⁵ Lo que distingue a una moneda de una falsificación es precisamente su capacidad de representar bien las cosas. Su significado (el valor de la moneda, en la descripción de Montesquieu) no puede ser manipulado a voluntad —el intercambio mercantil “sólo sucede en un gobierno moderado” porque “la tiranía y la desconfianza hacen que todos quemen su plata” en vez de intercambiarla por bienes. Esto implica que una *ficción* no es sinónimo de engaño y falsedad, y no implica arbitrariedad o discrecionalidad. Las monedas funcionan como signo de equivalencia *porque y en tanto* se basan en algún tipo de correspondencia o cadena de referencias respecto a las cosas que “representan”³⁶.

Transfiriendo el razonamiento de Montesquieu desde el mundo mercantil hacia el mundo de la política, podemos decir que contar votos, si bien es suficiente para elegir a un candidato, no lo es para hacer del candidato electo un representante, o para hacer que cumpla con su función representativa. El factor legitimante del intercambio tanto en el sistema de gobierno representativo como en el sistema mercantil es el consentimiento; y el consentimiento supone y se refiere a una correspondencia simbólica. Este aspecto fue bien entendido por Condorcet quien, como veremos, sentía la necesidad de enunciar la categoría de despotismo para incluir dentro de éste el despotismo de los representantes electos como efecto de la violación de aquello que hace políticamente legítima a la representación a los ojos del pueblo, esto es, la representatividad.

El problema de la teoría de gobierno de Sieyes es que entiende al consentimiento electoral como sistema autorizado de designación de expertos. La representatividad no tiene lugar en su teoría del consentimiento electoral:

“La libertad siempre consiste en procurar el *mayor producto al menor costo*, y en consecuencia, en conseguir que algo sea hecho para uno de modo que el resultado sea menos labor y más disfrute. Digo conseguir que algo sea hecho y no simplemente dejar que las cosas sucedan. La servidumbre ignorante es la que deja que las cosas sucedan; la representatividad electiva o iluminada es conseguir que las cosas sean hechas. Implica una comisión, implica escoger al experto, no es mandar lo que se debe hacer, porque en tal caso no habría ningún motivo para elegir expertos, y ¿cómo podría un mandato previo permitir la deliberación entre actores en la convención? [El gobierno representativo] consiste solamente en seleccionar expertos, y en cambiarlos de manera frecuente, de modo que si no tienen un buen desempeño, sus sucesores, elegidos precisamente por aquellos que se quejan de los errores del predecesor y pueden tener una mejor visión de las cosas, serán más capaces de conciliar los intereses”³⁷.

³⁵ N. de T.: En el sentido de un elemento con un significado aprobado y comprendido por todos en una sociedad.

³⁶ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, 399.

³⁷ De una nota inédita de Sieyes sobre la libertad citada por Forsyth, *Reason and Revolution*, 123-24.

Volveré sobre esta cuestión de la *expertise* al final de este capítulo, luego de haber explorado los fundamentos de la democracia electoral de Sieyes. Disociar al ciudadano del elector, y traducir la clásica categoría republicana de ciudadanía en el derecho “de votar por”, era la pieza central (y la obra maestra) de la filosofía de Sieyes sobre la representación. También era una forma reduccionista de interpretar la representación.

La metamorfosis del ciudadano en elector

En *La Cuestión Judía*, Karl Marx emplea la dialéctica entre el burgués y el ciudadano para explicar el formalismo y el carácter abstracto de la libertad política en el constitucionalismo posrevolucionario.³⁸ Con una lógica similar, Carré de Malberg explicó el nacimiento del gobierno representativo en la Francia revolucionaria a través de la metamorfosis de la categoría política de pueblo en la categoría legalista de nación de electores, tal como fue delineada por Sieyes.³⁹ Siguiendo esta idea, exploraré la dialéctica entre *ciudadano* y *elector* que ha caracterizado a los regímenes parlamentarios y propondré observar el paradigma de correspondencia socioeconómica de Sieyes como una labor compleja de abstracción llevada a cabo dentro de la dimensión política (de la ciudadanía) en sí. Lo que me interesa es cómo la teoría liberal y la práctica de la representación se las ingenieron para vaciar a la ciudadanía de su carácter político y crear la identidad del elector. A partir de la idea de Montesquieu de que el dinero “representa” cosas en tanto es autónomo de sus aspectos concretos, espero iluminar la “lógica de sustitución” del pueblo soberano de Rousseau encarada por Sieyes, y clarificar la diferencia entre gobierno representativo y democracia representativa.⁴⁰

El dinero designa la condición de equivalencia ficticia y artificial por medio de la cual todo el sistema de bienes y trabajo se convierte en un sistema representativo, reflexivo y simbólico.⁴¹ El mercado hace a las cosas intercambiables haciéndolas

³⁸ Hay evidencia textual en los tempranos escritos de Marx de que la identificación del tercer estado con la nación que hace Sieyes lo influyeron. Además, la interpretación que hace Montesquieu sobre el dinero como algo capaz de representar cosas simbólicamente ha captado la atención de Sieyes y del autor de *El Capital*. Cf. Marx y Engels, *Collected Works*, 1:3 (referencia a Sieyes), y 35:101, pie de página 2 (referencia a Montesquieu).

³⁹ Carré de Malberg, *Contribution*, 2, caps. 2-3 en particular.

⁴⁰ Gauchet ha sugerido que interpretemos el modelo de gobierno representativo de Sieyes de acuerdo a la “lógica de sustitución” del soberano por los representantes (*La révolution des pouvoirs*, 68). Sobre el “artificialismo” de Sieyes, véase también Jaume, *Hobbes et l'État*, 173-76.

⁴¹ En un pie de página al primer volumen de *El Capital*, Marx se refirió a Locke como el autor que, de modo diferente a los teóricos económicos que le antecedieron, retuvo la distinción (aristotélica) entre valor de

iguales en relación a un "tercero", o a una unidad de medida cuantificable y neutral. Para jugar el juego representativo, tales cosas deben flotar en un espacio unidimensional (necesitan ser vistas como una cantidad dada de dinero, no como cosas sino como mercancías), entendiendo que fuera de éste tal equivalencia sería imposible e inimaginable. El dinero "metamorfosea" a las cosas. Las "reproduce bajo una forma nueva".⁴²

Si aplicamos esta lógica a la representación (como hizo Sieyes) podríamos decir, parafraseando la famosa interpretación de Marx sobre el valor, que, gracias a la convencional unidad de valor del voto, el candidato φ se presenta por x trabajadores, y empresarios, z mujeres, y así sucesivamente.⁴³ La realidad simbólica o convencional creada por las elecciones proviene de la igualdad legal (normativa o convencional) de aquellos que tienen derecho a votar, los electores. En palabras de Sieyes, "la simplicidad más perfecta" encarnada en el voto, se corresponde con la igualdad abstracta del derecho político que "imprime en el ciudadano la cualidad representable" que lo hace un elector.⁴⁴ La igualdad de los electores es lo que hace a la representación "el modo de expresión" de ciudadanos que son concretamente diferentes en su especificidad existencial (ej.: trabajadores, empresarios, mujeres, etc.) y que son, de hecho, destinatarios de derechos civiles, tal como veremos.

La representación política (esto es, el arte de subsumir a ciudadanos diferentes bajo un funcionario electo, y a todo el país bajo la asamblea legislativa) es posible sólo dentro del universo convencional de los electores y de las elecciones.⁴⁵ Un

uso y valor de cambio, calificando al primero con una "palabra teutónica" (*worth*) y al último con una "palabra románica" (*value*). "Worth" se refería a la "cosa real", su valor esencial; mientras que "value" se refería al dinero en el sentido totalmente convencional, no original, tal como las lenguas romances en relación al latín (*Collected Works*, 35:46, pie de página 1). La convencionalidad del dinero queda más clara si nos referimos al término griego original *nomisma*.

⁴² "A chaque échange de votre écu, il y a donc eu deux valeurs, d'une côté la production simple, de l'autre un travail industriel de valeur égale" (Sieyes, *Écrits politiques*, 181; cf. Jaume, *Hobbes et l'État*, 190-94).

⁴³ Todas las referencias implícitas y explícitas a Marx son de *Capital*, en *Collected Works*, 35:46-48.

⁴⁴ Para que el derecho al voto opere como medio de equivalencia, todas las violaciones de tal "simplicidad perfecta" -por ejemplo privilegios, sexo, raza, etc.- deben ser eliminadas. Sieyes, *Écrits politiques*, 181; cf. Jaume, *Hobbes et l'État*, 190-94.

⁴⁵ El rol de la elección nos permite discriminar entre las formas de representación que Sieyes atribuía a las instituciones del estado. De acuerdo a Sieyes, el rey, los legisladores y los funcionarios públicos eran representantes porque todos estaban sujetos a un proceso de selección. Todas las funciones públicas eran representativas y abiertas a todos, aunque no eran llevadas a cabo por todos. Sin embargo, Sieyes no dejó de percatar la singularidad de la función legislativa del representante, la única que tenía que ser determinada no sólo por medio de una selección sino por medio de la selección electoral (durante la Revolución, propuso que el rey también debía ser electo, prefigurando más o menos una solución presidencial similar a la de Hamilton). La unidad cuantitativa del voto le dio a las elecciones un carácter igualitario que la selección por sí misma no tenía, e hizo de ésta el único procedimiento democrático para dar forma a la función que le diera voz a la voluntad de la nación; Sieyes, "Bases de l'ordre social", en Pasquino, *Sieyes*, 185-86.

ejemplo que puede clarificar la interpretación que estoy proponiendo es el cuidado que Sieyes se tomó en estrechar la función de las “asambleas primarias” en los distritos electorales (distribución territorial de los electores cuya tarea era la de compilar listas de votantes y candidatos elegibles, y finalmente, votar a los representantes) a la “elección de *representantes*”⁴⁶. La elección transformó al representante en un significativo unificador de una unidad legal (el elector) y en un mediador que unifica a la nación por encima y más allá de las diferencias geográficas y sociales. Para ejercer este rol, las asambleas primarias debían ser sólo electorales, no deliberativas y no permanentes.⁴⁷ Como explicaré en el último capítulo, la diferencia más importante entre Sieyes y Condorcet concernía al hecho de que el último reivindicaba a las asambleas de ciudadanos y electores, y las mantenía siempre activas, no sólo en el momento de las elecciones.

Libertad pasiva y activa

La dialéctica entre ciudadano y elector puede producir un resultado teórico ambicioso porque nos muestra la consistencia de la distinción de Sieyes entre los *derechos civiles* del ciudadano (“*les droits civils*”) y los *derechos políticos* del elector (“*les droits politiques*”) con los principios correspondientes a su interpretación del gobierno representativo: la identificación de las asambleas primarias con las asambleas electorales y, finalmente, la sustitución del pueblo con la nación como depósito de la voluntad soberana.⁴⁸ La nación de electores es una realidad ficticia y simbólica. En verdad, es la única realidad.

Trataremos de dilucidar esta constelación de conceptos. A través de la unidad aritmética del voto, los electores que votan por un candidato ingresan simultánea-

⁴⁶ Sieyes, *Écrits Politiques*, 261. La disociación entre elector y ciudadano y la dimensión territorial del electorado fueron las obras maestras de Sieyes. Le dio la respuesta más convincente y lúcida a la pregunta enunciada por Rehfeld acerca de por qué las circunscripciones electorales son utilizadas para la representación política en vez de ser utilizadas por razones ideológicas o profesionales (Rehfeld, *The Concept of Constituency*, 8-40).

⁴⁷ Gueniffey, *Le nombre et la raison*, 17; Bastid, *Sieyes et sa pensée*, 413. Sieyes fue responsable de la subdivisión administrativa de Francia en departamentos. Debería notarse, sin embargo, que Sieyes no deseaba que la representación fuese una función de la población y, de hecho, hizo un mapeo de los colegios electorales de acuerdo a su extensión geográfica, además introdujo parámetros de diversificación de la representación, que junto con la densidad poblacional y el régimen tributario se suponían que iban a garantizar una fidelidad sociológica a la asamblea nacional (Forsyth, *Reason and Revolution*, 152-53). Cualesquiera sean las razones que haya tenido para el diseño del hipotético esquema electoral en 1790, Sieyes teorizó un poder de voto absolutamente igual entre los ciudadanos, cuya “influencia no puede ser sino en razón del número de personas que tienen el *derecho* a ser representadas” (*Écrits politiques*, 167).

⁴⁸ Sieyes, *Écrits politiques*, 260.

mente en una relación *pluriversal* de reflexión –con respecto a sus representantes, a los miembros de su electorado, a todos los electores de la nación, y al cuerpo legislativo.⁴⁹ El “misterioso” proceso de mediación multidimensional depende del carácter artificial de estas variadas relaciones políticas y actores involucrados. “Si nos abstraemos de . . . los elementos materiales y formas que hacen del producto un valor de uso; no lo vemos más como una mesa, una casa, una lana o cualquier otra cosa útil. Su existencia como cosa material ha quedado fuera de vista . . . No hay nada más que lo que es común a todos; son reducidos a uno y el mismo tipo de trabajo, el trabajo humano en abstracto”⁵⁰. Es tentador adaptar estas palabras de Marx a la democracia electoral de Sieyes: este último comprendía bien que la elección como acto de voluntad podía jugar la misma función que el poder ratificador del rey de Bodin y que el pueblo soberano de Rousseau.

La clave, dentro de un contexto representativo, para inferir la unidad desde las voluntades de quienes la componen, es la distinción de Sieyes entre derechos civiles y derechos políticos, en la cual los primeros se asociaban a la nación “real” (de individuos) y los segundos a la nación “simbólica” (del estado). La nación era lo que contenía a todos los individuos como seres concretos: a los “derechos naturales y civiles de los ciudadanos” como “derechos pasivos” que todos disfrutaban. Aquí, la palabra “ciudadano” no tiene un significado político, sino civil: “todos tienen derecho a ser protegidos en su persona, propiedad y libertad, etc., pero no todos tienen derecho de ser parte activamente en la formación de poderes públicos; no todos son ciudadanos *activos*”⁵¹. En el contexto de la nación, la palabra “ciudadano” jugaba el mismo rol que la palabra “hombre” en el contexto de la naturaleza. De hecho, de acuerdo a Sieyes, la nación era una realidad prepolítica y también el origen de la legitimidad: “Su [de la nación] voluntad es siempre legal” porque nada puede limitarla por fuera de la propia voluntad. La nación es “la ley en sí misma. Por encima y antes de ésta no hay nada más que el derecho natural”⁵². Previo a la existencia de la nación hay individuos singulares, no asociados.

La nación es la primera (cronológica y jerárquicamente) forma de asociación entre individuos. En el contexto de la nación, los derechos naturales o civiles engendran una obligación: tratarse los unos a los otros de acuerdo a “una genuina

⁴⁹ “Mais ici les députés d’un district ne sont pas seulement les représentants du bailliage qui les a nommés, ils sont encore appelés à représenter la généralité des citoyens, a voter pour tout le royaume. Il faut donc une règle commune et des conditions . . . qui puissent rassurer la totalité de la nation contre le caprice de quelques électeurs”, Sieyes, *Écrits politiques*, 134.

⁵⁰ Marx, *Capital*, en *Collected Works*, 35:305.

⁵¹ Sieyes, *Écrits politiques*, 199. Para un análisis interesante sobre la ciudadanía “activa” y “pasiva” en los escritos de Sieyes, véase Sewell, “Le citoyen/La citoyenne”, 105-13.

⁵² Sieyes, *Écrits politiques*, 160.

obligación” en lugar de como objetos de dominación. La nación es la unidad de los individuos privados, naturales, como beneficiarios de derechos, protegidos por la ley.⁵³ En palabras de Bodin, es el *conjunto de los gobernados*, o aquellos sujetos a la ley; pero en palabras de Locke, es también la sociedad natural previa al cuerpo político en el cual se unen los individuos “para proteger sus derechos de los designios de los malintencionados”⁵⁴. Esto explica el adjetivo *pasivo*, utilizado por Sieyes para definir a los derechos civiles (y al ciudadano versus el elector). La “pasividad” es relativa con respecto a lo que los ciudadanos se les requiere hacer para disfrutar de sus derechos civiles: no se les pide que participen como ciudadanos activos (o electores) sino simplemente que obedezcan la ley. De hecho, si bien la nación es menos inclusiva que la naturaleza (su territorio, después de todo, no coincide con el del planeta), sí es más inclusiva que la nación política o el cuerpo político (no todos los que están sujetos a la ley disfrutaban del derecho al voto).

Sin embargo, esta pasividad también implica que la nación no puede por sí misma proteger los derechos civiles de sus ciudadanos. Su unidad no tiene forma política (ni voz) hasta que quienes gocen de los derechos civiles (todos los miembros de la nación, los ciudadanos) posean el derecho de votar a sus representantes (convertirse en electores). Esto explica el motivo por el cual Sieyes pensaba que los *derechos políticos*, si bien eran cruciales para la existencia del gobierno, no necesitaban ser tan universales e inclusivos como los derechos civiles. El carácter “activo” de los derechos políticos significaba que no necesitaban ser universalmente distribuidos. Los derechos políticos eran *activos* en tanto funciones artificiales instituidas para dar origen a la nación política o a un sistema organizado de funciones coordinadas y especializadas (el gobierno).

El objetivo de los derechos políticos era el bienestar del estado y *en este sentido* la protección de los derechos individuales (civiles). Por lo tanto, eran más privilegios que derechos. El derecho al voto era un poder atado a las cualidades (competencias) del miembro de la sociedad política versus el miembro de la especie humana.⁵⁵ Sieyes estaba parafraseando la distinción entre autonomía moral y autonomía política, mientras daba forma al argumento del sufragio como función que dominaría la teoría del gobierno parlamentario hasta la transformación democrática en el siglo veinte. Como veremos, esta era otra fuente crucial de desacuerdo entre Sieyes

⁵³ “La nación es un conjunto de asociados, gobernados y sujetos a la ley —el trabajo de su voluntad—, iguales en sus derechos, y libres en su comunicación y en sus compromisos recíprocos” (Sieyes, *Écrits politiques*, 198).

⁵⁴ Véase Carré de Malberg, *Contribution*, 2:207-9; Sartori, *Elementi di teoria politica*, 287-93. La distinción entre pueblo y nación en Sieyes es enfatizada por Pasquino, quien se focaliza en su lectura sobre el contraste entre Locke y Rousseau (Sieyes, cap. 5)

⁵⁵ Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 575.

con Paine y Condorcet acerca de la relación entre gobierno representativo y república (o democracia) —una división teóricamente relevante ya que concierne a la naturaleza de los derechos políticos y al rol de la representación.

La distinción entre “derechos pasivos” y “derechos activos” se correspondía con lo que Burke llamaba representación “virtual”. Los electores eran representantes de los ciudadanos, verdaderos componentes de la nación. Los no-electores participaban indirectamente en la vida política de su país a través de la voz de los electores quienes, al ejercer sus derechos activos, también resguardaban los derechos pasivos de los demás. No todos los ciudadanos necesitan hacer lo mismo (votar) para disfrutar de los mismos derechos (pasivos, civiles).

La teoría de la representación virtual o de la ciudadanía activa/pasiva asume una pertenencia prepolítica a la misma nación dentro de la cual todos los miembros son ética y moralmente iguales *aunque* no sean individualmente iguales en las funciones que pueden llevar a cabo o con respecto a sus habilidades. Históricamente, este argumento ha sido utilizado para justificar la exclusión política en nombre del interés nacional o de la utilidad social. Este era el caso de James Mill, quien argumentaba en contra del sufragio femenino como condición de la extensión del sufragio masculino: las mujeres no necesitaban ser políticamente activas para que sus derechos fuesen protegidos, bastaba con que los hombres lo hicieran en su nombre. Sin embargo, es posible trascender las implicaciones excluyentes de la división entre ciudadanía activa y pasiva, y leer la teoría de la representación virtual como recordatorio de la distancia que separa la norma de la democracia de su realidad. Aun haciendo caso omiso de los extranjeros residentes, el estado democrático nunca incluye totalmente a sus ciudadanos legales, como demuestran las limitaciones de sufragio por razones de edad, salud mental y comportamiento criminal.

El saldo de ciudadanía inactiva nunca desaparece totalmente en las sociedades democráticas, aunque se espera que cambie y que esto sea la medida de la democratización.⁵⁰ Cada demos y cada generación concibe diferentes criterios de exclusión, buscando limitar los requisitos para votar y ejercer la ciudadanía. La edad es el criterio menos exógeno; siendo el género, el color de piel, las identidades culturales y étnicas, y las creencias religiosas, los más. Vista desde la perspectiva normativa de la igualdad de oportunidades políticas, la historia del sufragio universal nunca concluye, lo que significa que no es reducible a la función de selección de representantes y magistrados. De hecho, leer la historia del sufragio universal como historia de la crítica y remoción de factores exógenos de exclusión política implica

⁵⁰ Sobre el principio de competencia al decidir la inclusividad del demos como algo que no puede ser totalmente pasado por alto, véase Dahl “Procedural Democracy”, 108-33.

dar a la igualdad política no solo la función de crear una clase política sino también de ejercer el poder de conocer, juzgar e influenciar los asuntos públicos y acciones llevadas a cabo por la clase política. El modo en que el sufragio es interpretado determina y cualifica el modo en que la representación es concebida. Sin embargo, es claro que si los excluidos del derecho a voto no se han sentido históricamente satisfechos con la representación virtual, es porque el voto no consiste simplemente en la elección de legisladores sino que también contribuye a brindar identidad a los representantes (representatividad) y forjar el sistema legal al cual los ciudadanos se hallan sujetos.

Sieyès creía que el voto estaba inherente y exclusivamente asociado con la formación de las instituciones del estado, en vez de ser un derecho; un modo de adjudicar confianza, en lugar de enviar representantes a la asamblea. Por eso, aunque su punto de partida era igualitario —vio a la elección como una carrera política entre electores iguales (intencionalmente definió a la nación en oposición directa al privilegio)— no pensaba que el poder político tuviera que ver con la igualdad. Sino que, en todo caso, constituía una brecha de la unidad de la nación y de la igualdad dentro de la multitud de ciudadanos, para poder adaptar una institución a una jerarquía artificial de talentos. De este modo, aunque eran iguales como individuos legales y privados, los ciudadanos de Sieyès no eran iguales si se juzgan desde la perspectiva de su servicio a lo público, y la política era un servicio, no un derecho. La representación de Sieyès no era simplemente un medio para la acción en grandes estados, sino una agencia activa de poder. Esto plantea la cuestión de la identidad y función del soberano, o la tensión entre la igualdad legal y la desigualdad política.

La soberanía simbólica de la nación

Los académicos han detectado una paradoja en la teoría de gobierno de Sieyès debido a que, si bien su propósito era el de dar un término a la anarquía y alcanzar la estabilidad, “repudiando las reivindicaciones a favor de una constitución tradicional, Sieyès socavó la capacidad de cualquier arreglo constitucional para resistir los efectos subversivos del principio de soberanía nacional”⁵⁷. Indudablemente, la teoría de que todo poder es representativo ha tenido una función desacralizadora, co-

⁵⁷ Baker, “Sieyès”, 321.

⁵⁸ “Los representantes del pueblo, en una asamblea popular, parecen a veces gustar de la idea de ser ellos mismos el pueblo”; *Federalist* 75. Como Ackerman ha perspicazmente notado, “la representación política no solo promete una solución al antiguo problema de la democracia sino que da lugar a un problema enteramente nuevo —el estar fuera de lugar o la reificación”. (“Neo-federalism?” 167).

mo mostraron los Federalistas en América.⁵⁹ Pero incluso también tuvo consecuencias desestabilizadoras, porque mientras que establecía a los poderes del estado como poderes derivados, los colocaba en la cima de una volcánica "voluntad de la nación" de carácter extrainstitucional, previa a la articulación racional del lenguaje político y de la legalidad (la "voluntad [de la nación es] siempre legal"). La paradoja y la genialidad de la teoría de Sieyes sobre la soberanía consistió en desarrollar una estrategia rousseauiana para alcanzar completamente el "sueño" de la democracia, y no simplemente "reconciliar" a la democracia con la representación.⁶⁰

Sin embargo, la idea de que todo poder es representativo y derivado puede prefigurar un escenario diferente, particularmente si esta idea está analizada junto a la mutación de Sieyes desde la soberanía del pueblo a la soberanía de la nación. Puede leerse que las instituciones representativas son la única voz política de la nación, a la cual concibió, como hemos dicho, como una colección de voluntades privadas (portadoras de derechos civiles), de naturaleza prepolítica y por ende, sin perspectiva de interés común. "Debemos concebir a las naciones como individuos por fuera de su entorno social, o, como solíamos decir, en el estado de naturaleza" ya que éstos son libres "de imponerse leyes [a sí mismos]" y a actuar de acuerdo a su voluntad.⁶⁰

La nación es previa a la forma (institucional), al igual que la sustancia en la metafísica de Descartes es previa a sus cualidades. El problema es que no puede actuar o tener voluntad en ausencia de algunas formas dadas, que son, por lo tanto, consustanciales a su existencia, aunque ontológicamente exógenas a la misma y, en teoría, sólo operacionales. Entonces, si bien Sieyes escribió que la constitución del cuerpo político o del gobierno no puede existir sin la nación, también argumentó que la nación no puede hacer nada (es muda) sin un gobierno constituido que implemente (y limite) su voluntad.

L'art social era el paradigma del arte constitucional: crear el orden político era "el arte de extraer todos los bienes sociales posibles de la sociedad" y "el arte primero, el más importante"⁶¹. Consistía en limitar al poder, a todos los tipos de poder. Por ello, aunque la nación pudiese desear lo que le plazca, su voluntad tenía que ser li-

⁵⁹ Sieyes, *Écrits politiques*, 160. Baczko lo ha definido como "inventor" de la "democracia moderna" ("Le contrat social des français", 494). Baker ha argumentado que Sieyes "se divorció de la idea de la voluntad general unitaria, propia del sueño comunal de la democracia directa, reconciliando a la democracia con la práctica de la representación" (*Inventing the French Revolution*, 250).

⁶⁰ Sieyes, *Écrits politiques*, 162.

⁶¹ Sieyes, *Écrits politiques*, 196-97. La respuesta de Sieyes a la "monstruosidad" de los "poderes ilimitados" era un estado limitado (en acumulación) y mínimo (en cuanto a sus tareas). La filosofía de la división del trabajo le permitió respaldar la máxima de Montesquieu de "gobierno moderado" sin recurrir a la doctrina y estrategia de Montesquieu de separación de poderes. Véase Pasquino (en Sieyes, 150), quien establece un paralelo entre Sieyes y los federalistas acerca del modelo constitucional.

mitada si se quiere que ésta sea actualizada.⁶² Por fuera de las instituciones (esto es, por fuera del poder constituido), la política no es ni siquiera pensable en los parámetros de Sieyes. A este respecto, “fue más allá de la visión convencional rousseauiana del gobierno representativo como, en esencia, un *pis aller* -una inevitable alternativa a la democracia... En su concepción, el carácter unitario de la voluntad general necesariamente implicaba no solamente que podía ser expresada únicamente en una asamblea nacional unitaria, sino que no podría ni siquiera ser considerada como existente por fuera de tal asamblea”⁶³. La dialéctica de la voluntad de Sieyes anticipaba la lógica de la “ley de hierro de la oligarquía”: la nación es un tipo de soberanía que sólo puede ser y hacer lo que sus intermediarios legales son y hacen.⁶⁴ Su teoría de la soberanía se enmarcaba en el lenguaje rousseauiano. La grandeza de la nación era la razón de su falta de poder, por no tener ningún poder de actuación por sí misma, y, de forma similar al soberano de Hobbes, sólo podía existir a través del estado -esto es, a través de sus magistrados o *commettants* autorizados. “Ciertamente, las voluntades individuales son siempre el origen del mismo [del poder político], y forman sus elementos esenciales; pero consideradas separadamente su poder es nulo. Reside solamente en el conjunto”⁶⁵.

Al fin y al cabo, parece que el poder autorizado no provenía de la nación -que no puede pensar en términos de voluntad general, de todos modos- sino de la nación política, o los electores y las instituciones que crean. La elección era fundacional; no era la voluntad de la nación: los representantes de la Asamblea Nacional “tenían todo el poder” de la Nación.⁶⁶

La transformación del pueblo en nación hecha por Sieyes prefiguró la conversión estatista que hizo Hegel de la soberanía rousseauiana; consistía en la creación de una “*souveraineté étatique*... enquistada en la nación en sí misma”⁶⁷. El sistema

⁶² Las voluntades individuales, coordinadas (libertad de elección dentro de la división del trabajo) requieren que los sujetos puedan limitar su voluntad -cada hombre “tiene el innato derecho de deliberar y tener una voluntad propia, a obligarse a sí mismo, a hacer contratos con otros, y consecuentemente, a imponerse leyes a sí mismo”; Sieyes, *Vues en Œuvres*, 1:14.

⁶³ Baker, “Constitution”, 489.

⁶⁴ Sieyes, *Écrits politiques*, 161.

⁶⁵ Sieyes, *Écrits politiques*, 159.

⁶⁶ Sieyes, *Écrits politiques*, 178. Un análisis interesante de la teoría de la delegación de Sieyes en relación a la concepción de Hobbes y Schmitt sobre la fundación del estado puede hallarse en Kelly, “Carl Schmitt’s Political Theory of Representation”, 113-34.

⁶⁷ Carré de Malberg, *Contribution*, 2:170. Este es el motivo por el cual Sieyes ha sido visto como el iniciador de una soberanía basada en el estado, y el co-creador, junto con los Padres Fundadores, de un constitucionalismo liberal que erosiona la soberanía, y no como el iniciador de la democracia moderna. Véase, respectivamente, Jaume, *Échec au libéralisme*, 33-36; Pasquino, *Sieyes*, 75. Para un excelente análisis histórico-político de la creación de la “ciudadanía nacional moderna” durante la Revolución Francesa (y la representación electoral como parte de la misma), véase Brubaker, *Citizenship and Nationhood*, cap. 2.

representativo creaba al estado, así también como a la nación (soberana). Como lamenta Jacques Pierre Brissot, a pesar de su famosa distinción entre poder constituido y poder constituyente, Sieyes desplazó al poder constituyente porque asignaba a los representantes (aunque elegidos ad hoc) la tarea de dar un marco general y votar una constitución, de esta manera asegurando a priori que los ciudadanos no expresasen sus ideas en debates públicos y asambleas, ni tampoco, por sobre todo, a través de una aprobación directa en referéndum. En el acto fundacional, así también como en la política ordinaria, los ciudadanos de Sieyes eran y no podían ser más que electores; su voz era siempre únicamente la voz de los representantes, aunque los representantes actuaran como meros redactores de la voluntad soberana de la nación y ejercieran su función dentro de una convención electa con el único objetivo de escribir una constitución.⁶⁸

De esta manera podemos observar una metamorfosis sutil, pero profunda, que tiene lugar cuando el foco cambia de los ciudadanos a los electores. El ciudadano-elector es un átomo en silencio, de modo similar a los ciudadanos en el sistema directo de Rousseau, pero aquí ha perdido completamente su identidad política: su voto en silencio es una admisión pública de su impotencia política. Esto hace que la representatividad no sea un componente de la representación. El lenguaje contractual que Sieyes adaptó a la representación política era consistente con el minimalismo político: la soberanía era una “propiedad” de la nación y los representantes eran sus “procuradores”⁶⁹. Qué tipo extraño de procurador es aquel que conoce la voluntad de la comunidad a la cual ha sido elegido para representar sin consultarla. ¿Cómo puede siquiera existir la procuración si se supone que el actor no conoce su propia voluntad aparte de la de su procurador? ¿Y qué tipo de actor legítimo es el elector si por sí mismo es una creación legal del estado al que se supone que tiene que legitimar con su voto? “La función de esta ideología es la de ocultar la situación real, mantener la ilusión de que el legislador es el pueblo, a pesar del hecho que, en realidad, la función del pueblo—o, formulado más correctamente, del electorado—se halla limitada a la creación del órgano legislativo”⁷⁰.

Al fin y al cabo, la Asamblea Nacional de Sieyes era la *única nación*. Parafraseando a Marx, una *fictio juris* se convirtió en el verdadero soberano. El derecho a votar por

⁶⁸ Brissot, *Mémoires*, 3: 137-38. Acerca de la crítica de Brissot hacia Sieyes, véase Mazzanti Pepe, *Il nuovo mondo di Brissot*, 253-56.

⁶⁹ Sieyes utilizó un lenguaje similar al de Hobbes, quien vio a la representación como procuración (Pitkin, *The Concept of Representation*, 18-22). “la voluntad no puede ser representada, dice él [Rousseau]. ¿Por qué no? No se trata de un asunto sobre la voluntad completa de los hombres, y hay numerosos ejemplos de personas privadas y de poderes que tratan esta cuestión por medio de la procuración” (Sieyes, “Bases de l’ordre social”, en Pasquino, *Sieyes*, 185).

⁷⁰ Kelsen, *General Theory of Law and State*, 291. Véase también Bastid, *Sieyes et sa pensée*, 575-77.

representantes servía para poner a todo el orden político en manos de éstos, aunque “no ejercieran [su voluntad] por derecho propio” sino “sólo” por “encargo”⁷¹.

La competencia como categoría impolítica

La teoría de gobierno de Sieyes muestra que la confianza, no la elección en sí misma, es el factor que le da al gobierno representativo un carácter no democrático. La confianza permite que las elecciones inicien un proceso cuyo punto de partida es la “voluntad general” *en potencia* y cuyo punto de llegada es la voluntad tal como es articulada por la asamblea legislativa (la ley). La idea de confianza es inherente a una visión no política de la representación; implica una relación estilizada de persona a persona entre el elector y el candidato, y lleva a la identificación de la elección con una autorización elitista.

Sieyes utilizó el nexo habilidad-confianza para alcanzar dos resultados. Primero, lo utilizó para separar a los elegidos de los electores dentro de un contexto de igualdad legal. La confianza, o libre mandato, prefiguró lo que los fundadores americanos llamaron “aristocracia natural”. La aristocracia natural era radicalmente contraria al tipo de aristocracia del Antiguo Régimen, porque implicaba justamente lo que esta última excluía: la imparcialidad en lugar de los intereses corporativos, y la racionalidad como criterio del juicio político en lugar de las lealtades pre-judicio. La premisa de la confianza era que todos los candidatos compartían el mismo potencial que los electores (por ende, todos los electores podían ser elegibles), aunque en diferentes grados y con diferentes especializaciones. Resulta de una carrera y de un juicio comparativo, y era esencialmente personal e individual, del mismo modo que el derecho a voto. La “aristocracia natural” era una elite, pero una elite competitiva y en competencia. En segundo lugar, Sieyes empleó el nexo habilidad-confianza para transferir a los electos el poder que Rousseau les había dado a los ciudadanos soberanos, sin sujetar a los electos a los dictámenes de los electores.⁷² Podría decirse que incluyó la regla de imparcialidad y unidad de Rousseau en un contexto representativo burkeano. Como hemos visto, su apelación al pueblo fue siempre una apelación a los *commettants* autorizados.⁷³

La introducción de la confianza dentro del espacio de la política configura una definición de la elite que es claramente *impolítica* en su carácter y que contradice, de

⁷¹ Sieyes, *Écrits politiques*, 159.

⁷² Carré de Malberg, *Contribution*, 2:208-9.

⁷³ Ésta fue la posición que tomó, de forma consistente con sus propias premisas, en contra de los vetos suspensivos en 1789.

hecho, el principio de representación política. Con respecto al último problema, la cuestión de la confianza contiene un vicio platónico que entra en conflicto con la idea de representación electiva, ya que si la elección es un acto para brindar confianza, no queda claro qué es lo que el representante debe representar, y por qué debería ser visto como un representante. Si este fuera el caso, la representación no tendría nada que ver con la sociedad y la elección sería simplemente un medio de designación de funcionarios políticos. Visto desde el punto de vista de los principios de representación democrática que delineé en el primer capítulo (representatividad y *advocacy*), el *pouvoir commettant* crea un gobierno responsivo y limitado, pero no un gobierno representativo.

Una vez que la representación es desposeída de representatividad y *advocacy*, el carácter igualitario de la elección se ve amenazado y se tergiversa su significado, porque la confianza niega que las elecciones sean un acto asociado a las estimaciones y los juicios: el grado de aptitud profesional de una persona sólo puede ser juzgado por sus iguales o superiores (se supone que los elegidos son más competentes, *éclairés*, que sus electores). Aunque desafiaba a la aristocracia del Antiguo Régimen, la confianza parecía implicar una “oligarquía temporal”, en lugar de una clase política electiva.⁷⁴ Esto revela la aporía del libre mandato como confianza.

La autonomía de los representantes con respecto a los representados conlleva problemas serios para la representación si no se relaciona con la idea de representatividad. El argumento que considera al libre mandato como indispensable, si es que se quiere que los ordenamientos colectivos tomen decisiones, es de carácter instrumental, ya que se focaliza en el proceso que ocurre en la escena deliberativa colectiva al interior de las instituciones. Sin embargo, no presta atención ni ilumina la relación entre la escena deliberativa colectiva (por ejemplo, la asamblea legislativa) y la sociedad, y no nos dice mucho sobre lo que califica a la representación política como tal. “En sistemas basados en la deliberación y en la representación, las preguntas normativas no se limitan a las condiciones para mejorar la deliberación”⁷⁵. La Corte Suprema es un escenario deliberativo con mandato libre, pero no es un cuerpo representativo de carácter *político*, en el sentido que lo es la asamblea legislativa en el gobierno representativo.

Como hemos visto al analizar la distinción de Rousseau entre delegación y representación, un verdadero libre mandato puede, quizás, permitir que los representantes elaboren la voluntad general, pero no los hace representantes políticos. La reivindicación del libre mandato asume la inscripción de la representación dentro de la lógica del contrato, en el sentido de que es definido como una nega-

⁷⁴ Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 581.

⁷⁵ Elster, “Introduction” a *Deliberative Democracy*, 13.

ción de la cláusula de dependencia que caracteriza al contrato privado de representación. Recordando uno de los argumentos básicos de los capítulos 1 y 3, la representación política no debe ser confundida con la representación jurídica ya que la primera demanda el abandono de la obligación legal que vincula al agente a los deseos del autor. Sin embargo, este abandono no significa que no haya mandato u obligación alguna.⁷⁶

El abandono de toda obligación es una negación de la representación, al igual que lo es la imposición de una vinculación legal. La institución de la representación se alimenta de la siguiente paradoja: en el momento en que la obligación legal deja de tener validez, la obligación reaparece bajo una forma diferente, como obligación política. La obligación política define la representatividad de la representación. En este sentido, he argumentado que el contraste entre mandato imperativo y libre mandato es engañoso cuando se postula en relación y en contraste con un contexto normativo particular –el contrato jurídico entre actor y agente– que es completamente diferente de la representación política. Una teoría política de la representación requiere de una noción *política* de obligación o mandato, algo único e imposible de comprender desde la lógica principal/agente. Esto me lleva directamente al segundo problema que mencioné más arriba, que denominé como el carácter *impolítico* de la confianza, denotado en la identificación de la elección con la selección de una clase superior de profesionales políticos.

La noción de confianza, como observó Patrice Gueniffey, es vaga porque no se asocia con el objeto específico (representación) en relación al cual se reivindica.⁷⁷ La confianza señala directamente las cualidades que sólo la persona seleccionada debe tener. Además, vincula las elecciones con un juicio sobre el mérito y/o un tipo de habilidad que, si bien está dissociada de los privilegios heredados, no se halla de hecho distribuida igualitariamente entre los ciudadanos. Por este motivo, la confianza hace que el control y la *accountability* sean problemáticas y, por cierto, lógicamente inapropiadas. Dar confianza, escribió Burke como contemporáneo de Sieyes, significa admitir que los elegidos tienen la responsabilidad (porque tienen la habilidad) de decidir qué es lo que constituye el mejor interés de sus electores, sin que los electores puedan decir nada. “Como ellos [los representantes] son los únicos receptores de la voluntad general, no tienen necesidad de consultar a sus *commettants* sobre un disenso que en realidad no existe”⁷⁸.

⁷⁶ Friedrich denominó mandato imperativo a una “fórmula piadosa . . . repetida en muchas constituciones europeas” y aún así imprecisa si se extiende más allá de la formalidad de la norma (*Constitutional Government*, 309).

⁷⁷ Gueniffey, *Le nombre et la raison*, 129.

⁷⁸ Sieyes, *Écrits politiques*, 178.

Sieyes se basó en la racionalidad de la confianza tal como fue definida por Montesquieu, quien derivó esta idea de confianza presuponiendo, sin confirmar, que los ciudadanos no podían juzgar sobre distintos asuntos ni tampoco acerca de la habilidad de los candidatos para lidiar con tales asuntos, sino que como mucho podían reconocer a los mejores candidatos. La paradoja de este prejuicio es que los electores, calificados como incompetentes, podían ver lo invisible (cualidades intelectuales y morales y el carácter del candidato) pero no lo visible (las cuestiones sobre las cuales tiene que tomarse una decisión, que es la tarea misma de los candidatos). La confianza era una creencia basada en la ignorancia. Implicaba el acto de situarse a uno mismo en manos de los expertos. Por ello, podemos argumentar que la confianza despolitiza el carácter del juicio en las competencias electorales porque desvía la opción electoral entre opiniones políticas hacia las cualidades personales del candidato. La analogía del mercado de Sieyes no tiene ninguna utilidad aquí, ya que del mismo modo que para el consumidor es difícil discernir y controlar las equivalencias entre las cualidades de los productos y su valor de cambio, es también difícil para los electores detectar si hay alguna correspondencia entre su voto y las cualidades del candidato.

El hecho es que, a pesar del intento de Sieyes de traducir la competencia política a un lenguaje de competencia económica, las elecciones no consisten simplemente en arbitrar entre visiones en competencia. Esto permite ver la diferencia entre elección y reclutamiento de expertos, y la falta de concordancia con este lenguaje, ya que es la regla de mayoría (conteo de votos) y no un test de conocimientos la que decide sobre el "valor" de los candidatos. Reivindicar que la elección y la representación atenten contra la democracia niega el hecho de que es la democracia la que le da forma a la representación y a la elección (la valoración de habilidades implica cooptación, no elección). Aún así, la aplicación de la categoría de confianza a la política nos lleva a la conclusión de que los electores hacen juicios de valor comparando las cualidades de una persona con otra, o incluso con las suyas propias.

Sin embargo, a pesar de su consciente intento de hacer de la elección un medio para asegurar la valoración de habilidades, los líderes de las revoluciones del siglo veinte iniciaron un sistema que desacredita toda forma aristocrática de la política, incluyendo a la imprecisa noción de ser competente. La queja de Tocqueville acerca de la mediocre fatalidad que la competencia democrática le da a la política puede ser tomada como un reconocimiento implícito de que las elecciones son un método de selección democrática si son practicadas dentro de un sistema representativo de gobierno que se basa en derechos civiles y derechos políticos (y en el derecho de voto en particular).⁷⁹ Esto se debe a que dentro de un gobierno repre-

⁷⁹ Tocqueville lo comprendió muy bien, y fue quizás el primer teórico en evaluar a las instituciones en relación al contexto normativo en el cual operaban.

sentativo las elecciones son el resultado de un juicio político, un juicio que no concierne esencialmente a las personas en tanto seres privados sino como personas entendidas como receptores o “representantes” de opiniones que también pertenecen a los electores, y existen y operan en la sociedad.

Como he argumentado en los capítulos previos, la competencia electoral tiene un inevitable y sustancial carácter ideológico, porque apunta al futuro o proyecta en un futuro imaginable (definido por la periodicidad electoral) ideas que los ciudadanos reales desarrollan y forman en su vida cotidiana.⁸⁰ Ideas y visiones ideológicas designan el trabajo de juicio político que los ciudadanos llevan a cabo en el acto de votar. Cuando los ciudadanos escogen a un candidato están seleccionando, a través de éste, una visión, un programa, un rumbo político, una propuesta. Votar por representantes políticos no es lo mismo que votar por un alguacil o un consejero escolar, porque el objeto de voto no es una tarea o función específica, y porque la función que se lleva a cabo por el elegido es colectiva, no individual. Les damos a los candidatos una *identidad* y les damos a sus habilidades un significado *político*, este significado es lo que constituye nuestra decisión de votarlos, es lo que hace que nos interese en sus “habilidades”, y sean objeto de nuestra evaluación y juicio. El “mérito” que juzgo en el candidato que elijo es relativo a sus opiniones, no es algo falto de calificación; en este sentido, no se refiere a cualidades que son existencialmente únicas a éste, o personales *stricto sensu*. Invirtiendo el pensamiento de Sieyes, no es que nosotros sólo dejemos que nos representen, sino que participamos en la creación de la representación (del representado así también como del representante).

Referirse a las habilidades en la competencia política es ambiguo. Si a través de la competencia queremos seleccionar una habilidad específica, entonces la elección es un método muy pobre de selección. En 1789, Jacques Pierre Brissot apuntó ese problema cuando propuso un sistema electoral de doble turno: si el objetivo es seleccionar al mejor en lo referente a las virtudes y talentos, razonó Brissot, entonces las elecciones per se son un método pobre, porque los ciudadanos ordinarios pueden quizá reconocer a los “*plus éclairés*” o a los “honorables”, pero no todos pueden individualizar adecuadamente al más competente. Para juzgar cuán competentes son los candidatos es esencial tener nociones sobre el conocimiento o la *expertise* que se valora (de allí, la propuesta de Brissot de hacer que los ciudadanos voten por electores en vez de directamente por representantes)⁸¹.

Ciertamente, ninguno de los teóricos del gobierno representativo contemporáneos de Sieyes anclaron a la representación en la ideología; de hecho, todos la aso-

⁸⁰ Palonen, “Parliamentarism”, 114.

⁸¹ Brissot, *Plan de Conduite*, 261-62.

ciaron directamente con la racionalidad contrastándola con el prejuicio y los intereses parciales. Los creadores del gobierno representativo en el siglo XVIII—tanto moderados como democráticos—temían del *esprit de parti* entendiéndolo como el espectro de la fragmentación social y de la desigualdad del Antiguo Régimen.⁸² A excepción de algunos casos, siendo el más notable de éstos James Madison, ninguno distinguió entre facciones y partidos, y los pensaron como pestilentes desgracias—fuente de irracionalidad, divisiones, conflictos, incluso de guerra civil. Por ende, buscaron un criterio imparcial de evaluación en la competencia electoral y trataron de mantener al “‘mérito’ independiente de las opiniones”⁸³. Pensaron que las cualidades morales e intelectuales de líderes virtuosos o competentes harían que fuese posible trascender el *esprit de parti* y romper con cualquier forma de mandato, ya sea legal o político. Esperaban que las aptitudes y la confianza alcanzaran el mismo objetivo pensado por Rousseau: hacer de la razón y la racionalidad la norma de la política.

Como Madison y Burke, Sieyes pensaba que los electores debían premiar el tipo de confianza que en la literatura republicana constituye una mixtura de atributos cívicos tradicionalmente asignados al buen político: virtud, honestidad, espíritu patriótico, sabiduría, control de las pasiones y conocimiento. Aunque no todos compartían las mismas ideas políticas, todos apuntaban hacia una política antipatrimonialista y se inspiraban en el ideal de actor político republicano, que aplicaban a los candidatos y a los representantes. El “gentleman” era la versión moderna de la tipología republicana.⁸⁴ Personificaba el modelo de ciudadano ideal como representante de las mejores cualidades que constituían a un buen gobierno porque, en palabras de Locke, “si los que pertenecen a este rango son colocados, gracias a su educación, en la senda correcta, pondrán rápidamente en orden a los demás.” Cuando Montesquieu, Madison, Sieyes y Burke hablaban de “ser competente”, se referí-

⁸² Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:86-87. Aunque Sieyes comprendió que la existencia de una dialéctica entre dos partidos era esencial para el buen funcionamiento de la asamblea representativa (Sieyes, “Opinion... prononcée à la Convention le 2 thermidor...” en *Œuvres*, 3:20).

⁸³ Gueniffey, *Le nombre et la raison*, 30. Esta teoría de la representación, que ha dominado la literatura sobre gobierno representativo durante los últimos dos siglos, está hecha naturalmente a medida de un sistema electoral uninominal mayoritario, en el que el ganador se lleva todo. A propósito, es claro que resulta totalmente inhospitalario para la representación proporcional, porque los ciudadanos están unificados en y por la persona del *notabile*, del mismo modo en que los sujetos eran unificados en la persona del rey. Eran unificados por el trabajo de unos pocos competentes a quienes les daban su confianza. La pasividad política de la mayoría y el activo protagonismo de los pocos son funciones interdependientes del trabajo de unificación que realiza la representación.

⁸⁴ Cf. Eidelberg, *The Philosophy of the American Constitution*, 24-25. El republicanismo trascendió la teoría de las formas de gobierno y por varios siglos fue una “forma de vida” que podía también existir en una monarquía. Venturi, *Utopia and Reform*, 62-71.

an a un tipo dedicación honorable para el bien de su sociedad bajo la forma de un servicio, algo para lo cual un “gentleman” estaba educado desde temprana edad.⁸⁵

Asimismo, el pequeño número de ciudadanos que disfrutaban del derecho a voto hacían del cuerpo electoral un tipo de democracia cara a cara, así también como una sociedad uniforme, en tanto que la relación entre ellos y la sociedad devenía vertical y paternalista.⁸⁶ La distancia entre electores y elegidos que se suponía que debía resultar de la confianza no era tan grande si se piensa que el candidato competía con sus pares y se sometía al juicio de éstos, quienes probablemente lo conocían personalmente y compartían sus intereses y su cultura. Los candidatos podrían haber percibido el reclamo de *accountability* (que la confianza, de hecho, destruye) como algo ofensivo, porque supone que hay un potencial de deshonestidad por parte de los honorables y virtuosos, y un rompimiento del apoyo.⁸⁷ Cuando Burke proclamó su autonomía de juicio con respecto a los votantes, al mismo tiempo proclamó su propia sinceridad y honestidad, y asumió que no necesitaba de ninguna supervisión externa a su propia consciencia; pero también supuso una igualdad sustancial de valores e intereses entre él mismo y sus votantes, condición que le daba a tal apoyo un sentido, pero no un cheque en blanco. Además, no necesitó de un estudio demográfico preciso para conocer la composición social y las visiones políticas de su electorado. Podría decirse que Burke proclamó su libertad entendiéndola como igualdad entre los iguales, no para promover su agenda o sus opiniones, o la agenda y las opiniones de una parte de la sociedad en contra de otra. Después de todo, la sociedad política en la cual él vivía constituía un demos pequeño, homogéneo. Las cualidades personales, no las ideas políticas o las ideologías, eran el objeto del juicio electoral.⁸⁸

⁸⁵ Cf. Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, 28, 32-39, 87.

⁸⁶ El representante era un notable local y en su persona se unificaba toda la comunidad. Este tipo de patronazgo hacía de la política una cuestión de “percepción del carácter personal especial de los lazos verticales que unían a las personas” (Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, 78).

⁸⁷ La *atimia* y la *infamia* eran -como en la antigua república- métodos de privación de derechos practicados en las colonias americanas, los Estados Unidos y Francia (Pettus, *Felony Disenfranchisement*, 15-36). Sieyès prestó detallada atención a la formación de las “listes des notabilité” y consideraba al ostracismo como un castigo por haber incurrido en deshonoras. Antes de las purgas represivas de listas electorales bajo Napoleón, el ostracismo era una forma de juicio llevado a cabo en las asambleas electorales primarias en donde la comunidad de electores elegía a los candidatos sobre la base de principios sociales, profesionales y éticos. Cf. Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 408-16.

⁸⁸ “La estructura personal de la política en el siglo dieciocho, la prevalencia de numerosas líneas de influencia verticales convergiendo en un grupo particular de personas con riqueza y poder ... Esto ... explica la ausencia de partidos organizados en el siglo dieciocho. Las facciones políticas existían, pero eran menos que agregaciones de intereses personales y familiares de la destacada aristocracia” (Wood, *The Radicalism of the American Revolution*, 87).

Esto explica el uso, propio del siglo XVIII, de la valoración de las habilidades como un argumento racional contra los partidos y las facciones: si política quería decir cuidar del bien de la comunidad como un todo, no de un interés o un grupo, no de una parte de la sociedad, podría definirse el bien general. Sólo la virtud, conocimiento y educación cívica de los líderes podrían alcanzar este objetivo. La asociación de la elección con la confianza y la valoración de habilidades implicaba un llamado a la "objetividad" y a la imparcialidad, en tensión con el conteo matemático asociado a las elecciones, así también como con la *accountability*. Madison fue bastante inflexible sobre esto: la libertad general de la sociedad requería tanto de que las facciones no fuesen reprimidas como de que los representantes trascendieran a las facciones, o al menos no las reflejaran de forma directa. Las instituciones del gobierno representativo debían "refinar y ampliar las visiones públicas filtrándolas a través del medio de un cuerpo elegido de ciudadanos"⁸⁹.

La virtud y competencia del candidato se reflejaban en la racionalidad de las decisiones políticas, como en la república de Rousseau. Después de todo, la voluntad general, al igual que el buen representante de Madison, se suponía que debía representar a la media, siguiendo un proceso de eliminación de los extremos. Asimismo, Sieyes concibió a la asamblea como un cuerpo en el cual el interés común era creado o reconocido, más que como el depósito de una soberanía existente.⁹⁰ Ninguno de ellos reflexionó sobre el rol del partido en un gobierno representativo, aunque estaban al tanto de que el futuro era la dimensión temporal que las elecciones incorporaban en la política, un aspecto crucial en la formación de la política sobre líneas ideológicas, en vez de hacerlo de acuerdo a la pura valoración de las aptitudes e incluso de la virtud en sentido clásico.

⁸⁹ *Federalist*, 10; 53; 57. Sobre lo moderno como transformación comercial del antiguo lenguaje de virtudes republicanas, véase también Baker, "Transformations of Classical Republicanism", 35-36.

⁹⁰ Sieyes, *Écrits Politiques*, 233-34.

CINCO

Thomas Paine y el perfeccionamiento de una democracia simple

La nación soberana y la amenaza del federalismo

Sieyes, junto con Paine, fue uno de los nueve miembros del Comité de Constitution presidido por Condorcet desde septiembre de 1792 hasta febrero de 1793. El comité era dominado por los girondinos. Era demasiado hostil para el “partido reaccionario” alojar a un centrista como Sieyes, quien no jugó un rol activo en la redacción de la constitución.¹ Poco se sabe de los debates al interior del comité. Sin embargo, juzgando a partir del debate parlamentario que comenzó dos años antes de que Condorcet hiciera público el plan en febrero de 1793, la principal disputa parecía ser la centralización del estado versus el federalismo. Robespierre y Saint Just acusaron en la Asamblea Nacional a Condorcet por su plan de federalizar a Francia.² Sieyes no se pronunció sobre el plan de Condorcet en la Asamblea Nacional. Sin embargo, en vistas a la discusión mantenida con Paine en 1791 y su referencia subsecuente al debate constitucional de 1793, algunos académicos han concluido que Sieyes también era un crítico del plan federalista de Condorcet.³

¹ Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 133. Los otros miembros eran Brissot (luego reemplazado por Barbaroux), Pétion, Vergniaud, Gensonné, Barère y Danton. Los últimos dos eran considerados como montañeses, y tanto los girondinos como los montañeses reivindicaban a Condorcet como aliado. Pero luego de que Condorcet presentara el Plan Constitucional el 18 de febrero de 1793, los jacobinos cesaron de considerarlo un amigo; decepcionados con el trabajo del comité girondino, formaron su propio comité paralelo con Robespierre y Saint-Just como líderes para redactar una constitución anti-girondina (Alengry, *Condorcet*, 189-92; Aulard, *Histoire Politique*, 280-82). De acuerdo a Brissot el bajo perfil de Sieyes en el comité era consistente con su talento para adoptar una estrategia de silencio cuando las tensiones políticas eran demasiado altas y riesgosas (*Mémoires*, 3:132).

² Cf. los discursos brindados en la asamblea por Robespierre el 19 de abril de 1793, y por Saint Just el 24 de abril de 1793 (*Archives parlementaires* 62:793; 63:204). El primero sostenía que la propuesta girondina de constitución favorecía “le germe du royalisme et du fédéralisme” y el segundo, que creaba “une représentation fédérative” que destruiría la voluntad general.

³ Bastid habló de una “ruptura” entre los girondinos (quienes preferían a Condorcet antes que a Sieyes como líder del comité) y Sieyes, quien mantuvo un bajo perfil y estaba a cargo de la escritura del nuevo plan de instrucción pública (Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 139).

El discurso brindado por Sieyes en 1795, en las últimas reuniones de la convención que discutía la nueva constitución, muestra sus críticas sobre el proyecto de Condorcet. De acuerdo a Alengry: “es difícil no ver una alusión directa ... al Comité y a las ideas de Condorcet” en las palabras que Sieyes eligió para recordar su desacuerdo “dos años antes” (esto es, en 1793) con los demócratas.⁴ En su discurso, delineó dos posibles interpretaciones sobre el gobierno representativo. La primera, a la cual consideraba correcta pero incomprendida por “los amigos del pueblo en aquellos días” (“les amis du peuple de ce temps-la”), garantizaba al pueblo sólo el poder de elegir a los representantes (y, como mucho, de formar la lista de candidatos), denegando tanto el referéndum como la iniciativa legislativa (los dos poderes de vigilancia según el plan de Condorcet). Por otra parte, la otra perspectiva cometía el *erreur grandement préjudiciable* de asumir que el pueblo sólo precisaba delegar aquellos poderes que no pudiese ejercer por sí mismo (lo cual, como veremos, era precisamente la posición de Condorcet).⁵ Sieyes pensaba que éste era un “error muy perjudicial” porque en el mismo momento en que abría las puertas a la democracia, abría de modo fatal las puertas al federalismo (la *bête noire* de la Revolución Francesa, y después de junio de 1793, un crimen castigado con la pena de la guillotina).

El argumento de que la nación “no puede expresarse sino a través de sus representantes” era un argumento en contra de la democracia *porque* es un argumento en contra del federalismo: éstas eran dos caras de la misma moneda, identificables con el modelo americano. Sieyes ya había señalado este punto en 1789, cuando durante el debate sobre el veto real insistió en que los ciudadanos debían limitar su acción política a la autorización electoral de sus representantes, y expresó su desacuerdo al respecto de los admiradores de Estados Unidos, acusándolos de intentar que Francia se convirtiera en una democracia y una federación,

“... cortar, trocear y rasgar [al país] en una infinidad de pequeñas democracias, luego unidas simplemente a través de los lazos de una confederación general, como los trece o catorce Estados Unidos de América... Francia no debe ser una asamblea de pequeñas naciones, gobernadas a sí mismas de forma separada como democracias; Francia no es una colección de estados; es una *totalidad* única, compuesta de partes integrales ...

⁴ En el Comité Constitucional de 1792-93, “les amis du peuple” o los más radicales eran en realidad Condorcet mismo junto con Barère y Danton.

⁵ Sieyes, “Opinion sur plusieurs”, en *Œuvres*, 3:5. Para una excelente comparación entre la visión de gobierno de Sieyes y el plan de Condorcet, véase Bastid, *Sieyès et sa pensée*, 140-41. Alengry, *Condorcet*, 194-95.

Francia no es, y no puede ser, una *democracia*, no debe convertirse en un *estado federal*, compuesto de una multitud de repúblicas, unidas por alguna forma de lazo político. Francia es y debe ser una *totalidad única*, sujeta de cabo a rabo a una legislación común y a una administración común... El pueblo o la nación no puede sino tener una única voz, la de la legislatura nacional”⁶

Por ende, no debería sorprender que el moderado Sieyes acordara con el jacobino Saint-Just, quien explícitamente había acusado a Condorcet de insertar al federalismo dentro de su plan a través de las asambleas primarias.⁷ Aunque perseguían proyectos políticos muy distintos, su objeción se basaba en la misma suposición: que la democracia y el gobierno representativo eran “dos sistemas muy diferentes”, y que la unidad de la voluntad soberana no podía adaptarse a un proceso más amplio de deliberación sin el riesgo de fragmentación política. Una vez que la pluralidad de opiniones es “llevada al público” bajo la forma del voto secreto e individual, sólo un cuerpo representativo puede darle voz pública y crear una “voluntad mayoritaria común a partir de todas las opiniones aisladas”⁸. Tanto Sieyes como los jacobinos utilizaron “los argumentos que Rousseau había expresado en contra de la representación para señalar que ‘la voluntad general’ se halla... [en el ‘poder legislativo’ electo]”⁹. Y a menos que la unidad del estado fuera sacrificada —y se formase una federación, tal como Rousseau había previamente argumentado en su plan para la constitución de Polonia— “el poder de voluntad y acción” (“*faculté de vouloir et celle d’agir*”), que originalmente pertenecía al pueblo soberano, tenía que ser transferido a la institución representativa central.¹⁰ En suma, el federalismo y la democracia estaban profundamente relacionados y directamente conectados con la concepción de soberanía como voluntad.

⁶ Sieyes, *Écrits politiques*, 234, 236-38. Como evidencia (positiva) de la correlación entre democracia y federación uno podría mencionar la “James Wilson’s Opening Address” en la Convención de Ratificación de Pennsylvania (Bailey, *The Debate on the Constitution*, 2:793-810).

⁷ Saint-Just declaró en su discurso del 24 de abril de 1793: “Aquí está su [de Condorcet] plan: una representación *federalista* [asamblea] que hace la ley y un consejo *representativo* que las ejecuta. Una representación general [asamblea] formada por representantes particulares de cada departamento deja de ser una [asamblea] representativa, sino un congreso” (*Archives parlementaires*, 63:204-6; el discurso puede también encontrarse en Saint-Just, *Théorie politique*, 190). El mismo ataque fue emitido en contra de Brissot, quien cerró sus *Mémoires* (4:403-24) con una perorata en contra de aquellos que lo acusaban de apoyar al federalismo por referirse al modelo americano de convención constitucional y asambleas primarias. Sobre el uso de la amenaza política del federalismo por parte de los jacobinos en contra de los grondinos y los líderes de las municipalidades francesas fuera de París, véase Forrest, “Federalism”, 309-27.

⁸ Sieyes, *Écrits politiques*, 236, 238.

⁹ Jaume, *Le discours jacobin*, 296.

¹⁰ Sieyes, *Écrits politiques*, 198.

A pesar de sostener que el gobierno representativo no era, en principio, incompatible con la democracia, el desacuerdo implícito de Sieyes con Condorcet revelaba profundas reservas acerca de la deseabilidad, no simplemente la viabilidad, de crear una democracia en un estado grande.¹¹ Esto revela que consideraba a la democracia como una combinación entre gobierno directo y pequeño territorio. Compartía en mayor o menor medida la visión del *Federalista* 63, en donde el carácter moderno de la representación también se sostenía: aunque las repúblicas antiguas utilizaban la selección electoral para designar a algunos funcionarios, ninguna forma de gobierno representativo “podría haber tenido éxito dentro de los estrechos límites ocupados por las democracias de Grecia”. Un gran territorio era la condición para lograr una implementación exitosa de la representación, no era un hecho desafortunado con el cual los modernos tenían que lidiar inventando a la representación. Por ende, no era simplemente que la democracia cara a cara no pudiera ser un modelo para los modernos, sino que, radicalmente, había sido una necesidad a la cual los antiguos no habían podido escapar dada la falta de distancia física que podían poner entre ellos. Como las instituciones representativas eran una condición esencial para hacer que el gobierno popular fuese estable y asegure las libertades individuales, un gran territorio era un prerrequisito del gobierno republicano.¹²

La federalización territorial era tan problemática como la federalización social. El espectro de los cuerpos intermedios, pensados por Hobbes y Rousseau, resurgía en la desconfianza de Sieyes al respecto de los “encuentros parciales” de los ciudadanos. Combinar la participación con la representación significaba que los ciudadanos interferirían con el mandato de los electos y violarían el principio elemental del gobierno constitucional: la “recíproca independencia” de todos los poderes, en particular, los de selección de representantes y la legislación.¹³ En suma, el mandato libre (que definía a la representación) tenía dos objetivos: “servir a la unidad soberana (social y territorial) de la nación y corregir la incompetencia (y falta de tiempo para las tareas políticas) de los ciudadanos ordinarios.

Por ende, la verdadera opción no era entre más o menos democracia sino entre unidad del estado y democracia. El plan de Condorcet de crear asambleas primarias como *loci* de la deliberación política en lugar de quedarse sólo con las elecciones

¹¹ Sieyes, “Opinion sur plusieurs”, en *Œuvres*, 3 : 5.

¹² *Federalist* 63, el cual es más o menos un relanzamiento de la idea de Montesquieu y Maquiavelo acerca de la relación entre gran territorio y libertad.

¹³ Sieyes, “Bases de l’ordre social”, en Pasquino, *Sieyes*, 184 ; Sieyes, *Écrits politiques*, 198. Desde los primeros tiempos de la Revolución, la preocupación de Sieyes fue la reordenación de Francia bajo un nuevo esquema de subdivisión territorial compuesto de distritos electorales que sustituirían a los antiguos parlamentos o “gobiernos, diócesis, jurisdicciones y generalatos” que “reivindicaban su prioridad” (*Écrits politiques*, 247).

nes estaba orientado al federalismo, porque era democrático: le daba al pueblo otras funciones políticas aparte de la de la autorización de legisladores competentes. Que las personas fueran “interpeladas” como ciudadanos, no simplemente como electores, implicaba dos cosas: primero, que los ciudadanos ordinarios eran lo suficientemente competentes como para intervenir en los asuntos públicos, y segundo, que se les permitía a los ciudadanos emitir sus opiniones sobre distintas cuestiones. En ambos casos, el bien fundamental de la unidad nacional demandaba una división del trabajo clara entre representantes y electores, o la renuncia a la democracia. Sieyes colocaba la lógica de Rousseau al servicio de un proyecto que era anti-rousseauiano: la ratificación electoral como el único derecho del soberano; la simultaneidad rigurosa de la presencia de los electores (el día de las elecciones); y un riguroso silencio en el acto de elección (voto secreto).

Sin embargo, Sieyes malinterpretó la naturaleza del plan de Condorcet, que declaraba a la “República Francesa . . . única e indivisible” y concebía a las asambleas primarias como partes del sistema nacional de representación, en lugar de alternativas al mismo.¹⁴ Estas asambleas, como veremos, no instituyeron el gobierno “directo” del pueblo porque sus votos tenían que ser sometidos al escrutinio y al voto de otras asambleas primarias y, finalmente, a la Asamblea Nacional. La soberanía no residía en ninguna de estas instancias particulares, sino en su interrelación.¹⁵ Tampoco las asambleas primarias ponían en peligro a la libertad porque sus funciones deliberativas estaban reguladas por “procedimientos muy detallados y minuciosos, concebidos inteligentemente para evitar la tiranía de cualquier tipo”¹⁶. Condorcet no proponía ni la democracia directa ni el federalismo. Sino que trató de crear un sistema democrático apropiado para un estado grande.

Sin embargo, en su intento de oponer la democracia al federalismo, Sieyes reconocía que dos interpretaciones del gobierno representativo eran posibles. En territorios pequeños y poco populosos, los “asociados” se encontraban y discutían sus necesidades políticas directamente: esta era la “democracia original” o la “democracia en bruto [en la cual] las pasiones estaban demasiado a flor de piel”. Pero en territorios grandes y populosos había dos modos posibles de unificar “los múltiples y complicados asuntos particulares” en una voluntad común. El primero, similar a la propuesta de Condorcet, consistía en facilitar los “encuentros parciales en las distintas localidades”; el segundo, al contrario, consistía en “la nominación de diputados a una asamblea central”. De acuerdo a Sieyes, el primero podía no resul-

¹⁴ Condorcet, “Projet de constitution française”, *Œuvres*, 12 :423, en particular, 560.

¹⁵ Condorcet, “Exposition des principes et des motifs du plan de constitution”, en *Œuvres*, 12 :347.

¹⁶ Aulard, *Histoire politique*, 286.

tar en “una voluntad general” porque le daba voz a los ciudadanos que habitaban en las localidades en lugar de a los electores de la nación.¹⁷

Entonces, Sieyes identificó dos tipos posibles de gobierno representativo: uno en el cual las asambleas primarias eran más que distritos electorales y otro en el que las asambleas primarias eran sólo distritos electorales. “En realidad, el tratamiento de las cuestiones públicas no podía ser una prerrogativa de las asambleas primarias en un país que no ha adoptado, y no puede adoptar, un régimen puramente democrático”¹⁸. Aún cuando rechazó personalmente al primer modelo (democrático), listándolo como una *forma de gobierno representativo*, en realidad Sieyes concedió que era técnicamente posible para los ciudadanos de un estado grande organizarse a sí mismos en una democracia. Aunque esta forma de democracia era representativa, no consistía simplemente en una democracia electoral, ni era simplemente una democracia cara a cara.

Sieyes repudiaba esta visión como *une erreur grandement préjudiciable* porque, además de engendrar el federalismo, sugería explícitamente que la protección de la libertad individual requería de alguna forma de participación ciudadana.¹⁹ Desde sus orígenes, por ende, el debate sobre el lugar y la función de la representación —ya sea meramente institucional o política— era también un debate sobre la relación entre liberalismo y democracia. Parafraseando a Constant, podría decirse que Sieyes criticaba el proyecto de Condorcet de combinar la libertad de los antiguos con la libertad de los modernos, una crítica que era consistente con la distinción que hizo entre derechos pasivos (civiles) y derechos activos (políticos). El gobierno representativo incrementaría las chances de que los individuos pudiesen disfrutar de su libertad privada, mientras que la democracia la restringiría. “La democracia, tal como es comúnmente entendida, sólo brindaría un *mínimo* de libertad individual. Ya que ésta implica el completo sacrificio del individuo al bien común, es decir, del ser tangible al ser abstracto”²⁰.

En conclusión, la interpretación de la representación en relación a la democracia depende en gran medida de la concepción de soberanía. Si la soberanía es vista como la voz unitaria de un tipo de voluntad general que la nación ya contiene implícitamente pero no puede articular ni descubrir por sí misma, entonces los ciudadanos no tienen ningún rol (o voz política) aparte del de designar a la elite de la cual *son* un reflejo. Si, por el otro lado, la soberanía es vista como un proceso

¹⁷ Sieyes, “Bases de l’ordre social”, en Pasquino, *Sieyes*, 184-85.

¹⁸ Sieyes, *Écrits politiques*, 254, y “Bases de l’ordre social”, en Pasquino, *Sieyes*, 184. Cf. Forsyth, *Reason and Revolution*, cap. 8.

¹⁹ Sieyes, “Opinion sur plusieurs”, en *Œuvres*, 3:5.

²⁰ Desde una nota inédita de Sieyes citada en Forsyth, *Reason and Revolution*, 126.

de articulación de opiniones cuya fuente son los múltiples sitios y componentes de la sociedad y el juicio de cada ciudadano, entonces el cuerpo representativo central no es su única voz, aún cuando necesite ser su voz final, no obstante sea provisional. Este es el significado de la desarticulación que estoy tratando de hacer entre voluntad y juicio en la definición de la soberanía.

El republicanismo democrático

Podría ser útil a esta altura retomar las ideas políticas de Paine, ya que constituyen un caso interesante de confluencia entre las perspectivas liberal y democrática, y un puente entre el gobierno representativo y la democracia representativa. Paine, reconocido autor de la Constitución de Pennsylvania, que fue un modelo para el plan de Condorcet, co-editó la revista *Le Républicain ou le Défenseur du gouvernement représentatif* junto con Condorcet, y fue uno de los nueve miembros del Comité Constitucional presidido por Condorcet. La Revolución Francesa se convirtió en su sala democrática y republicana.²¹ Los historiadores han argumentado que, del mismo modo que el caso Varenne revivió al movimiento republicano en Francia (que antes de 1791 era insignificante), la propuesta de Sieyes del *marc d'argent*—y más generalmente, su distinción entre ciudadanía activa y pasiva—revivió al movimiento democrático. Paine simbolizó el giro republicano y Condorcet el giro democrático. Las pocas cartas que Sieyes y Paine intercambiaron en julio de 1791 (publicadas ambas en *Le Moniteur* y *Le Républicain*), y el liderazgo de Condorcet en la campaña en contra del *marc d'argent*, como miembro de la Comuna de París, marcaron aquellas transiciones ideológicas, así también como la trayectoria de la revolución (antes del Terror) desde el constitucionalismo liberal-monárquico de Lafayette y Sieyes hasta el republicanismo democrático.²²

Las dos partes de *Derechos del hombre* de Paine encarnaron bien esta transición ideológica. Lafayette es el héroe de la primera parte (1791), en la cual Paine describe a la Revolución Francesa como una revolución en contra del despotismo monárquico, pero no en contra de la monarquía en sí. La segunda parte (1792) fue esencialmente construida como un argumento en contra del modelo monárquico

²¹ Alengry, *Condorcet*, 197.

²² Parafraseando a De Ruggiero, la trayectoria política de Sieyes a Paine y a Condorcet reflejaba las tres revoluciones atravesadas por Francia: una revolución liberal *sensu stricto*, una revolución democrática y una revolución social (*The History of European Liberalism*, 72-73. Sobre la propuesta de Sieyes de asociar la elegibilidad para la Asamblea Nacional a los impuestos (el valor de un marco de plata), véase Aulard, *Histoire politique*, 73-75; Kates, *The Cercle Sociale*, 44-45; y Gueniffey, "Cordeliers and Girondins", 86-106.

del gobierno representativo y una defensa de la república democrática. Aunque es mayormente percibido como un panfleto en contra de Burke, la verdadera intención de la parte dos era la de desafiar el liderazgo moderado de la Revolución y en particular, la idea de Sieyès de que la monarquía podía ser una forma legítima de gobierno (o una república).²³ Tal volumen es el primer intento consciente de dar un fundamento democrático a la representación.

La teoría de Paine sobre la representación tal como apareció en la parte dos de *Derechos del hombre* se basaba en una noción democrática de la soberanía nacional entendida como fundamento constitucional de los derechos civiles y políticos. Ambos eran emanaciones de los derechos naturales, entendidos como derechos de la razón, no como una concesión ni una función. Los derechos civiles y políticos eran los principios fundacionales que permitían al pueblo proteger su libertad a través de convenciones reguladas que originaban a las instituciones así también como a los procedimientos de legislación ordinaria y revisiones constitucionales. “Cada derecho civil tiene en su base algún derecho natural pre-existente en el individuo, pero para ejercer el mismo sus facultades individuales no son suficientes en todos los casos”²⁴.

Paine dedujo la forma representativa de gobierno de la definición de soberanía como *res publica*, o el interés general de los individuos que constituyen al pueblo. Pero su *res publica* perdía toda connotación física y existencial; no estaba localizada en ningún tiempo determinado (por ejemplo, antes de la institución del gobierno) y no era algo poseído, personificado o “figurado” por ningún ser real, sea un individuo o las masas.²⁵ Los magistrados no la poseían pero la ejercían bajo la forma de una función temporaria para la cual habían sido investidos por el pueblo. El pueblo como colectivo tampoco la poseía, ya sea porque la soberanía no era un acto de la voluntad, ni tampoco algo que existiera con antelación a la constitución política, sino un trabajo persistente y complejo de unificación de la opinión política a través del criterio del interés general y procedimientos consentidos. Esta despersonificación radical de la nación soberana le permitió a Paine distinguir entre democracia directa y democracia representativa, así también como identificar al gobierno representativo con la república democrática.

²³ Discutiré este aspecto en la sección final de este capítulo. Kates ha propuesto una útil reconstrucción y un excelente análisis de la polémica Paine-Sieyès (“From Liberalism to Radicalism”). Cf. también Aldridge, “Condorcet et Paine”.

²⁴ Paine, *The Rights of Man*, 78, 180-81.

²⁵ “Poner a cualquier individuo como figura de la nación es inapropiado”. Este es el motivo por el cual el juramento de lealtad era inapropiado a menos que fuese tomado “a la nación”, “no debe ser malinterpretado y ser tomado de modo figurativo a cualquier persona o en nombre de cualquiera” (Paine, *The Rights of Man*, 191).

La *res publica* era tanto la norma del juicio político como así también una forma de distribución y funcionamiento del poder. La república “expresa perfectamente la idea que debemos tener del Gobierno en general -*Res Publica*- los asuntos públicos de una Nación”. La idea de que “todo poder delegado es un depósito, y todo poder tomado es una usurpación” significaba que todo el poder debía emanar del consentimiento (directo o indirecto) de aquellos que se supone que deben obedecer a la ley: la *res publica* abarcaba el asunto de “quiénes” gobernaban y “cómo” gobernaban los gobernantes, e indica una relación de correspondencia intrínseca entre los mismos.²⁶ Aquí es donde Paine se distancia de otros “republicanos” de su tiempo, en particular de Rousseau, Kant y Sieyes. Como ellos, él pensaba que la república era un sinónimo de gobierno legítimo. Como tal, la soberanía tenía una connotación antipatrimonial, y por ello no podía pertenecer a “ningún individuo” o ninguna “parte” de la sociedad. Sin embargo, a diferencia de ellos, negaba que la república pudiese tener formas no republicanas de gobierno. Por ello, mientras Paine, como Kant y Sieyes, contemplaba sólo dos regímenes posibles -republicano y autocrático - considerando la legitimidad de sólo uno de ellos, no acordaba con Kant y Sieyes en que un régimen legítimo pudiese contar con una organización de poderes del estado que no fuese republicana. La república era el único orden estatal legítimo porque es donde, como escribió Kant, “gobierna la ley y no depende de ninguna persona en particular” y surge directa o indirectamente del pueblo.²⁷ El modo en que Paine interpretaba a la república determinaba la diferencia al respecto del gobierno representativo de Sieyes. Anticipando el argumento que desarrollaré en el próximo capítulo, Paine prefiguraba una estructura estatal colegiada acéfala y una democracia parlamentaria (Condorcet desarrolló este modelo de forma más consistente que Paine), mientras que Sieyes prefiguraba una estructura vertical y una república presidencialista.²⁸

A partir de la construcción del gobierno legítimo sobre la base de la delegación consentida, Paine pudo eludir la disyuntiva de Rousseau entre soberanía y representación, y también distanciarse a sí mismo de la solución personalista o monárquica (vitalicia) de Sieyes. La delegación basada en el consentimiento, entendido como algo opuesto a la posesión y como el único “origen” legítimo de las instituciones del estado, fue lo que hizo del gobierno representativo una alternativa frente a todas las formas de poder no-electivo, aparte de la democracia directa. No ha-

²⁶ Paine, “To The Authors of ‘The Republican’”, 376-77; *The Rights of Man*, 168, 174.

²⁷ Kant, *The Metaphysics of Morals*, 148.

²⁸ Sobre la transición comenzada en 1792 de un modelo inspirado en una soberanía monárquica a uno inspirado en una soberanía acéfala, véase la excelente monografía de De Francesco, *Il governo senza testa*, y Viola, *Il trono vuoto*.

bia lugar para los procedimientos de selección legítima que no tuvieran la forma de rotación o de elección. El modelo democrático de república delineado por Paine requería de una rigurosa igualdad de derechos políticos. De forma muy consistente, solo dos formas de gobierno respondían a su criterio de *res publica*: la democracia en su forma *simple* y la democracia en su forma *representativa*. Siguiendo los pasos de los autores de *El Federalista*, Paine utilizó la palabra “república” para dar cuenta de esta última. Pero distanciándose de ellos, no adhería a la idea de gobierno mixto como estrategia de contención popular.²⁹ Más bien pensaba que tanto la democracia directa como la representativa eran “buenas”, que ambas eran formas legítimas por suponer “un gobierno establecido y conducido por el interés del público” y libre de instituciones desigualitarias como la monarquía o la aristocracia de los magistrados.

No sólo Paine no estaba de acuerdo con Sieyès en incluir la forma monárquica dentro del régimen republicano y su legitimidad, sino que no consideraba legítima ninguna forma de política delegada que violara el principio básico de igualdad (en elegibilidad y en consentimiento a través del voto directo). Por lo tanto, ni la Inglaterra “monárquica” ni la Holanda “republicana” eran *res publica* (aunque en ambas se llevaran a cabo elecciones); sólo la democracia en su “forma simple” y la democracia en su “forma representativa” eran *res publica* u órdenes políticos no arbitrarios, aunque no llevaran a cabo los mismos procedimientos legislativos. Atenas era una *res publica* al igual que los Estados Unidos de América.³⁰ Su diferencia no era sustancial, aún cuando ésta fuese importante, porque la forma representativa no constituía simplemente otra forma de democracia, sino un *perfeccionamiento de la democracia*.

La idea de Paine de que los estados con territorio amplio podían ser republicanos, y que no todas las llamadas repúblicas eran realmente repúblicas, debería ser vista como una crítica de Montesquieu (y de la escuela de pensamiento que inspiró). *El Espíritu de las Leyes* desafió al republicanismo en cuanto al problema de la libertad individual, a través de dos argumentos diferentes. Por un lado, sostuvo que los estados republicanos no podían garantizar la libertad porque no contaban con una organización social que pudiera asegurar una efectiva división de poderes: las repúblicas italianas del Renacimiento eran más bien estados despóticos como en Turquía, *porque* sus sociedades carecían de las funciones moderadas de una aristocracia basada en el honor y por ello no podrían haber asegurado gobiernos mode-

²⁹ La descripción que hace Paine de la democracia se asemeja a la de James Wilson, que la llama una “especie” de gobierno en el que el “poder supremo” es “inherente al pueblo, y es ejercido por sí mismo o bien a través de sus representantes” (Bailey, *The Debate on the Constitution*, 1:802).

³⁰ Paine, *The Rights of Man*, 167-68.

rados. Sus sociedades eran igualitarias (porque estaban basadas sólo en el dinero), por ello, aunque tenían una "multitud de magistrados" y no concentraban las funciones del estado, estos magistrados "habían sido tomados del mismo cuerpo", como en una democracia.³¹ La libertad individual y el gobierno moderado requieren de *desigualdad social* (el "honor" moderando a la "igualdad"). Por otro lado, *El Espíritu de las Leyes* codificó una máxima que devendría canónica: la democracia puede existir sólo en un territorio pequeño porque se basa en la virtud política, la cual, como cualquier virtud, tiene que ser ejercida para ser efectiva; sin embargo los ciudadanos virtuosos en un pequeño territorio inevitablemente ponen en riesgo a la libertad individual. La libertad y la moderación política requieren de una *sustitución* de la participación por la representación. Una vez más, la igualdad era el problema.

En suma, Montesquieu pensaba que la república era despótica si se componía de una ciudadanía homogénea (incluso una aristocracia de mercaderes) de la cual todos los magistrados fueran elegidos, y si era pequeña y, por ende, incapaz de consolidar un sistema de distribución desigualitaria de las funciones políticas. En cualquier caso, *la igualdad era el problema*.

Había esperanza en el caso de los estados grandes, porque necesitaban ser gobernados por constituciones mixtas (presidencial-monárquicas) y representativas, por ende, eran regímenes moderados. Montesquieu deliberadamente denominó a Inglaterra como una "república comercial" porque deseaba sugerir que había más posibilidades de ejercer la libertad en grandes estados que en los pequeños, *en el caso* en que la fábrica social se basase en el mercado y, por consiguiente, era funcional a la división de poderes y a la representación. De allí proviene el teorema de Montesquieu: la representación puede engendrar la libertad en tanto que limita (y sacrifica) a la libertad política; de hecho, genera desigualdad política al distribuir las funciones políticas de acuerdo al honor y la membresía de clase o a las aptitudes (esta es la tarea de la elección). La representación permite el gobierno mixto y la aristocracia electiva, condiciones necesarias para la estabilidad, la moderación y la libertad.

Montesquieu estableció las bases del debate entre Paine y Sieyes sobre la república y la monarquía, en tanto inspiró dos argumentos que Sieyes desarrollaría contra la *república democrática* o, como él mismo la llamó, una *república poliárquica*. Primero, Sieyes consideraba el rol socialmente igualador del mercado de un modo que recordaba a Montesquieu y anticipaba a Tocqueville. Por *república poliárquica* Sieyes se refería a lo que Tocqueville llamaría "sociedad democrática". Implicaba un sistema (social) en el cual la ambición individual reemplazaba a la virtud y a la ab-

³¹ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, bk. 11, cap. 6.

negación en la vida pública y el servicio público. Sieyes pensaba que en una “república monárquica” (o *mono-arquía*), las aptitudes y las cualidades políticas útiles tenían más posibilidad de ser “apreciadas y recompensadas” (elegidas) debido a que la trascendente autoridad del monarca funcionaba para todos los sujetos como un recordatorio simbólico constante de que el bien de la nación transcendía a los intereses individuales, y de que la nación era una honorable entidad que no debía equipararse a las fortunas o ambiciones de sus miembros y competidores por escaños parlamentarios. De un modo que recuerda al cuarto poder de Constant, el “rey” de Sieyes jugaba un rol simbólico de unidad y moderación, en relación al fundamento popular (electoral) de la legislatura y a las éticas de competencia que gobernaban la fábrica política y social.³² La representación política (deliberación colectiva en la asamblea representativa) necesitaba ser moderada por la representación simbólica (la personificación de la autonomía del estado).

En la tradición de Polibio, el rol del “rey” y de los senadores (representantes al modo de una aristocracia seleccionada, en la perspectiva de Sieyes) era el de contrapesar a las masas y moderar el espíritu de igualdad que entraña el componente democrático del gobierno mixto. Así, à la Montesquieu, Sieyes sostuvo que la libertad individual está más asegurada en una *mono-arquía* que en una *república poliárquica* (léase “democracia”).³³ De hecho, como en esta última no existía ningún contrapeso, ni en la sociedad ni en la constitución, entonces la emulación y la ambición mantendrían vivo y estimularían al orden político, y los individuos “ambiciosos” no dudarían en “atraer influencia [para sí] que sea contraria al interés de [su] país”. Al igual que Montesquieu (o Hegel), Sieyes consideró a la monarquía como una institución ética que encarnaba la unidad de la nación más allá de los intereses parciales de sus miembros, y servía como el modelo de profesión política moldeado por la virtud, el honor y las aptitudes, en lugar de la ambición y el interés.³⁴ En resumen, el rey era el agente simbólico de la preservación del espíritu republicano

³² Aquí, un curioso comentario acerca del intento de Sieyes de mediar entre monárquicos y republicanos, escrito por el primer biógrafo de Paine: “... tenía una fe supersticiosa en el ejecutivo individual, que, como buen oportunista, propuso invertir en la casa reinante. Este tipo de ‘revival’ en la constitución fue el trabajo de Sieyès, quien era el cerebro de los jacobinos, liderados ahora por Robespierre, ignorando al republicanismo” (Conway, *The Life of Thomas Paine*, 127).

³³ Sieyes, “Variétés” (*Le Moniteur*, 6 de julio de 1791), en *Œuvres*, 2 (doc. N° 29).

³⁴ Sieyes, “Pour ma dispute avec Payne” en *Des manuscrits*, 445. “Así, la monarquía ... se establece para preservar un tipo de igualdad que no puede ser lograda en la república; es un verdadero límite a la desigualdad, porque asegura que sin importar cuán alta sea la posición social que logres, siempre tendrás al interés de la sociedad por encima de ti. No hay sino una *desigualdad legal*, la de todos por encima de cada uno; que es representada por la persona del príncipe. No es la *superioridad* del magistrado, sino una verdadera *desigualdad personal*. ‘Queremos un príncipe para evitar el riesgo y el mal de tener un amo’”, repitió Sieyes junto con Rousseau (*Des manuscrits*, 421).

del honor y de la política como un servicio público dentro de una sociedad comercial. Era representativo de la unidad de la nación por encima de la representación política (legislación) y de una sociedad de agentes libres dedicados a la producción y al intercambio.

El segundo argumento de Sieyes a favor de la “república monárquica” se caracterizaba por una interpretación limitada de la igualdad política, consistente con su distinción entre derechos civiles y derechos políticos. Si la *res publica* era el criterio de legitimidad política, y el gobierno representativo era la única forma de gobierno legítimo (tal como Sieyes y Paine creían), entonces la cuestión era si el gobierno representativo requería que todas las funciones del estado se basasen en la elección y se desarrollasen en cuerpos colectivos. Al igual que Kant, Sieyes separó principio de legitimidad de forma de gobierno, y concluyó, en contra de Paine, que la república no requería que todas las funciones del estado se basasen en un fundamento igualitario. Una sociedad moldeada por la igualdad legal, si no pudiese limitar la igualdad, podría recaer en un despotismo.

En suma, al igual que Montesquieu, Sieyes consideraba a la representación y a la monarquía como factores de libertad, porque actuaban moderando a la igualdad: la representación porque inducía a los ciudadanos a delegar su poder político, y la monarquía porque les recordaba a los ciudadanos que su igualdad era sólo legal y no necesitaba ser social y política.³⁵ La igualdad legal era la precondition de la libertad; su protección no requería del gobierno democrático o de la igualdad política. En el contexto de la representación, la igualdad moderada favorecía una constitución mixta o a una combinación moderada de agencias colectivas e individuales de decisión política.

La democracia superándose a sí misma

Sieyes señaló dos modelos geométricos de repúblicas representativas para explicar la diferencia entre su idea de república y la de Paine: una que tiene la forma de un triángulo y la otra, la forma de un círculo.³⁶ La primera era una reformulación del republicanismo clásico, en tanto que combinaba la monarquía, la aristocracia y la democracia: el rey, los representantes y los electores. La segunda era una versión democrática del republicanismo, en tanto que suponía y requería que todas las funciones fuesen cubiertas a partir del consentimiento (elección o rotación) y desem-

³⁵ Cf. Pasquino, Sieyes, 109.

³⁶ La respuesta de Sieyes a la carta de Paine del 8 de julio de 1791 está en *Œuvres*, 2 (doc. N° 30).

peñadas por cuerpos colectivos. Utilizando la analogía de las repúblicas antiguas, la república de Sieyes estaba basada en la tradición romana, mientras que la de Paine se basaba en la tradición ateniense. La primera terminaba en la forma de un “vértice” y la última en una “forma plana”.

Esta distinción entre república “monárquica” y “poliárquica” prefigura la distinción entre república liberal y república democrática, o las dos trayectorias posibles del gobierno representativo que he discutido en este libro. Esta distinción de Sieyes implica que la representación y la democracia no son contradictorias y, de hecho, ambas se basan en una visión integral de la igualdad política. Es importante darse cuenta que Sieyes intencionalmente recurrió a un elemento -el monarca- que era exógeno a la representación política, para moderar las implicancias igualitarias que él entendía eran inevitables en el gobierno representativo.

Como Paine criticó este supuesto, pudo darle una conclusión democrática a la idea de Sieyes de que “todas las relaciones humanas son representativas”. Paine explicitó dos razones acerca de la superioridad de la democracia representativa: primero, distinguió entre el soberano y el gobierno, distinción que la democracia simple no podía realizar; y segundo, permitió que la *res publica* tuviese una duración indeterminada en el tiempo.³⁷ Paradójicamente, Paine utilizó el argumento rousseauiano de la legitimidad (separación de la soberanía y el gobierno) para justificar la representación, aún más, lo utilizó para remediar el problema del declive político de un gobierno legítimo, que le preocupaba a Rousseau. El tamaño del territorio era una coincidencia fortuita que le permitía a los modernos comprender el valor normativo de la representación y considerar a la democracia, en su forma no simple, como algo “preferible”, “aún en un territorio pequeño”. Sieyes había señalado este argumento previamente, como hemos visto en el capítulo anterior. Sin embargo, fue Paine quien le dio un giro democrático. “Atenas, a través de la representación, habría superado a su propia democracia” –esto es, habría podido ajustarse de forma más perfecta a su *res publica* y, finalmente, habría podido durar más.³⁸

Como Sieyes, Paine creía que la representación era preferible a causa de su consistencia con el carácter de la sociedad civil. Sin embargo, contrariamente a Sieyes, Paine utilizó tal argumento sociológico no para hacer que el sistema representativo fuese funcional a las “necesidades de la sociedad”, sino para asegurar que los intereses de la sociedad civil fuesen utilizados en “interés del público”³⁹. Este punto es muy importante. Manteniéndose “simple”, continúa el razonamiento de Paine, la democracia ateniense se condenó a si misma a tener una corta vida, ya que no pu-

³⁷ Paine, *The Rights of Man*, 167.

³⁸ Paine, *The Rights of Man*, 170.

³⁹ Véase Sieyes, *Écrits politiques*, 263.

do superar la contradicción de, por un lado, estimular la libertad individual y la dinámica social, y por el otro, carecer de los medios para lidiar con la consecuencia pluralista de tal libertad. A pesar de su pequeño territorio, la democracia ateniense se deterioró porque no tenía ningún “método para consolidar a las partes de la sociedad”⁴⁰. La representación no era un recurso, sino una norma.

Interpretando el argumento de Paine, la democracia simple suponía una igualdad simple, o una sociedad homogénea e inmóvil, ya que la inmediatez de su sistema político no podía transformar la división del trabajo y la competencia (que crecían dentro de la sociedad) de un potencial factor de conflicto y fragmentación en un recurso de unificación y coordinación política. Cuando “la agricultura, el comercio y la manufactura” están distribuidos entre las diferentes partes de la población (división del trabajo), fracturan la unidad del interés general y hacen que se generen “partes” dentro de la sociedad (clases sociales o grupos de interés). En una sociedad compleja (y un orden republicano inevitablemente promueve una sociedad compleja porque se basa en la libertad), el “interés del público” no surge inmediatamente de la voluntad o la virtud de los individuos, sino que tiene que recrearse e interpretarse desde las diferencias sociales e individuales. La multiplicidad de intereses y visiones tiene que transformarse en un proceso unitario de decisión o en una ley general que pueda ser impuesta a todos sin representar a ninguna voluntad o interés particular. Sin el trabajo idealizador de la representación, la democracia carece de esta capacidad y no puede resguardar al “interés general” y a la generalidad de la ley de la interferencia directa de los intereses facciosos y las clases.⁴¹ La representación resuelve el problema del presentismo que genera la soberanía como acto de la voluntad o el voto directo sobre asuntos.

Paine imaginó el fundamento democrático como norma de la formación del estado y explicó las formas no republicanas de gobierno, tales como la aristocracia y la monarquía, como degeneraciones del origen democrático, como un resultado de cambios en la composición social y numérica de la “población”⁴². La representación puede romper el ciclo de declive democrático porque le provee a los intere-

⁴⁰ Paine, *The Rights of Man*, 167.

⁴¹ Paine, *The Rights of Man*, 170. Razonando a partir de las mismas premisas, Fisher Ames ha argumentado algunos años atrás que era incorrecto pensar a la representación como “copia” o incluso como “imagen” porque los representantes no “reflejan” las opiniones de los delegados como si fueran un espejo. “La representación del pueblo es algo más que el pueblo” porque pone en movimiento algo que no existe. Es el trabajo de filtración de los intereses sociales, gracias al cual nadie vota “por sí mismo”, decide “sorpresivamente”, o emite una opinión momentánea (Bailyn, *The Debate on the Constitution*, 1:892).

⁴² La posición de Paine recuerda bastante a la de Spinoza, *Political Treatise*, 351. Paine de seguro conocía los trabajos de Spinoza, que en el siglo dieciocho constituían textos para los escépticos religiosos, y compartía con este autor la cultura libertina que los hizo a ambos objeto de la intolerancia y persecución religiosa. Paine citó la hermenéutica bíblica de Spinoza en *The Age of Reason*, 767.

ses sociales un canal de mediación pública a través del cual se pueden expresar peticiones y aspiraciones, obligándolas a trabajar en pos del interés general. Finalmente, la representación puede superar las limitaciones de espacio y permitir que se extienda la igualdad política a comunidades que trasciendan a las aldeas. Paine, pensando de modo cosmopolita, al igual que sus contemporáneos, pensaba que la representación podía proyectar a la política delegada más allá de las fronteras nacionales. (Ciertamente, fue capaz de trascender las fronteras de los estados de la Unión y extender el espacio político de la república americana más allá de lo imaginable). Es interesante ver que, contradiciendo a Montesquieu, Paine argumentó que la monarquía, no la república, era más apta para estados de pequeña escala porque la complejidad de sociedades grandes escapa al potencial cognitivo de un gobernante o aún de varios gobernantes.⁴³

Así, la representación reflejaba el orden social en el sentido de que le permitía a la sociedad, indirectamente, servir al interés general (*res publica*), en lugar de hacerlo al modo de Sieyes, quien entendía a la representación como un medio para ajustar el sistema político a la búsqueda social de liberación de los asuntos políticos. La norma era la democracia representativa en lugar de la democracia directa, porque la representación mantenía unidas a las “partes de la sociedad”, y preservaba a la libertad política o a la *res publica*. De hecho, como no tenía otra forma de distinguir y mediar entre las esferas política y social, o entre los intereses individuales y el bien general, de un modo continuo y sin recurrir a la coerción, la democracia simple, cara a cara, estaba condenada a permitir que una parte -los más fuertes- incrementasen su poder a expensas de las demás partes, y, finalmente, a expensas de toda la sociedad. En ausencia de la representación, los intereses individuales y el pluralismo social causarían el deterioro de la *res publica*, que caería en la desigualdad de status (una nueva oligarquía) y el faccionalismo, mientras que la democracia degeneraría en aristocracia o monarquía, o incluso peor, podrían sumergir al estado en una guerra civil y en la descomposición anárquica del cuerpo político.

La representación permitía la preservación de tanto la libertad política como la libertad individual, no solamente de esta última. Al igual que la constitución, era consustancial a la democracia, y no simplemente un recurso. “Insertando a la representación en la democracia, tenemos un sistema de gobierno capaz de acoger y confederar a todos los intereses y a cada extensión de territorio y población”⁴⁴. De nuevo, Paine utilizó una imagen creada por Sieyes para profundizar su argumento democrático: la representación le da a la nación un “centro común en el cual se jun-

⁴³ Paine, “To the Authors of ‘The Republican’”, 377.

⁴⁴ Paine, *The Rights of Man*, 168-70.

tan todos los radios", sin necesidad de tener un "centro" unitario de poder, como el rey o la presencia física del demos. Filtra y reúne conocimiento de "los intereses de las partes", y crea un "todo" en el cual cada uno puede reconocerse a sí mismo —o a sí misma—, porque se basa en la contribución pública del "conocimiento práctico" y el juicio de todos, y es el resultado de éste.⁴⁵

En conclusión, la democracia representativa "supera" a la democracia simple porque "posee una energía perpetua tanto de cuerpo como de mente, y se presenta a sí misma en el teatro abierto del mundo de una forma justa y fuerte. Cualesquiera sean sus virtudes o sus defectos, son visibles para todos. No existe por medio del fraude y el misterio; no procede por medio de la hipocresía y la sofistería; sino que inspira un lenguaje que, circulando de corazón en corazón, se siente y se comprende"⁴⁶. El plan constitucional de Condorcet intentaría conscientemente llenar de contenido la máxima de Paine, y crear instituciones y procedimientos que permitirían la regeneración y preservación de su "energía perpetua" articulando las dimensiones espacial y temporal de la presencia política de ciudadanos y representantes.

⁴⁵ Paine, *The Rights of Man*, 170.

⁴⁶ Paine, *The Rights of Man*, 171-72.

SEIS

La república de ciudadanos: la democracia indirecta de Condorcet

Mientras que Sieyes cuestionaba la conveniencia de la “democracia representativa” y sostenía que las elecciones instituían un régimen mixto en donde la “autoridad provenía desde arriba y la confianza, desde abajo”, Condorcet quería que su constitución representativa fuese una alternativa al esquema de régimen mixto y que regulase la creación de autoridad “desde abajo”.¹ Ambos líderes estaban conducidos por un idéntico deseo, contextualmente determinado: poner fin al estado de revolución permanente y reconciliar legalidad y legitimidad, pero sólo Condorcet sugirió “legalizar” la revolución para terminarla. En lugar de planear la sustitución de la democracia por el gobierno representativo, redefinió la relación entre democracia y representación buscando contrarrestar otras dos amenazas, aparte de la más temida (la tiranía de la mayoría): la “tiranía de la minoría” y el potencial de disrupción del orden legal a causa de movilizaciones populares espontáneas. Por ende, mientras que Sieyes consideró a la democracia en una escala más baja de organización política, apropiada para personas “toscas”, Condorcet la consideró como la norma del buen gobierno y como modelo para sociedades complejas y civilizadas.

En lugar de un modelo binario, en el cual las elecciones jugasen un rol de clausura, Condorcet imaginó un esquema triple, compuesto por los ciudadanos individuales, las asambleas primarias y la asamblea representativa nacional. Además, integró aquellas instancias institucionales junto con las expresiones informales de opinión pública y debate que emergen de la sociedad civil. Pensó que la democracia por sí misma podía controlar a la democracia, no con el objetivo de limitarla, como sostuvieron sus críticos, sino para permitir que produzca buenas leyes y fortalezca derechos. En suma, Sieyes y Condorcet idearon dos modelos paradigmáticos de gobierno representativo, uno *dualista* y el otro *circular*. El primero creó una po-

¹ Véase, respectivamente, Sieyes, *Écrits politiques*, 236, y Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, 49. El gobierno representativo es un mélange de “ce qu’il y a de bon dans la démocratie, dans l’aristocratie, et dans la monarchie” (Sieyes, “Bases de l’ordre social”, en Pasquino, *Sieyes*, 186).

larización cronológica entre el poder constituyente extrainstitucional y el poder constituido; el segundo intentó crear una relación flexible entre participación y representación para prevenir la fluctuación aleatoria del pueblo entre un estado de pasividad despolitizada y un estado de movilización extralegal. La democracia representativa designaba un movimiento de circularidad entre el afuera y el adentro de las instituciones del estado, y le daba a la soberanía los “medios legales” para regular el *continuum* (y las probables *interrupciones*) del proceso de toma de decisiones que relaciona a los ciudadanos y a la asamblea legislativa.²

Condorcet tenía una visión cívica de la política y trató de crear procedimientos de deliberación colectiva que neutralizasen el impacto de la “mala fe” y la corrupción en la toma de decisiones, así también como para hacer leyes que fuesen lo más consistentes posibles con los derechos fundamentales, sin renunciar a la centralidad de la legislatura.³ Aunque creía que el gobierno representativo era más apto que el gobierno directo para las sociedades modernas, no hizo de la política un reflejo del comportamiento social y económico, ni tampoco atribuyó una competencia deliberativa a un grupo particular de políticos profesionales. Concibió a la constitución como un modo de diseminar la habilidad de realizar juicios políticos competentes sobre asuntos, leyes y sobre el comportamiento de los representantes.⁴ Mientras que la nación soberana de Sieyès no tenía ningún “medio legal” de expresarse políticamente por fuera de la cabina electoral, los ciudadanos soberanos de Condorcet tenían el derecho y la oportunidad de ser activos cuando lo considerasen “útil o necesario”, y podían influenciar directamente al proceso legislativo, no simplemente a través de la selección de representantes.⁵

La *longue durée* del proyecto democrático en los tiempos de la representación

Testigo de aquellos tiempos de extrema inestabilidad política, Condorcet creó un orden constitucional que es uno de los más democráticamente avanzados e imaginativos de Occidente en los últimos dos siglos. Lo presentó en la Asamblea Nacional el 15 y 16 de febrero de 1793. Interpretado por sus contemporáneos como “la última palabra del sistema social de los girondinos”, el plan de constitución fue

² Gueniffey, *Le nombre et la raison*, 149.

³ Condorcet, *Sur les élections*, 131.

⁴ Condorcet, *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, en *Œuvres*, 7:462-63.

⁵ Condorcet, “Projet de constitution française”, en *Œuvres*, 12:469.

principalmente, aunque no solamente, un trabajo propio de Condorcet.⁶ Su desafortunado contexto de aparición —el juicio del rey, la guerra y la falta de disposición de los montañeses para examinar un proyecto creado por alguien a quien consideraban amigo de sus enemigos— atentaron contra el plan de Condorcet. El clima de intolerancia tumultuosa de la Convención hizo que la discusión fuese prácticamente inexistente. Presentado a la Asamblea para su aprobación final, la propuesta de Condorcet fue sistemáticamente ignorada por los jacobinos y, finalmente, descartada por los mismos girondinos. Solo discutida parcialmente y pronto rechazada, fue atacada sin piedad por Saint-Just y Robespierre en la Asamblea, y por la prensa, y no fue apoyada por su amigo Sieyes, quien la consideraba como plan para la *poli-arquía*.⁷ La constitución aprobada a fines de junio de 1793 (pero nunca implementada) no llevaba el nombre de Condorcet, aunque sí incluía algunas de sus propuestas, de todos modos, sin ser tan democrática ni protectora de derechos, tal como el mismo Condorcet se quejó.⁸

Reconocido durante su vida como el último de los *philosophes* (ridiculizado por John Adams como un “Hombre de Ciencia, pero poco familiarizado con la historia: ignorante, totalmente ignorante de todos los Escritos de la Ciencia sobre el Gobierno, con muy poco conocimiento del Corazón Humano, y menos del Mundo”), la reputación de Condorcet como teórico político no sobrevivió a su muerte.⁹ Identificado como un hombre de partido, aunque no lo era, y recordado sobre todo co-

⁶ “Ce projet est le dernier mot du système social girondin” (Buchezy y Roux, *Histoire parlementaire de la Révolution française*, 24: 101). Aunque Condorcet no era un hombre del partido, el partido de Brissot apoyó su plan cuando las dos alas de la Convención se separaron y la hostilidad de los montañeses al plan de Condorcet devino radical (Badinter, “Condorcet et les Girondins”, 351-66). Sobre la independencia de Condorcet al respecto de los partidos políticos, y particularmente de los girondinos, véase Dongny, “Condorcet, libéral et girondin”, 333-40. Sobre la autoría de este plan por Condorcet, véase Alengry, *Condorcet*, 189-93, y Galy, *La notion de constitution*, 167-68.

⁷ Para una excelente caracterización del medio político dentro del cual la Convención fue elegida y la constitución fue escrita y discutida, véase Badinter y Badinter, *Condorcet*, 483-540. Sobre la colaboración entre Condorcet y Sieyes en un proyecto común de fomento de la cultura política del gobierno indirecto, véase Guilhaumou, “Condorcet-Sieyès”, 223-34.

⁸ Sobre las ideas políticas y el destino de su plan constitucional, el trabajo más completo e informativo es el de Alengry, *Condorcet* (en particular bk. 1, caps. 6-7).

⁹ De un comentario inédito de Adams sobre *Lettres d'un bourgeois de New-Haven* de Condorcet, que data de 1788 y citado en Huggins, “John Adams et ses réflexions sur Condorcet”, 211. Las *Lettres* de Condorcet constituyeron una defensa de su mentor, Turgot, quien en una carta a Richard Price (publicada en Londres en 1784) criticó a la constitución americana por su bicameralismo y el respaldo al modelo de equilibrio de Montesquieu. En contra de Turgot, Adams escribió tres volúmenes (el primero publicado en 1787) de *A Defence of the Constitutions of Government of the United States of America*. El trabajo de Adams emergió luego de la muerte de Turgot, y Condorcet sentía que era su deber responder a la crítica en nombre de su mentor. El conocimiento y la discusión de las constituciones americanas —en particular, la de Pennsylvania— fue crucial en la formación de la cultura constitucional de los líderes del reformismo francés (Shapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, 227; Haraszti, “John Adams on Condorcet”, 473-99).

mo una víctima del terror, el reconocimiento de Condorcet por parte de Constant como origen de la distinción entre libertad de los antiguos y libertad de los modernos, y la apreciación por parte de Mill de su defensa sobre la emancipación de las mujeres, no evitó que sus ideas políticas cayeran en el olvido. Los académicos radicales han desconfiado de su interpretación legalista de la participación popular y contrapusieron a su democracia representativa con la visión democrática del ala radical de la Revolución. Los académicos liberales han considerado a su plan demasiado complicado y con inclinaciones hacia la democracia directa, prefiriendo retomar las ideas de Sieyès sobre la representación por considerarlas más realistas y consistentes con la libertad de los modernos.¹⁰

Las teorías de Condorcet no tuvieron mucho más éxito que su rol político en la Revolución. La mayoría de los teóricos contemporáneos lo mencionan esencialmente por su aplicación al voto del cálculo de probabilidad inversa (teorema del jurado) y su "axiomatización de la voluntad general de Rousseau", o más bien, la idea de Rousseau de que, dada la norma de unanimidad, las decisiones mayoritarias se hallan más cerca de la "verdad". El último filósofo del Iluminismo Francés dejó su marca más perdurable en la teoría de la elección social y la lógica de la acción colectiva -la paradoja es que han sido sus escritos menos democráticos los privilegiados en la lectura condorcetiana de la democracia rousseauiana.¹¹ Su identidad como padre fundador de la ciencia política implicó su exclusión de la teoría política, en donde su contribución al pensamiento político se reduce generalmente al racionalismo abstracto y es equiparado con la ideología del proceso lineal y el cosmopolitismo optimista. Para bien o para mal, el nombre de Condorcet se asocia principalmente ya sea con sus ensayos prerrevolucionarios sobre la aplicación del cálculo matemático a las elecciones o con su último trabajo, *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, escrito cuando su rol político en la Revolución ya había concluido y como un testamento *ante mortem*.¹² Los teóricos políticos han ignorado por mucho tiempo sus maduras ideas políticas, en particular su visión comprensiva sobre la constitución, la deliberación democrática y la representación.

¹⁰ Para una reconstrucción del lugar de Condorcet en la historiografía política post segunda guerra mundial, liberal y radical, véase Magrin, *Condorcet*, 7-28; Pertué, "La censure du peuple", 329; Pasquino, *Sieyès*, cap. 2; y Jaume, *Le discours jacobin*, 223-24.

¹¹ El texto más interesante a este respecto es Grofman y Feld, "Rousseau's General Will", 567-76.

¹² Véase, respectivamente, Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 94-95; McLean, "Introduction" a Condorcet, *Foundations of Social Choice*, 32-48. Sobre una valoración crítica del racionalismo y cosmopolitismo de Condorcet, véase Kymlicka, *Politics in the Vernacular*, cap. 10. Sobre un esbozo de la conocida imagen de Condorcet como "la personificación del frío, opresivo iluminismo", véase Rotschild, *Economic Sentiments*, cap. 7.

La recepción de Condorcet entre los historiadores del pensamiento político ha sido menos efímera, pero no por ello menos controversial. Han enfatizado dos aspectos: su rol como precursor de la Francia republicana y su rol como líder político quien, en un ingenuo intento de encontrar un compromiso entre los girondinos y los jacobinos, terminó usando a la democracia para limitar a la democracia. Lo han considerado como un representante de la ilusión iluminista de que era posible y deseable purificar a la política de los errores, los prejuicios y las pasiones, y como un teórico que creía que la política podía ser llevada a cabo en un dominio aséptico, sosegada por reglas uniformes y personificada por actores imparciales.¹³ Como interpretación cartesiana de la obra de Rousseau, el principal objetivo de Condorcet parecía ser la liberación del republicanismo clásico de la intemperancia de la virtud, para convertirlo en una política de imparcialidad y búsqueda de la verdad. De esta manera, no sólo seguía siendo fiel a la visión absolutista de Rousseau sobre la soberanía, sino que también su elitismo racionalista abría el camino para el abordaje tecnocrático de las ciencias sociales, propio del siglo diecinueve, desarrollado por el positivismo francés.

En resumen, la contribución de Condorcet a la democracia moderna ha sido juzgada desde el punto de vista de su derrota. El fracaso de su plan ha sido modelo ejemplar de la contradicción fatal que frustró a la Revolución Francesa: “el discurso racionalista de la utopía social” versus “el discurso voluntarista de la voluntad general”, la tensión entre igualdad política y representación, entre democracia (y republicanismo) y liberalismo.¹⁴

En vez de leer al proyecto constitucional de Condorcet desde el punto de vista de su derrota o como una rama de la doctrina de Rousseau, lo analizaré como un proyecto independiente de gobierno democrático. Propongo estudiarlo desde la perspectiva de su *longue durée*, en la creencia de que la conciencia y el entendimiento de su significación es profundamente relevante para nosotros, como mujeres y hombres de una época inherentemente marcada por la utopía democrática a la que contribuyó Condorcet, y por la falta de satisfacción con el modo en que las instituciones democráticas han sido implementadas y funcionan.

Mi objetivo no es ni reconstruir el pensamiento político de Condorcet ni evaluar su lugar y su significado para la Revolución Francesa. En lugar de ello, mi objetivo es la búsqueda de los principios y la genealogía de la *democracia representati-*

¹³ Michels, *Political Parties*, 112; Schmitt lo situó entre la creencia de Kant “en el progreso de lo público” y el “fanatismo” de Bentham por la “racionalidad liberal” (Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 38).

¹⁴ “¿Tiene algún sentido estudiar las propuestas de un líder que perdió?” McLean parece estar preguntando cuando compara al ganador Madison con el perdedor Condorcet (“Introduction” a Condorcet, *Foundations of Social Choice*, 73-74); véase sobre todo Baker, Condorcet, 383-86, y “Condorcet”, 209.

va. Condorcet es un interesante ejemplo de una solución de tercera vía, que desafía a los enfoques radicales duales, que se reflejan uno al otro, y han marcado el debate sobre la democracia moderna desde el siglo dieciocho: la mística de la soberanía como presencia inmediata y existencial al presuntamente objetivo realismo de la democracia electoral como muerte de la soberanía. No es sorprendente que Robespierre haya hecho la misma objeción al plan de Condorcet que Constant luego elevaría contra los jacobinos: la distracción de los ciudadanos de sus ocupaciones sociales y la esclavización con una excesiva participación política.¹⁵

Propongo estudiar las ideas políticas de Condorcet como contribución al constitucionalismo democrático moderno y enfatizar su singularidad y heterodoxia en relación a las doctrinas del republicanismo, el liberalismo y la democracia.¹⁶ Aunque sostuvo una mirada republicana sobre el orden político, Condorcet no se enredó en el mito de la estática perfección de la ciudad de los antiguos, sino que estaba convencido de que los modernos tenían la oportunidad de instituir la libertad política de formas más seguras, estables y tolerantes. Aunque rechazó la doctrina propia del siglo diecisiete sobre los derechos naturales dados por Dios (y, en general, el deísmo), Condorcet tradujo a la soberanía a un lenguaje de “derechos” y concibió a la constitución como el proceso fundante del orden legal, político y ético, cuyo objetivo era el de facilitar “el más completo disfrute de los derechos [individuales]”¹⁷. En su pensamiento político maduro, no derivó la legitimidad del estado de una teoría contractual de la política, ni recurrió a una justificación relativista e historicista de las formas de gobierno; en su lugar, buscó una razón humana falible pero perfectible, para los principios normativos que pudiesen relacionar legalidad y legitimidad. Finalmente, aunque creía que la legitimidad de las instituciones representativas dependía del consentimiento, no pensaba que la democracia fuese la identificación del auto-gobierno con la participación directa.

Condorcet redirigió a la participación de un tipo pasional-emocional de virtud a un tipo discursivo y de formación de juicios, prefigurando la transición del

¹⁵ Robespierre comentó que las asambleas primarias de Condorcet eran tan invasivas que causarían que los ciudadanos se hastien de la participación y que los franceses caigan en la “hambruna, porque éste [el plan] ni siquiera piensa una indemnización por el tiempo que el pueblo dedica a los asuntos públicos en vez de cuidar de sus familias” (citado en De Montfort, *Les idées de Condorcet sur le suffrage*, 205).

¹⁶ Mi lectura se basa en trabajos seminales publicados en la última década por Jaume, Magrin y Rosanvallon, que citaré aquí luego.

¹⁷ Condorcet, “Plan de Constitution, présenté à la Convention Nationale les 15 et 16 Février 1793”, en *Œuvres*, 12 :335. El plan se compone de una “Exposition des principes et des motifs du plan de constitution”, del “Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes”, y del “Projet de constitution française”. La traducción inglesa de la “Exposition” (“A Survey...”) y algunas partes de los dos “Projets” está en McLean y Hewitt, *Condorcet, Foundations of Social Choice*, 190-222. A continuación citaré tanto los textos en inglés y en francés y omitiré la referencia al volumen 12 de las *Œuvres* de Condorcet.

republicanismo clásico hacia un tipo deliberativo de democracia. Actuar sobre el comportamiento a través de procedimientos y normas para orientar a la razón y moderar las pasiones, así también como hacer del juicio una guía de la voluntad, constituyen las características de lo que llamaré *republicanismo de la norma*. La idea del bien común como *recta ratio*, es decir, la norma de justicia como el supremo criterio del juicio (la ley) y la libertad, era el móvil republicano que inspiró el plan constitucional de Condorcet- que fue, al menos en Europa, el primer intento de reconciliar la legislación democrática con los derechos individuales sin tener que respaldar las dos características principales del constitucionalismo liberal: el sistema de frenos y contrapesos y un control externo no democrático sobre la legislatura. Fue, finalmente, la primera alternativa democrática convincente a los modelos aristocráticos de gobierno representativo de Montesquieu y Sieyes, y de la soberanía inmediata y no representable de Rousseau.

La innovación perpetua versus la política inmediata

La república democrática de Condorcet era característicamente moderna. Estaba basada en derechos, y caracterizada tanto por una despersonalización radical de las funciones del estado y una combinación de concepciones jurídicas y políticas de soberanía; todas sus leyes estaban abiertas a la revisión y a la revocatoria y todas las funciones políticas eran electivas. La soberanía existía y operaba bajo la forma del derecho, aunque de forma compleja.¹⁸ Estaba codificada en la Declaración de Derechos y su actividad estaba regulada por la Constitución, pero se manifestaba a sí misma en la política cotidiana también como movimiento reflexivo del juicio que cada ciudadano podía activar sobre cualquier cuestión pública, ley e institución, a través de los canales formales instaurados por la constitución, así también como los canales informales garantizados por los derechos civiles. Sociedad y gobierno, opinión pública e instituciones deliberativas, se hallaban inmersas en un diálogo permanente y dinámico.¹⁹

El “derecho de soberanía” incluía varios derechos: el derecho no sólo a elegir a candidatos y representantes, sino también el de revisar la constitución cada intervalos fijos (cada veinte años) y proponer enmiendas constitucionales en cualquier momento. Los ciudadanos también disponían de procedimientos para proponer

¹⁸ Jaume, *Le discours jacobin*, 225-29; Magrin, *Condorcet*, 12-13; Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, 52-66. Un útil y multifacético análisis del debate francés sobre la democracia y la representación en tiempos de Condorcet está en Bourderon, *L'An I et l'apprentissage de la démocratie*.

¹⁹ Cf. Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, 61-62.

la promulgación de nuevas leyes y rechazar las existentes, y sus acciones podían, en ocasiones especificadas en rigurosos criterios y normas, provocar nuevas elecciones legislativas, y, en este sentido, una forma de revocatoria.²⁰ Por ende, el derecho de ratificar la constitución era el derecho soberano básico. Correspondía a la “universalidad de los ciudadanos” y no podía ser delegado ya que “el derecho a determinar las reglas generales a las cuales las acciones que no se abandonan a la voluntad individual serán sujetas, no puede ser detentado en el nombre de la sociedad y por su agente”. Esto significaba que los “redactores”, no los representantes, formaban parte de la asamblea constitucional.²¹ Una vez que los ciudadanos hubiesen aprobado la constitución (por medio de la ratificación directa), la función legislativa se dividía en dos: la legislación propiamente dicha -*promulgación*- y la *reclamación*. La primera era ejercida solamente por los representantes, mientras que la segunda podía ser ejercida directamente por los ciudadanos. Como explicaré al finalizar este capítulo, los poderes constituidos preservaban la vigilancia ejercida por la soberanía popular y su función revocatoria.

Al igual que Rousseau, Condorcet creía que el pueblo era lo suficientemente competente como para decidir sobre asuntos públicos e interpretar sus derechos de acuerdo con el interés general. Pero era menos pesimista que Rousseau al respecto de la posibilidad de crear la democracia; su constitución asumía que los ciudadanos eran lo suficientemente competentes como para votar y deliberar, no sólo para votar en silencio. Como Rousseau, pensaba que los problemas de la democracia (la supremacía de la mayoría) se originaban en el hecho que la democracia se basaba en la razón individual: no sólo se suponía que los ciudadanos tomasen las decisiones políticas de acuerdo a su propio juicio autónomo, sino también que sepan *cuándo* seguir a su juicio individual y *cuándo* recurrir a la opinión pública y a las máximas del bien general. Contrariamente a Rousseau, Condorcet pensaba que la discusión pública era el único modo de reconciliar al pensamiento del ciudadano individual con el de la generalidad. La prensa y la libertad de expresión y asociación eran esenciales, porque facilitaban la circulación de opiniones y la unificación simbólica de un gran y populoso territorio, así también como el fortalecimiento de un sistema capilar de deliberación que permitiera enlazar al centro legislativo con la periferia censora, y era un sustento para el pensamiento individual.

²⁰ Condorcet, “Projet de constitution”, título VIII, art. 1.

²¹ Condorcet, “Instruction sur l’existence du droit de souveraineté” (9 de agosto de 1792), en *Œuvres*, 12 :535. “On a voulu que le corps législatif ne fût proprement chargé que de la discussion, de la composition, de la rédaction des lois ; que la totalité du peuple décidât toujours sur ce qui est conforme ou contraire à ses droits” (Condorcet, *Lettres d’un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9 :58).

(Al igual que John Stuart Mill luego, Condorcet relacionó la posibilidad del ejercicio de la democracia en grandes estados con la invención de la imprenta).²²

Para comprender la visión democrática de Montesquieu tenemos que recordar que su objetivo principal era la democracia *inmediata* en lugar de la democracia “directa”, como implicaba el mito dieciochesco de las repúblicas antiguas y el modelo de Rousseau de soberanía como pura decisión o simple ratificación. Aún así, la respuesta de Condorcet a Rousseau no imitó al modelo de Montesquieu. En su pensamiento, las democracias inmediatas fracasaban no porque el involucramiento directo de los ciudadanos les impidiera alcanzar el equilibrio de clases, intereses y poderes del estado, sino porque fallaban en conectar el consentimiento popular con las formas indirectas de acción política.²³ Fracasaban en poner una distancia entre la voluntad y las decisiones de los ciudadanos y reducían la temporalidad política al instante del voto.

Las “democracias inmediatas” no podían resolver el problema de la estabilidad que surgía del principio democrático de revocabilidad porque no les otorgaban a sus ciudadanos los medios “legales” para resolver la contradicción entre legalidad y voluntad cambiante de la mayoría sin subvertir al orden político en su totalidad. Fracababan porque no tenían procedimientos para desacelerar los tiempos de toma de decisiones y porque no sabían cómo calmar los súbitos impulsos de la voluntad.²⁴ Su problema *no* era el de la presencia popular o el de la participación per se, sino su falta de “leyes fijas” que regularan el derecho de los ciudadanos de revocar las leyes sancionadas. En una democracia no-constitucional y no-representativa, cualquier cambio pondría súbitamente en peligro a todo el sistema y la libertad se hallaría permanentemente en riesgo. Condorcet construyó su modelo de democracia representativa basándose en un supuesto tan antiguo como la tradición política de Occidente: la conexión entre democracia y cambio legal. No recurrió a la inflexibilidad legal o al *status quo*, sino que trató de desarrollar procedimientos que pudiesen hacer de la innovación legal una fuente de estabilidad y mejoramiento.²⁵

El *desacuerdo* era el principio organizador de la perspectiva de Condorcet sobre el proceso democrático de toma de decisiones.²⁶ De hecho, no pensaba a la consti-

²² Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9 :66-67.

²³ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9 :84.

²⁴ Condorcet, “Aux amis de la liberté”, en *Œuvres*, 10 :179. Sobre el apego ateniense a la innovación, su aversión a los juristas profesionales y a la cultura legalista, y finalmente sobre los problemas que provienen de la incapacidad de reconciliar la innovación y la estabilidad, véase Schwartzberg, “Athenian Democracy”.

²⁵ Para una versión contemporánea de la institucionalización legal del cambio democrático, véase Habermas, *Between Facts and Norms*, 186-86.

²⁶ Condorcet, “Sur la nécessité de faire ratifier la constitution par les citoyens” (1789), en *Œuvres*, 9 :427-28; “Aux amis de la liberté”, en *Œuvres*, 10 :178-79; y “Projet de Déclaration de Droits” (art. 28).

tución como manifestación de un mal necesario (gobierno) que tuviese que ser domesticado, ni como un recurso “conservador” que domesticase a la participación. Por el contrario, la constitución fundaba procesos políticos que suponían interpretaciones discordantes del significado de la “opinión común”. Enfocó a este proceso de toma democrática de decisiones desde la perspectiva de la negativa, por así decirlo. Se preguntó a sí mismo cómo este proceso podía ser menos propenso al error sin recurrir a estrategias no-democráticas, y si la obediencia provisional podía ser regulada sin arriesgarse a la subversión de todo el orden legal.²⁷

El verdadero obstáculo para lograr la estabilidad política y crear leyes justas era la inmediatez de las decisiones, no la democracia o la participación, tampoco la posibilidad de innovación legal. El precipitarse facilitaba el equívoco y la persistencia de tal equívoco. Fomentaba la indolencia mental y el conformismo ideológico en tanto que no les daba a los ciudadanos el tiempo suficiente para reflexionar sobre las cuestiones, causaba su retorno a creencias preexistentes o a la adherencia acrítica a las visiones de políticos astutos. El apuro era la antítesis de la deliberación, cuyo objetivo era el de ayudar a las personas a distinguir entre lo que querían y lo que era correcto, o entender si lo que querían era correcto.²⁸

En resumen, el objetivo de Condorcet era el de prevenir las decisiones extemporáneas o la “participación imprudente” de tanto los ciudadanos como de los representantes, que estaban tan expuestos a la ignorancia, los intereses sectarios y la intemperancia de las pasiones como las masas. La *participación imprudente* implicaba tanto la identificación de la “voluntad soberana” con las expresiones espontáneas (carentes de ley) y la influencia de intereses sectarios en el proceso legislativo. Ambos factores constituían una amenaza para la generalidad de la ley y la universalidad de la ciudadanía: el primero porque sujetaba a las decisiones al irreflexivo estado de ánimo del momento, y el segundo, porque exponía a las instituciones del estado a los intereses establecidos y a unos pocos segmentos de la sociedad (los blancos principales de Condorcet eran la influencia hegemónica de París sobre todos los otros departamentos y la de los clubes o partidos sobre los representantes).

²⁷ “En realidad, sin algunas leyes fijas, no podemos tener legalidad, ni libertad, ni prosperidad pública”. Condorcet, “Sur la nécessité d’établir en France une constitution nouvelle” (marzo de 1793), en *Œuvres*, 12 :353. Cf. Bates, *Enlightenment Aberrations*, 77-90.

²⁸ Condorcet, “De la nature des pouvoirs politiques dans une nation libre” (noviembre de 1792), en *Œuvres*, 10 :610.

La secularización de los orígenes: la democracia como un régimen-tiempo

La idea de Condorcet de *legalizar la revolución* se derivaba de su convicción de que no había ningún soberano legítimo por fuera de las formas legales -ni siquiera la voluntad del pueblo, que fuera de las reglas y procedimientos comunes acordados no era más que la voz de una multitud de individuos, o asociaciones de individuos, y con tales, tenían simplemente un *caractère privé*.²⁹ Al insertar a la actividad política en el ámbito de los derechos y la ley, le dio a la constitución una función normativa de tipo creativo, en lugar de ser simplemente *regulatoria*.

Tanto el derecho a rechazar como las estrategias deliberativas que creó para reconciliar a la razón con los números (derechos y votación) asumían la confianza en el aprendizaje humano y en el poder persuasivo y estabilizador del diálogo y del proceso político. El derecho de iniciativa de cada ciudadano implicaba un estímulo al debate nacional sobre asuntos específicos y a que los ciudadanos interrogasen a su propia razón de acuerdo a las *règles générales* que decidieron seguir.³⁰ El objetivo de la constitución democrática era el de ordenar el proceso de interacción pública dentro del cual los ciudadanos desarrollaban, cambiaban o corroboraban sus juicios sin coerción o manipulación. Como *constitutio libertatis*, era un proceso de innovación permanente desde abajo, en el intento de preservar los principios fundacionales de la autoridad republicana.³¹

De un modo kantiano, Condorcet retuvo la identificación de Rousseau entre soberanía y ley, pero basó la ley en una "voluntad general" que era, de hecho, una *idea de la razón* y expresión de juicios "sujetos a una rigurosa demostración". Su insistencia en la regulación de cada aspecto de la política ha sido el principal foco de críticas; aunque los procedimientos y los "medios legales" fuesen para él un modo de purgar a la democracia del puro mandato, de las acciones extralegales y de las decisiones repentinas. Entonces, aunque retuvo el uso de Rousseau y describió a la soberanía en términos de la voluntad, en realidad se focalizó en los procesos que precedían y seguían al momento de decisión y por ende, transformaban la cuestión de la soberanía en un asunto de formación de la opinión, reflexión, revisión y correc-

²⁹ Los "medios legales" de convocatoria, deliberación y voto transforman al pueblo en soberano y a sus "réclamations partielles et spontanées" en una fuente de autoridad legítima. Condorcet, "Exposition", 349; "A Survey", 196.

³⁰ Condorcet, "De la nature des pouvoirs politiques...", en *Œuvres*, 10:590-91.

³¹ Condorcet, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales* (1788), en *Œuvres*, 8:580 (también en Condorcet, *Foundations of Social Choice*, 157). He tomado esta expresión latina de Arendt, *On Revolution*, 255. Para un resumen sobre el debate acerca de la relación entre poder y legitimidad en la creación constitucional, véase Kalyvas, "Sovereignty, Democracy and the Constituent Power".

ción. En su modelo de democracia, todas las acciones del estado, sin importar si surgían de los ciudadanos o de sus representantes, no podrían de allí en adelante ser pensadas en la forma del “mandato”, sino solamente de la “razón”.³²

Por ende, el derecho a la revisión constitucional era más que el reflejo de un momento histórico (dar cuenta de la demanda de legalización de los experimentos institucionales dentro de un país desacostumbrado al constitucionalismo). Como Paine y Jefferson, Condorcet explicaba su razonabilidad con el argumento de la anti-tiranía (resguardar a las generaciones presentes y futuras del poder incontrolado de las generaciones pasadas) y con el argumento de la falibilidad (anticipación y regulación de los cambios cíclicos para hacer a las instituciones y a las leyes más receptivas a los derechos [*perfeccionamiento*]). La revisión constitucional estaba enraizada en la idea de que la razón era proclive al error y que necesitaba de una revisión permanente.³³ La razón era tanto el nombre de la norma como del objetivo de la acción, tanto la *forma para la acción* como la *razón en acción*. Por consiguiente, los derechos eran simultáneamente preservadores y progresivos, un reconocimiento del hecho de que la razón podía cometer errores, pero también revisarlos. (Lo que Baker llamó la “sociología del error” era la traducción filosófica de la intuición de Condorcet de que “un derecho igual de todos a la verdad [es] el más importante de los derechos del hombre”).³⁴ En suma, la democracia representativa reflejaba el movimiento dual de racionalidad como procedimiento en acción (forma para la acción) y como crítica de sus resultados (razón en acción).³⁵

La innovación perpetua (la “energía perpetua” de Paine) es la máxima que inspiró al plan de Condorcet, que puede ser explicado remitiéndonos al rompecabezas que supuso para sí mismo: “¿Cómo legalizar esta revolución?”. Como hemos visto al término del segundo capítulo, la crítica más recurrente a la democracia ha

³² Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 44. “Condorcet es el típico representante del radicalismo iluminista, para el cual todo lo concreto es sólo un caso de aplicación de una ley general. Cada actividad, toda la vida del estado, ... se agota a sí misma en la aplicación de la ley” (44). Schmitt discutió sus visiones políticas en ocasión del debate sobre la constitución de Weimar para defender una forma no deliberativa y autoritaria de democracia delegativa. Al buscar a los fundadores de la visión de la democracia como “debate público y discusión pública”, encontró al autor de la constitución girondina y lo reconoció como fundador de la democracia representativa (34).

³³ Condorcet, “Exposition”, 410-11; 340-41; “A Survey”, 225 y 195-93. La idea de Condorcet de que las leyes debían ser hechas de conformidad a la justicia debe ser interpretada como la subsunción del acto de razonamiento a un esquema de juicio que se basa en la libertad moral y política (“no ser dependiente”) y que justifica el derecho a la renovación constitucional.

³⁴ Swenson, *On Jean-Jacques Rousseau*, 60.

³⁵ Ésta era la diferencia más importante entre Condorcet y Kant, porque mientras que el último concluyó su análisis del conocimiento con el formalismo del a priori, el primero era un sensacionalista y pensaba que “siempre es necesario adquirir un mínimo de conocimiento; la verdad no es una forma pura” (Kintzler, *Condorcet*, 46).

sido, y sigue siendo, que está condenada ya sea al despotismo o a la anarquía, porque la autonomía política esencialmente subvierte todas las leyes que el pueblo no aprueba directamente o haya aprobado en el pasado. La democracia se encuentra expuesta al problema del presentismo, es decir, a la autoridad del presente como la dimensión temporal de la voluntad, algo que no puede ser resuelto sin violar sus propios principios. El plan de Condorcet buscaba refutar esta visión.

A principios de junio de 1793, luego de que su propuesta constitucional fuese rechazada, y unas semanas después de que el texto de Héroult de Séchelles fuese aprobado, Condorcet escribió un ensayo extraordinario, "Sobre el sentido de la palabra revolucionario". Discutió el paradigmático problema de todas las revoluciones: ¿Cuándo y cómo finalizar una revolución?. Cuando "un país alcanza la libertad a través de la revolución", y "esta revolución está *decidida* pero no *terminada*", corre dos riesgos posibles: que haya un apuro para emitir leyes que repriman la libertad política y civil para ponerle un fin a la anarquía y prevenir nuevos levantamientos (contrarrevolución); o que se rechace la estabilización de las innovaciones políticas causadas por la revolución, con el resultado de que la revocación permanente de las leyes deviene la regla (revolución permanente). La primera invoca a la *sagesse*, la segunda al *zèle* revolucionario. De facto, ambos son fanatismos desestabilizadores porque asumen una antítesis inherente entre legalidad y legitimidad; una antítesis que resuelven ya sea interrumpiendo o ralentizando al proceso democrático, fortaleciendo a los aparatos ejecutivos y coercitivos, o bien haciendo de la democracia una expresión inmediata de la voluntad mayoritaria. Ambas opciones son igualmente ciegas al hecho de que "la moderación no siempre es sabia", y que una devoción absoluta a "la más justa de todas las causas" no siempre sirve a una causa justa. La política requiere, esencialmente, gobernar la temporalidad. "La razón debe ser firme sin ser abrupta, sistemática sin ser dogmática, inflexible y rigurosamente precisa en todo lo que es permanente, indulgente y moderada en todo lo que deba durar mientras esto sea necesario para alcanzar un nuevo gobierno"³⁶.

¿Hay alguna constitución que pueda asegurar que la legalidad no se gane a expensas de la legitimidad democrática, y la seguridad a expensas de la libertad? ¿Hay alguna constitución que pueda anticipar y regular el cambio, gobernar la innovación neutralizando las justificaciones que recurren a medidas arbitrarias e invocan lo excepcional? ("Sur la nécessité, l'excuse des tyrans"³⁷). Ejemplo de *finesse constitutional*, el plan de Condorcet implicaba pensar al constitucionalismo como el fin de una era en el que la estabilidad política se alcanzaba atando a la voluntad popular a fundamentos indiscutibles. La religión de los Legisladores era la estrategia de

³⁶ Condorcet, *Essai sur la constitution et les fonctions des assemblées provinciales*, (1788), en *Œuvres*, 8:497.

³⁷ Condorcet, "Sur le sens du mot Révolutionnaire" (1° de junio de 1793), en *Œuvres*, 12:623.

los antiguos para darle validez duradera a sus constituciones, un acto de veneración que clausuraba la interpretación y ponía un límite a la revocatoria de leyes. Las constituciones modernas marcaron el fin de la idea de que el orden político es válido en un sentido absoluto y la erosión de toda fuente de legitimidad situada más allá de toda disputa—sea la tradición, la trascendencia o el honor aristocrático. Al igual que la contradictoria idea de Rousseau al recurrir a un Legislador de tipo divino para dotar de una autoridad estable a un orden político que solo se basaba en el acuerdo individual, los principios de igualdad y consentimiento hicieron del mito del Legislador un anacronismo.³⁸

Al revisar la máxima de Platon de que “las fabulas son necesarias para hacer que ellos [el pueblo] comprendan la verdad”, Condorcet concluyó que la política de los modernos carece de fundamentos y la razón humana es la única fuente confiable de imparcialidad y justicia: “las opiniones sistematicas son quiza la unica mitologia que encaja en tiempos de libertad”³⁹. La experiencia revolucionaria de las convenciones americanas fue el máximo ejemplo de la política antifundacionalista y de secularización de los orígenes; la muestra de que la perpetuidad puede encontrarse en el proceso pero no hallarse en los orígenes. “Los legisladores de hoy en día son simplemente hombres, y no pueden darle a los demás hombres, que son iguales a ellos, otra cosa que no sean leyes transitorias, como ellos mismos”. La irrevocabilidad sería “un crimen contra los derechos del hombre”⁴⁰. El “mito” de los modernos yace en el preámbulo de su constitución—la declaración de derechos como guía para la legislación (y su perfectibilidad).

Por ende, el desafío de una constitución democrática es el de, por un lado, asegurar la ley sin hacerla un objeto de aceptación pasiva y, por otro lado, resguardarla del riesgo de revocaciones repentinas: “nadie puede sostener que las leyes perpetuas puedan existir legítimamente; del mismo modo, sería igualmente irrazonable y peligroso sostener que todas las leyes puedan ser revocadas en cualquier momento (*à tous les instants*)”⁴¹. Las dos formas de enmienda constitucional que concibió Condorcet (un derecho directo que retiene cada ciudadano y un derecho rutinario o de revisión general que se realiza cada veinte años) buscaban resguardarla de la posibilidad de que los ciudadanos se volvieran apáticos e “indiferentes” y no utilizaran voluntariamente su derecho de revisión.⁴² De todos modos, la voluntad

³⁸ Condorcet, *Lettres à M. le Comte Mathieu de Montmorency* (1789), en *Œuvres*, 9:375.

³⁹ La cita es de un fragmento inédito de Condorcet, que aparece en Coutel, “Utopie et perfectibilité”, 99-107; otro “Fragment sur l’Atlantide” está publicado en *Œuvres*, 6:597-660.

⁴⁰ Condorcet, *Lettres à M. le Comte Mathieu de Montmorency*, en *Œuvres*, 9:375, 371.

⁴¹ Condorcet, “Sur la nécessité de faire ratifier la constitution...”, en *Œuvres*, 9:416.

⁴² “También necesitamos advertir a las personas sobre el peligro de la profunda indiferencia que a menudo sigue a las revoluciones, contra los efectos de los lentos y secretos abusos que eventualmente corrompen a

espontánea era poco fiable. Se requerían procedimientos especiales para activar artificialmente la voluntad de los ciudadanos, para contrarrestar no solamente el apuro sino también la apatía cívica que la tranquilidad política iba a fomentar inevitablemente, creía él.

En suma, si las instituciones y las leyes iban a permanecer abiertas a la innovación porque ninguna ley se hallaba por encima del consentimiento, entonces los ciudadanos tampoco podían ser forzados a obedecer pasivamente a las leyes, ni ser inducidos a obedecerlas en un afán “entusiasta”. Tenían que entender el significado y el valor de la legalidad. Tenían que entender que las leyes debían ser obedecidas aún cuando sus mentes cambiasen de parecer y les retiraran su consentimiento, y que su obediencia no significaba la veneración del *status quo*.⁴³ El rol del tiempo en la política era el verdadero desafío de los modernos, cuyo proceso legislativo tenía que anticipar una *obéissance provisoire*.

El despotismo indirecto

La educación política de Condorcet en el constitucionalismo democrático atravesó varias fases: investigación crítica de las causas y formas de despotismo; estudio de las elecciones; adaptación democrática del plan de las asambleas locales creado por su mentor Turgot; y análisis cuidadoso de la Constitución de Pennsylvania (su modelo al escribir la constitución de 1793) y la Constitución Federal.⁴⁴ Sin embargo, le dio prioridad al estudio del despotismo y los medios para prevenirlo, porque era el espectro de la tiranía de la mayoría lo que indujo a sus contemporáneos (y a los nuestros también) a desconfiar de la democracia, y a excluir al pueblo del proceso institucional de deliberación. Por consiguiente, fue por medio del examen de las variadas formas de despotismo, viejas y nuevas, que Condorcet rescató a la democracia de su reputación tradicional de desatar las pasiones irracionales de las masas, revisando su significado y su ejercicio e integrando formas de deliberación y de control directas y representadas.

las instituciones humanas... Por lo tanto, sentimos necesario establecer dentro de la constitución un medio de reforma que sea independiente de los requerimientos de las personas y que por ende se lleve a cabo a intervalos regulares” (Condorcet, “Exposition”, 407; “A Survey”, 223).

⁴³“El respeto por la ley, una condición necesaria en una nación libre, no se trata de un tonto entusiasmo por las leyes establecidas, una superstición política... es la convicción íntima de que es importante que subsista la ley y sea ejecutada; es el sentimiento que inspiró a Sócrates” (Condorcet, “Aux amis de la liberté”, en *Oeuvres*, 10:180.)

⁴⁴Véase Alengry, *Condorcet*, en particular bk. 2; y Baker, *Condorcet*, 202-25.

En un lenguaje contemporáneo, podría decirse que el republicanismo democrático de Condorcet gira en torno a un aspecto *negativo* de la libertad política, en lugar de un aspecto positivo, y en torno a una visión de la soberanía principalmente como *resistencia* a la tiranía y a la amenaza de tiranía, en lugar de la promoción de la autonomía política. La preocupación que motivaba a su plan constitucional era el riesgo de erosión del fundamento democrático de las instituciones representativas, y no creía que las elecciones tuviesen el suficiente poder disuasivo. Aunque no ignoraba la posibilidad de emergencia de un despotismo de *la populace*, vio al pueblo más en términos de un objeto que podía ser manipulado por los pocos, en lugar de un agente autónomo (acéfalo) proclive al despotismo.⁴⁵

Clasificó cuatro tipos de despotismo en lo referente (respectivamente) al *número* de déspotas (ya sea uno o unos pocos) y al *método* que usaban para ejercer su poder arbitrario (ya sea indirecto o directo). La asociación de aristocracia y despotismo era única, particularmente cuando recordamos que Montesquieu basaba su teoría del gobierno moderado en la preservación de formas aristocráticas de sociedad y política, y definía a la representación como una versión moderna de distinción aristocrática. Tradicionalmente, el término oligarquía era usado para designar la “degeneración” del gobierno de un pequeño grupo de sabios—aristocracia en sentido clásico, no tiranía ni despotismo. Sin embargo, Condorcet utilizó la expresión “aristocracia despótica”. Por supuesto, subyacía a su argumento la polémica antiaristocrática que dominó al debate político en Francia durante la Revolución. Sin embargo, lo que me interesa es revelar los mecanismos políticos e institucionales que fue capaz de desarrollar aplicando la categoría de despotismo al gobierno representativo.

Condorcet relacionó a la “aristocracia despótica” no sólo con las formas “directas” de poder arbitrario sino también, y más importante, con un fenómeno esencialmente moderno al que denominó *despotismo indirecto*. El despotismo indirecto era una forma de gobierno arbitrario que suponía (porque violaba) una condición básica de consenso por el cual los sujetos habían acordado obedecer y ser representados por aquellos a los que veían como los más dignos, merecedores, honestos o competentes. Sin importar los motivos por los cuales el pueblo consentía (esto es, si consentían en nombre de una creencia religiosa, una convicción política, o la sabiduría y competencia), el consentimiento era esencial para la evaluación del despotismo indirecto. Podía ser tácito (como en el caso de los miembros laicos de la Iglesia Católica en relación a los sacerdotes) o explícito (como en el caso de los representantes del poder legislativo en relación a los ciudadanos). El despotismo indirecto suponía un sistema electoral y denotaba una degeneración del gobierno representativo.

⁴⁵ Condorcet “Idées sur le despotisme”, en *Œuvres*, 9 :161.

El agente de este nuevo tipo de despotismo político era el parlamento, cuando dejaba de representar a los ciudadanos en su totalidad para convertirse en *trop inégale* en relación a la opinión general: el despotismo del “cuerpo legislativo tiene lugar cuando el pueblo deja de estar verdaderamente representado o cuando éste es demasiado desigual” con respecto a ellos. Mientras que el despotismo directo podía prevenirse o frenarse a través de medios relativamente simples, que consistían en otorgar a los “representantes del pueblo” funciones legislativas, en lugar de la mera consulta, la prevención del despotismo indirecto requería de un abordaje más complejo porque el objeto disciplinario –representación– era en sí mismo complejo.⁴⁶

La representación es una institución que implica *advocacy* y proteger del poder del estado a los representados. Desde la revolución constitucional inglesa en el siglo diecisiete, los líderes y teóricos políticos han utilizado el argumento de la protección contra el monarca absoluto cuando abogaban por la representación (y por una división del poder legislativo entre parlamento y monarca). El enigma de la representación surgió en el momento en que la fase revolucionaria había acabado, y el parlamento reemplazaba exitosamente al rey como poseedor del mayor poder.⁴⁷ En Francia, emergió en 1789 durante el primer debate constitucional. Entonces, surgió otra cuestión, ¿cómo los ciudadanos, dada la doble naturaleza de la representación (tanto como institución del estado y como expresión de las opiniones del pueblo) podían protegerse a ellos mismos de sus protectores, por así decirlo? Las diferencias entre los mecanismos de control no democráticos y democráticos emergieron cuando el problema de la protección surgió en referencia a los representantes electos, en lugar del rey.⁴⁸ Esto sucedió -de hecho, la democracia moderna emergió - cuando la amenaza se convirtió en el despotismo *indirecto* de los pocos elegidos, en lugar del despotismo *directo* de un único no elegido.

Por un lado, los teóricos del gobierno representativo como Montesquieu, Madison y Sieyès pensaban que sólo *estrategias no democráticas* podían controlar a las instituciones representativas basadas en el sufragio, como por ejemplo los frenos y

⁴⁶ Condorcet “Idées sur le despotisme”, en *Œuvres*, 9:150-52.

⁴⁷ Véase la defensa magistral de la representación como prerrogativa del pueblo en contra del rey en Sidney, *Discourses Concerning Government* (§§ 31-33, 37-38, 44), que puede compararse con la teoría hobbesiana de la representación entendida como institucionalización del estado como persona artificial. El concepto hobbesiano de pacto político sobre el que descansa su idea de representación no buscaba instituir un poder limitado sino crear un poder que no tuviese límites (Skinner, “Hobbes and the Purely Artificial Person of the State”, 201-8). Para un efectivo análisis del “enigma de la representación” en el mundo anglosajón, véase Morgan, *Inventing the People*, en particular, cap. 2.

⁴⁸ Elster propone una “secuencia de tres etapas”, desde el absolutismo hasta las estrategias sobre pesos y contrapesos, dependiendo de quién era el soberano (aunque no usó la palabra “soberano”): desde el rey, hasta el parlamento y la corte (“Limiting Majority Rule”, 4). En su análisis, Elster no contempló el caso de una estrategia de control basada en el derecho de revocatoria de los ciudadanos.

contrapesos entre los macro-poderes del estado, la no elección del ejecutivo, y (en el caso de Sieyes) la violación de la igualdad política al distribuir desigualmente el derecho a votar (distinción entre ciudadanía activa y pasiva) y las funciones políticas (sólo los representantes debían detentar el poder de deliberar). Por otro lado, Condorcet trató de encontrar dispositivos que pudiesen controlar la función legislativa del cuerpo representativo *dentro* del proceso deliberativo en sí, y de este modo trató de darle al criterio de gobierno moderado de Montesquieu un giro democrático. Hizo de la democracia representativa un complejo sistema de mecanismos institucionales de control y vigilancia cuya meta era la de prevenir el mayoritarismo parlamentario sin violar los principios democráticos de consentimiento electoral, igualdad política y regla de la mayoría.

Condorcet previó la posibilidad de realizar enmiendas constitucionales y también que existiera un desacuerdo sobre la interpretación de la constitución en el proceso legislativo. En el primer caso, como he mencionado ya, recurrió a las convenciones periódicas y a la posibilidad de revisión continua vía referéndum. En el segundo caso, a pesar de que no instituyó la revisión judicial o un cuerpo separado al que se le confiara el poder de controlar la legislatura, sí contempló una *compleja estrategia de deliberación* que tenía la función de resolver desacuerdos de interpretación constitucional. Antes de analizar estas múltiples estrategias, es esencial primero clarificar la manera en la que Condorcet comprendía la deliberación política, como un trabajo del juicio.⁴⁹

El silogismo del constitucionalismo democrático

Condorcet fue el primer académico y líder político que conscientemente trató de crear una teoría democrática de la constitución –una constitución que estuviese rigurosamente basada en la igualdad política, en el principio de colegialidad en la toma de decisiones, y en la prioridad de la legislatura, cuya tarea era la de moderar a la democracia por medios democráticos.⁵⁰ Como mostraré en las secciones siguientes, alcanzó esta meta trabajando sobre la *temporalidad política*.

⁴⁹ El caso de Condorcet sugiere que dudemos de la visión de Elster, de acuerdo al cual el electorado francés “nunca afrontó el problema de interpretación”. El hecho de no haber recurrido al mecanismo de “dejar que el poder judicial decida sobre la constitucionalidad de las leyes” (“Limiting Majority Rule”, 8) no implica que los franceses no estuviesen al tanto de que la constitución por sí misma no puede garantizar la constitucionalidad de las leyes, y que pueden ocurrir conflictos sobre su interpretación. Mientras que Sieyes parece concordar con los diagnósticos de Elster, este no parece ser el caso con Condorcet.

⁵⁰ Condorcet, “De la nature des pouvoirs politiques”, en *Œuvres*, 10:591.

El constitucionalismo de Condorcet buscaba ser una alternativa viable tanto a la soberanía inmediata de Rousseau como a la concepción determinada de la ley que tenía Montesquieu. Este último fue en realidad su objetivo más ambicioso e importante, debido a sus implicancias relativistas. “¿Por qué, en *El Espíritu de las Leyes*, Montesquieu nunca habla de la justicia o la injusticia de las leyes, que merecería saber no sólo [habla] de los motivos de estas leyes? ¿Por qué no estableció ningún principio que nos enseñe cómo distinguir, entre las leyes promulgadas por un poder legítimo, aquellas justas y aquellas conforme a la justicia? ... Nunca un análisis, una discusión, o un principio preciso, sino sólo uno o dos ejemplos que, en su mayor parte, prueban solamente una cosa: que no hay nada más común que las leyes malas”⁵¹. El constitucionalismo de Montesquieu no podía guiar a los legisladores hacia leyes que se “conformasen con los principios del derecho natural” porque no ofrecía ningún criterio normativo para discernir entre leyes justas e injustas.

Desde un punto de vista epistemológico, el constitucionalismo democrático es una negación del positivismo moral porque supone estándares evaluativos (derechos e igualdad) que no son causales-funcionalistas. La teoría del gobierno representativo como aristocracia electoral comparte con Montesquieu más que la idea de la representación como competencia. Tiene en común la identificación de la política con la lógica de funcionamiento de las macroestructuras de poder, y el menosprecio del enfoque del “deber ser” de la legitimidad política. Rechazando la concepción jurídica de la ley, que derivaba la legitimidad de la voluntad (humana o divina), Montesquieu consideraba a los regímenes políticos como objetos de la ciencia natural e hizo de la longevidad de las instituciones un criterio científico de evaluación.⁵² Al igual que Newton con los cuerpos celestes, pensaba que la ley debía indicar “las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas” independientemente de las consideraciones morales. El objetivo de Montesquieu era descubrir los fundamentos de los fenómenos sociales que no se derivaran de las motivaciones conscientes o inconscientes (humanas o divinas).⁵³ Sus leyes no decían que “el hombre tiene la obligación de alimentarse a sí mismo” sino que el hombre, de hecho, se alimenta a sí mismo.⁵⁴ Parafraseando a Hegel, la norma de lo real

⁵¹ Condorcet, *Observations sur le XXIXème livre de “L’Esprit des lois”* (1781), en *Œuvres*, 1:365 y 367.

⁵² Shackleton, *Montesquieu*, 252.

⁵³ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, bk. 1, cap. 1; su enfoque convenció a Althusser de hacerlo el predecesor del materialismo científico (*Montesquieu*, 32).

⁵⁴ Shackleton, *Montesquieu*, 251. El “espíritu” de las leyes era el principio inmanente que surgía de la estructura de las cosas, la razón de su duración: “No trato de las leyes, sino del espíritu de las leyes, y ese espíritu consiste en las diversas relaciones que las leyes pueden tener con distintas cosas” (*Montesquieu, The Spirit of Laws*, bk. 1, cap. 3).

depende de su duración; la historia era el tribunal de los regímenes políticos, y no los “derechos naturales” o la voluntad.⁵⁵

La crítica del normativismo determinista de Montesquieu que hace Condorcet puede ser vista como un preludio del constitucionalismo democrático en tanto que su meta era hacer del consentimiento la base de la legitimidad, pero sin anclar el “deber” en el hecho de la voluntad.⁵⁶ En pocas palabras, Condorcet desafió a Montesquieu pero no regresó a Rousseau. La analogía del silogismo fue su interpretación de la cuestión de la legitimidad y una respuesta tanto al positivismo moral (Montesquieu) como al positivismo de la voluntad (Rousseau).

El entendimiento teórico de su plan constitucional es que la política es un trabajo de interpretación o de juicio político. Es un silogismo deliberativo que requiere y descansa en algunos principios compartidos, criterios generales, derechos, confianza en los procedimientos, y antes que nada, la creencia en el compromiso cooperativo y confiable de los individuos en una empresa política común. Más importante, asume que los ciudadanos no poseen una interpretación idéntica del interés general.⁵⁷ “No requerimos que las personas piensen como nosotros; sí queremos que aprendan a pensar por sí mismos. No queremos enseñar un catecismo político; en lugar de ello, queremos que se sometan los objetos de discusión a todos aquellos que estén interesados en ellos y que los juzguen”⁵⁸. En un lenguaje que resulta familiar para los teóricos contemporáneos de la democracia, sostenía que la tarea de los procedimientos deliberativos era la de neutralizar *ex ante* el impacto de la arbitrariedad en el proceso legislativo.

⁵⁵ Esta interpretación no ha recibido aprobación unánime. Richter sostiene, por ejemplo, que si bien “se basaba en la ley natural como estándar”, Montesquieu no era un relativista como ha sido descrito, ya que “a menudo condenó a las leyes, prácticas e instituciones entendiéndolas como violaciones de la naturaleza humana y la ley natural” (*The Political Theory of Montesquieu*, 20). Por otro lado, precisamente a causa de su abordaje antinormativo, Manent contrapuso el liberalismo realista de Montesquieu al liberalismo de Locke orientado por la legitimidad (*An Intellectual History of Liberalism*, 55).

⁵⁶ La primera vez que Condorcet utilizó la palabra “constitución” de un modo innovador y democrático, no simplemente como un método para equilibrar a los poderes del estado sino como un sistema que preside la creación del orden legal, fue en *Lettres d'un bourgeois de New-Haven* (en *Œuvres*, 9), en donde también utilizó la expresión “democracia representativa”.

⁵⁷ Por ende, Grofman y Feld han comparado la independencia individual cooperativa de Condorcet con la idea de Rawls de que la búsqueda del bien común supone una comunidad mínima de perspectivas de pensamiento y un sentimiento básico de justicia (“Democratic Theory and the Public Interest”, 1330). Sobre la moral básica y las condiciones políticas de deliberación, véase Gutmann y Thompson, *Democracy and Disagreement*, caps. 1-4.

⁵⁸ Condorcet, “Journal d'instruction sociale: Prospectus” (1793), en *Œuvres*, 12 :613. Identificó cuatro casos de “falsas decisiones”: interés (personal o corporativo), corrupción, pasión y error (*Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:5-6). Del mismo modo, Aristóteles introdujo la distinción entre lo que hoy llamamos leyes constitucionales y leyes ordinarias, entendiendo que la toma colectiva de decisiones se refiere a principios generales que están abiertos “lo menos posible a la discreción de las reglas del juez” (*The Art of Rhetoric*, 5-6).

La fuente inmediata de inspiración de Condorcet eran los trabajos de los principales representantes del Iluminismo jurídico -Voltaire, Turgot, y sobre todo Beccaria, cuyo *De los delitos y las penas* es una piedra angular de la teoría de la decisión colectiva.⁵⁹ Amigo personal de Condorcet, quien lo admiraba como teórico legal, Beccaria basaba su justificación del habeas corpus y el proceso justo en dos premisas cruciales: la *delimitación* dentro del dominio legal de las esferas de legislación, aplicación y cumplimiento de las leyes, respectivamente; y la *despersonalización* del acto de juzgar. El principio de despersonalización en relación a las "preferencias" y "emociones" del juez (de ahí la idea de que los casos forenses debían basarse en *hechos y testimonios verificables*) llevó a Beccaria a conceptualizar al juicio en la corte bajo la forma de un silogismo de la primera figura: "En todo caso criminal, el juez debe arribar a un silogismo perfecto: la premisa mayor debe ser la ley general; la premisa menor, el acto que es conforme o no a la ley; y la conclusión, absolucón o condena"⁶⁰. Condorcet aplicó el modelo de Beccaria a la deliberación política.

El paradigma del silogismo conlleva dos tipos de restricciones (constitucionales) a la deliberación, una de *dominio* y otra sobre *lo convincente*. La primera tiene que ver con la distinción y la jerarquía entre órdenes legales (constitucional y ordinario), mientras que la segunda tiene que ver con la aplicación de los procedimientos deliberativos. La deliberación en democracia puede ser definida como una restricción de los temas que pueden ser objeto de decisión política y una restricción del razonamiento público de los actores políticos.⁶¹ Requiere de ambos niveles (y, *por ende*, una forma de lo indirecto) más allá de si se implementa en una forma directa o representativa. Concluir que la representación no constituye una violación de la democracia sino que, como sostiene Paine, un perfeccionamiento de ella, proviene del reconocimiento de que la democracia directa *también* suponía algunas "leyes fijas" para el juicio y la acción, aunque no podía exhibirlas de una forma estable.⁶²

Condorcet aplicó sus primeras ideas sobre las decisiones judiciales a su plan de 1793. Su aplicación era lógicamente coherente porque, desde un punto de vista procedimental, las decisiones judiciales y políticas atañían a la deliberación en contextos en donde el azar no podía ser eliminado por completo y la probabilidad de error es tan alta como la de éxito. A pesar de su racionalismo, estaba tan al tanto co-

⁵⁹ Sobre el rol de Beccaria en la evolución de la teoría del castigo como parte de la teoría del derecho y el estado de derecho en el pensamiento de Condorcet, véase Baker, *Condorcet*, 230-33; Magrin, *Condorcet*, 56-59; y Chouillet, "Condorcet et la presse", 397-406.

⁶⁰ Beccaria, *On Crimes and Punishments*, 11.

⁶¹ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:4-8.

⁶² El escaso conocimiento de Condorcet sobre el sistema ateniense le impidió utilizarlo como evidencia de su teoría, aunque en su madurez institucional la democracia ateniense fue un sistema bien regulado de deliberación política.

mo Aristóteles del hecho de que la deliberación era muy diferente a un silogismo científico, porque siempre lidiaba con la probabilidad. Beccaria ha sugerido esta cuestión al discutir la deliberación desde la perspectiva de si era posible hacer leyes para jurados en donde hubiese una alta probabilidad y posibilidad de no condenar a un hombre inocente.⁶³

Siguiendo el modelo de Beccaria, Condorcet interpretó a la democracia como el sistema que mejor permite la extensión del método del jurado, de modo de poder reconciliar los números y la razón en todo tipo de votación pública, porque se basa en el conteo individual de votos separados según la regla de la mayoría.⁶⁴ El elector puede ser tratado como el juez, no porque se espere que él/ella sea imparcial como un juez, sino que porque se supone que ambos deben utilizar procedimientos deliberativos que asumen actores falibles que juzgan de acuerdo al mismo criterio pero independientemente uno de otro, y que deciden sobre cuestiones que se aplican a todos del mismo modo.⁶⁵

La máxima de Rousseau de acuerdo a la cual las decisiones justas son decisiones conformes a “la razón y la justicia” es, así, la máxima que inspiró la idea de deliberación de Condorcet.⁶⁶ El problema es que la analogía del silogismo desafía a la política de la voluntad, que no puede decirnos mucho sobre la naturaleza de la ley, excepto que la mayoría la quiere. “Si el pueblo ateniense aprueba una ley que decreta la pena de muerte para aquellos que rompan estatuas de Mercurio, ¿puede una ley así ser justa?”⁶⁷ Rousseau estaba de acuerdo con Condorcet, pero su teoría de la legislación no brindaba ninguna estrategia para contrarrestar la voluntad de la asamblea. Diría que aunque es idéntica a la de Rousseau en el nivel fundamental (la ley o la justicia como imparcialidad o no arbitrariedad), la interpretación de Condorcet sobre la soberanía como expresión del juicio y como una construcción a través de la opinión pública estaba, en realidad, muy lejos del modelo de Rousseau.

Para concluir, la racionalidad de la teoría del constitucionalismo democrático de Condorcet es que una ley legítima se asemeja a un trabajo colectivo de interpre-

⁶³ Condorcet, *Sur les élections*, 21-29; Beccaria, *On Crimes and Punishments*, cap. XXXI.

⁶⁴ La lógica es similar a aquella adoptada por los plateos y atenienses cuando armaron su plan para resistir el asedio de los peloponesios y los beocios. Su esquema de defensa se basaba en el principio de la mayoría y buscaba un resultado verdadero: el cálculo exacto de las capas de ladrillos del muro del enemigo. “Las capas eran contadas por mucha gente al mismo tiempo, y aunque algunos fuesen a contar de manera equivocada, la mayoría lo iba a hacer bien, especialmente si contaban las capas varias veces y no estaban muy lejos del muro... De este modo, adivinando cuál era el espesor de un solo ladrillo, calculaban cuán largas tendrían que ser sus escaleras” (Thucydides, *The Peloponnesian War*, 204).

⁶⁵ “Las decisiones del jurado, como aquellas tomadas a través del sufragio político, tienen que ser de la misma naturaleza: correctas y conformes a la razón” (Rosanvallon, *Le sacre du citoyen*, 75-76).

⁶⁶ Condorcet, “Exposition”, 354; “A Survey”, 199.

⁶⁷ Condorcet, *Rapport... de l'instruction publique*, en *Œuvres*, 7:234-36.

ración que se basa en “proposiciones generales” de validez independiente (los derechos son “una verdad independiente”) y que busca un resultado general en sustancia y autoridad.⁶⁸ Todos los ciudadanos pueden razonar y formar su razón de este modo. Todos pueden entender sus derechos y aplicarlos correctamente, y son capaces de juzgar a las leyes y a sus representantes.⁶⁹ Las opiniones razonadas pueden ser objeto de la libertad indirecta así también como de la libertad directa, y pueden ser llevadas adelante y “representadas” por otros sin implicar una restricción de la libertad de aquellos que no hacen las leyes de forma directa. “Así, los ciudadanos no se someten a la voluntad sino a la opinión de la asamblea nacional; se someten a ésta porque creen que las decisiones de la asamblea han sido tomadas de acuerdo a la razón”, o resultan de un “modo de razonar” que juzga sobre casos específicos desde el mismo ángulo (constitucional).⁷⁰

La moderación democrática y el principio de la colegialidad

Rosanvallon ha acuñado un oxímoron para describir al constitucionalismo de Condorcet: “rousseauiano liberal”: pero se puede también invertirlo y decir *montesquieuiano democrático*.⁷¹ Cualquiera sea la fórmula que uno elija, no hay duda que Condorcet hizo un esfuerzo considerable para crear mecanismos de decisión y control que no subvirtieran las normas democráticas básicas de legicentrismo, colegialidad y la emanación de todos los poderes del estado de (el consentimiento de) los ciudadanos. En esta sección analizaré brevemente estas normas para sentar las bases de un entendimiento crítico de la deliberación democrática y el proceso representativo.

En una carta a Sieyès publicada recientemente, escrita a principios de julio de 1791, Condorcet proponía dos enfoques de la cuestión de la legitimidad que denominaré, respectivamente, constitucionalismo y responsividad. De ambos, pensaba que sólo la responsividad interrogaba a los poderes del estado en relación a su organización (división y limitación) y responsabilidad con respecto a los ciudadanos.⁷²

⁶⁸ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9 :8.

⁶⁹ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9 :76, véase sobre esta cuestión Kintzler, *Condorcet*, 17-22. Sobre la evolución legalista de la teoría de los derechos naturales y el rol de los fisiócratas en el siglo dieciocho, véase Habermas, *Theory and Practice*, 83-84.

⁷⁰ Condorcet, “Examen sur cette question: Est-il utile de diviser une assemblée nationale en plusieurs chambres?” (1789), en *Œuvres*, 9 :334-35.

⁷¹ Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, 61.

⁷² La carta ha sido publicada como anexo al artículo de Guilhaumou, “Condorcet-Sieyès: Une amitié intellectuelle”, 235-39. Condorcet escribió tres artículos que estaban implícitamente relacionados con el de-

La refutación de la lógica de la *mono-arquía* hecha por Condorcet se materializó en dos normas cruciales: la responsabilidad directa de todos los magistrados políticos con respecto a los ciudadanos, y la colegialidad del ejecutivo. Ambas normas prefiguraban una revisión democrática del modelo de gobierno representativo. Descansaban en la concepción de sufragio como derecho, no como función, y resultaban en el *mandato flexible* y la reconciliación de la autonomía decisional de los elegidos con su dependencia del consentimiento de los ciudadanos. Dedicaré las siguientes secciones de este capítulo al análisis de estos aspectos fundamentales de la representación democrática. Sin embargo, en esta sección me focalizaré esencialmente en el principio de colegialidad, ya que constituía una refutación explícita de la asunción decionista de Sieyes de que la toma de decisiones competente y efectiva requiere de una “unidad de perspectivas” y de la unificación o un agente “único”⁷³.

Como Paine, Condorcet empleó el argumento de la colegialidad para contrarrestar la idea de que la “uniformidad de acción” de una sola persona puede alcanzar mejores resultados que la cooperación entre distintos tipos de *expertise* y conocimiento. “Es incorrecto creer que la uniformidad de acción y opinión depende solamente de que haya un solo supervisor. La razón y la experiencia han mostrado que podemos retener estas ventajas sólo con un pequeño número de supervisores. Debe ser mucho más difícil encontrar a un hombre que posea la fortaleza mental que se requiere para basar todas sus acciones en los mismos principios básicos, y al que se recurra tanto para cuestiones de importancia general como para cuestiones de detalle, que encontrar a hombres que posean estas cualidades en un grado menor, pero que aún sean lo bastante capaces como para ejercer funciones más limitadas”⁷⁴.

Condorcet aceptó lidiar con un desafío que consistía en buscar una solución democrática al problema de Montesquieu de la moderación, probar que las estrategias de control y limitación podían ser logradas en un sistema en donde todos los poderes de gobierno emanaran directamente de los ciudadanos.⁷⁵ En particular, su

bate Sieyes-Paine, ambos publicados en “Le Républicain”: “De la République, ou le Roi est-il nécessaire à la conservation de la République?” “Lettres d’un jeune mécanicien aux auteurs du Républicain”, y “Sur l’instruction d’un conseil électif”, ahora en el volumen 12 de las *Œuvres* de Condorcet.

⁷³ No por casualidad Schmitt detectó la existencia de dos visiones dentro de la familia representativa: ejecutivo fuerte versus legislativo fuerte. El primero estaba en el centro del presidencialismo americano y la *monoarquía* de Sieyes, y el último en el centro del “modelo deliberativo y representativo de la política” (Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 45).

⁷⁴ Condorcet, “Exposition”, 369; “A Survey”, 206. Aristóteles utilizó el argumento de que más mentes pueden deliberar mejor que una, como modo de justificar la atribución del poder legislativo a la asamblea de ciudadanos (*The Politics*, 108).

⁷⁵ Condorcet, “Projet de constitution”, 446-52; “Exposition”, 370; “A Survey”, 206. Cf. Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, 45-46.

rechazo a la lógica mono-árquica fue traducida en dos mecanismos institucionales entrelazados: la elección directa de los miembros del ejecutivo, y la creación *via democrática* de un Jurado Nacional cuyo trabajo era el de juzgar a los ministros que la Asamblea Nacional proponga recusar.⁷⁶ Su democracia constitucional acéfala prefiguraba la superioridad legislativa pero no un “servilismo dependiente” del ejecutivo respecto al legislativo. De hecho, la asamblea representativa no tenía el poder de nominar a los ministros o levantar cargos contra ellos. Su control sobre el trabajo del ejecutivo era político, no legal; supervisaba los decretos (las únicas normas con autoridad que el gobierno podía emitir), no a los ministros.

Si relacionamos la crítica de Condorcet del positivismo moral de Condorcet y el principio de colegialidad podemos captar el espíritu de su constitucionalismo democrático: la limitación de poderes puede ser más efectiva cuando consiste en una estrategia de *difusión* dentro del sistema político de una pluralidad de *pequeños contra-poderes* (los ciudadanos individuales constituyen el sitio básico y principal de control) que cuando consiste en los canónicos frenos y contrapesos entre los macro-poderes del estado. Las condiciones básicas para la toma de mejores decisiones y el aseguramiento de la libertad yacían en la multiplicación de las instancias y los sitios de ejercicio de la soberanía. El real desafío de la democracia era, por ende, organizar la colegialidad de un modo que pudiese neutralizar los efectos perniciosos de la ignorancia, la demagogia y los intereses corporativos.

A primera vista, este enfoque se asemeja al de James Madison, ya que comparte la preocupación sobre cómo asegurar la libertad en un país grande.⁷⁷ Sin embargo, Condorcet no transformó el *divide et impera* en la norma del federalismo sino que propuso un verdadero pluralismo político de voces e instancias dentro del proceso unitario de deliberación. Más aún, no interpretó la proliferación de los centros de contrapoder simplemente como división de poder entre las instituciones del es-

⁷⁶ El ejecutivo estaba formado por siete miembros más una secretaria, con una presidencia que rotaba entre todos los ministerios; sus funciones son reguladas en el título V de su “Projet de constitution”. La constitución montañesa que fue votada en lugar de la de Condorcet previa una institución similar. Sin embargo, en el curso del debate, se descartó al Jurado Nacional y se le otorgó a la asamblea legislativa el poder absoluto de controlar y juzgar a los miembros del gobierno. Tal decisión instituyó el despotismo de la asamblea. En el plan de Condorcet, el Jurado Nacional fue organizado de modo que los “funcionarios públicos [bajo acusación] fuesen juzgados de inmediato y con imparcialidad” con una institución tipo jurado, no por el cuerpo legislativo. Condorcet, “Aux citoyens français sur la nouvelle constitution” (junio de 1793), en *Œuvres*, 12 :665.

⁷⁷ Para una comparación entre las estrategias de división de Condorcet y Madison, véase McLean, “Introduction” a Condorcet, *Foundations of Social Choice*, 64-69. McLean señala el hecho de que los constitucionalistas americanos, y en particular Madison, tuvieron acceso al trabajo de Condorcet antes de la revolución, y ciertamente, a sus *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, que fue parte de la polémica entre Turgot y Adams como hemos visto. McLean duda, sin embargo, que Madison haya leído el trabajo de Condorcet.

tado. Por otro lado, el principio de colegialidad de Condorcet ha sido asociado a la ideología montañesa del despotismo de la asamblea.⁷⁸ Sin embargo, su oposición al bicameralismo indicaba dos soluciones cuyo objetivo era el de conseguir resultados que fuesen tan seguros como los del bicameralismo: uno correspondía a los mecanismos de la deliberación y el otro al modo de votar.

La tercera vía de Condorcet entre gobierno representativo y democracia radical se alcanzaba interviniendo sobre el proceso deliberativo para hacerlo lo más indirecto posible. La representación estaba entre estas estrategias para lograr este carácter indirecto, aunque no era la única. Igualmente importante era la *multiplicación de los sitios de debate* y un *complejo sistema de dilación temporal*. En vez de crear dos asambleas deliberativas elegidas por diferentes grupos de electores y métodos electorales, Condorcet articuló la función de la deliberación en la asamblea representativa a través de pequeños subcomités que examinaban y discutían propuestas legislativas.⁷⁹ La asamblea en su sesión plenaria tenía que votar dos veces, primero para decidir la admisión de una propuesta en la discusión; y segundo (y finalmente) para decidir si la propuesta iba a convertirse en ley. La primera decisión de la asamblea correspondía a una “lectura simple” del nuevo proyecto legislativo, seguida de la distribución del texto escrito y la deliberación. Luego de un intervalo establecido (uno de los varios intervalos regulados en la constitución de Condorcet), cada artículo, enmienda y propuesta adicional sería debatido, y si el texto pasaba la deliberación, el buró (gabinete) de la asamblea tenía que reportarlo a la asamblea general en quince días. En este reporte, el buró podía decidir acortar el período previo al comienzo de la etapa final de la deliberación y también proponer un proyecto alternativo. La última solución daría inicio a un nuevo debate. En cualquier caso, podía no haber deliberación si la propuesta no se formalizaba (el texto escrito era obligatorio) y se debatía de acuerdo al tiempo prescrito. Los intervalos establecidos entre los distintos niveles de discusión no podían ser violados a menos que la

⁷⁸ Algunos intérpretes han juzgado el *legicentrismo* de Condorcet como evidencia del sueño racionalista de perfecta legislación que compartía con los fisiócratas e intelectuales de su siglo y de su país. Otros han detectado en el carácter “constructivista” de su constitución la premonición de una democracia totalitaria, o al menos de un déficit liberal (véase, respectivamente, Cahen, *Condorcet*, 25-26; Baker, *Condorcet*, cap. 4; Weulersse, *La physiocratie*, 181-230). Berlin estableció una conexión entre la solución verdadera y la utopía de legislación perfecta, y para sostener su argumento mencionó el sincero y honesto desdeseo de Condorcet de crear las condiciones para la creación de leyes justas (“Two Concepts of Liberty”, 167 y n°1). Véase también Bastid, *Le gouvernement d'assemblée*, 13; Troper, *La separation des pouvoirs*, 179.

⁷⁹ Este es el motivo por el cual criticó la temprana idea de Sieyès de hacer que la misma asamblea discutiera todas las propuestas tres veces. La reiteración por sí misma no era un dispositivo de control, sino que la dilación temporal tenía que combinarse con la reconfiguración del tamaño de las reuniones (Condorcet, “Examen sur cette question”, en *Oeuvres*, 9:344-46). Sobre los cálculos de Condorcet acerca del tamaño ideal de la asamblea, véase Estlund, Waldron y Grofman, “Democratic Theory and the Public Interest”, 1324.

asamblea de por sí lo decidiera. Cualquier apuro tenía que ser justificado y aprobado porque era una excepción, no la regla.⁸⁰

La manera de votar en la asamblea representativa era el mecanismo adicional de control creado por Condorcet. Su plan requería de una mayoría cualificada y del voto público en caso de que la asamblea quisiera “declarar un asunto urgente y dispensarlo en los intervalos legales preestablecidos” de deliberación.⁸¹ Aunque estos procedimientos también eran conocidos en la democracia antigua, Condorcet los dedujo de su estudio de las decisiones del jurado, casos en los cuales, dadas las posibilidades cincuenta y cincuenta de otorgar una respuesta errónea a una pregunta del tipo sí o no, había buenas razones para preferir una de las decisiones opuestas (no condenar a una persona inocente era preferible a absolver a una persona culpable).⁸² Es por ello que propuso recurrir al voto público y a la mayoría de dos tercios de los votantes en aquellos casos en los cuales la asamblea quisiera *desviarse de los procedimientos deliberativos ordinarios* e invocar “circunstancias excepcionales”.

Deberíamos estar ahora en condiciones de evaluar la opinión de Condorcet sobre el bicameralismo. No excluyó a priori este sistema de control, pero distinguió entre tipos de bicameralismo y así logró una importante contribución para el constitucionalismo democrático. Antes de que fuera novedad la experiencia americana, gracias también a *El Espíritu de las Leyes*, Inglaterra era el ejemplo de bicameralismo con el cual los europeos estaban familiarizados; un anatema para los demócratas, y para Condorcet al menos hasta 1790.⁸³ En la exposición de su plan constitucional de 1793, concedió que el bicameralismo constituía un control importante para el mayoritarismo, pero sostuvo que el modelo inglés no era la mejor versión posible del mismo. Los demócratas debían y podían crear su propia versión del bicameralismo. En cualquier caso, dado el cumplimiento de los principios democráticos del

⁸⁰ En la presentación del plan constitucional en la asamblea para su discusión, Condorcet expuso tres métodos de limitación del poder en un sistema monoasambleario, todos basados en la dilación temporal, la limitación de la urgencia y los subcomités asamblearios (Condorcet, “Exposition”, 361-64; “A Survey”, 202-3). La primera y más escrupolosa elaboración de reglas para la discusión y el voto en una asamblea electa fue producida por Jefferson en 1801 con el título “A Manual of Parliamentary Practice”.

⁸¹ Condorcet, “Exposition”, 364; “A Survey”, 203.

⁸² Aunque Condorcet no se enredó en el mito de los antiguos y sabía relativamente poco sobre la democracia ateniense, es hoy de conocimiento común que la asamblea ateniense tenía procedimientos para controlar las decisiones mayoritarias. Uno de éstos era la forma de votación. Generalmente, los atenienses votaban de forma secreta en la asamblea; sin embargo, recurrían a la votación pública (*cheirotomia*) cuando la cuestión que estaba en discusión era particularmente importante y se buscaba alcanzar una amplia mayoría (Musti, *Demokratia*, xvii-xx).

⁸³ La acusación hecha al modelo inglés era que una minoría podía sobrepasar a la mayoría, o que una sección de una de las dos asambleas podía anular la decisión tomada por la mayoría. En su pensamiento, el bicameralismo era la adaptación de la deliberación a una sociedad dividida; véase a este respecto Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:74-76.

derecho igualitario a la elegibilidad y al sufragio, la división permanente de “una sola asamblea” en dos asambleas que debatían y votaban de forma separada era un método que no amenazaba “ni a la libertad ni a la unidad total del poder”.

Aún así, su opción entre mono y bicameralismo parecía ser circunstancial en lugar de basada en principios. Era preferible que Francia, un país que había experimentado un “rápido pasaje del despotismo a la libertad”, de la aristocracia a la igualdad, no adoptase el bicameralismo. Sin embargo este argumento circunstancial sonaba como una confirmación de la idea de que una asamblea dividida estaba más fácilmente expuesta a las minorías aristocráticas. En cualquier caso, la moderación en la posesión del poder y el aseguramiento de la libertad podían ser alcanzados sin recurrir a la forma anti-igualitaria de bicameralismo pensada por Montesquieu, y, más aún, sin instituir un poder judicial separado y localizado por encima del poder legislativo. El bicameralismo no podía resolver el problema de las malas decisiones porque no cuestionaba el tamaño del cuerpo deliberativo ni disuadía a los intereses corporativos, dos factores que, junto con el apuro, eran considerados por Condorcet, como veremos, como las verdaderas amenazas de las buenas decisiones.

Democratizando a la deliberación

Si seguimos la idea general de Condorcet de que la representación es una solución a la inmediatez, y no una antítesis de la democracia, podemos interpretar a la democracia representativa como un sistema comprensivo de soberanía mediada: “nadie quiere que un proyecto de ley leído por un diputado en la asamblea sea sometido inmediatamente al voto y se convierta en ley, obligando a 26 millones de personas”⁸⁴. La mediación en relación al tiempo y al espacio sugiere una visión de la política como construcción integralmente colectiva y como intercambio de opiniones y argumentos en vistas al consentimiento, que es siempre revisable. Condorcet fue el primer teórico y líder político en definir a la deliberación y colocarla en el centro de la vida pública, más aún, haciéndolo a través de un documento político, no un tratado científico. Además, fue el primero en comprender y darle forma constitucional a la idea de que la circulación del juicio político desde la sociedad civil hacia el estado hace que el gobierno representativo sea democrático. Nadie ha entendido mejor esta idea que Carl Schmitt, quizá el enemigo más coherente de la democracia representativa: “En el sistema de Condorcet . . . hay que considerar que

⁸⁴ Desde una nota manuscrita escrita por Condorcet al presidir el comité en ocasión de la redacción de la constitución, citada en Magrin, *Condorcet*, 145.

el ideal de la vida política consiste en que discuta no sólo el cuerpo legislativo, sino toda la población, que la sociedad humana se transforme en un gigantesco club y la verdad nazca automáticamente de la votación”⁸⁵.

El significado de la palabra *deliberación* es complejo y no debe confundirse con el giro racionalista que tradicionalmente críticos como Schmitt le han dado, y en la actualidad, quienes proponen la teoría discursiva de la democracia. En su origen latino, *deliberare* significa “liberación” [*deliverance*], o “traer a la vida”, un acto que se asocia a un proceso largo y laborioso. En política, la deliberación se asocia a la ponderación, la consulta y la resolución *plena perfectio* de la ley. Se asocia también con un tipo de razonamiento que toma en consideración la utilidad (*in rationem utilitatis*) de los sujetos que deliberan y la comunicación de los deliberadores consigo mismo (ponderación) y entre ellos (consulta).⁸⁶ Su término no es solamente la decisión o el voto. De hecho, la deliberación no implica imponer una decisión sino que alcanzarla. Esto es lo que significa “liberación”: *dar existencia*, hacer algo manifiesto que los interlocutores tengan en su interior (lo que significa que los interlocutores necesitan formar sus convicciones antes de emitir su voto). En cualquier caso, aunque puede tomarse una decisión sin deliberación y aunque pueda terminar en una división entre mayoría y minoría, la deliberación supone que una decisión que es precedida por la deliberación tiene más posibilidades de ser buena y por ende, perteneciente al dominio de la convicción racional, precisamente por el proceso de ensayo y error que atravesó.

Por todas estas razones, en la tradición retórica, donde fue por primera vez conceptualizada, la deliberación es concebida como una actividad propia de la *politeia* o de la *res publica*, perteneciente al *genus demonstrativum* (no simplemente toma decisiones sino que también tiene un efecto en la mente de los interlocutores, de modo que puedan expresar su opinión final y decidir en conjunto). Ambas cualidades se hallan directamente correlacionadas ya que exponerse públicamente a las razones es decisivo para que el consentimiento sea alcanzado a través del discurso. Sin embargo, no hay una correlación necesaria entre deliberación e igualdad política, o entre deliberación y política como foro público. En los estados y principados de la temprana modernidad, el príncipe y sus embajadores deliberaban sobre las mejores formas de costear una guerra o llevar a cabo una misión diplomática, pero eran muy cuidadosos al evitar la publicidad. Hasta las revoluciones del siglo dieciocho, la deliberación se asociaba con una discusión franca entre iguales en sabiduría, entre unos pocos, con circunspección y discreción.

⁸⁵ Schmitt, *Political Theology*, 63.

⁸⁶ Por ende, Habermas es convincente al argumentar que la oposición entre instrumentalidad y normatividad está formulada incorrectamente dentro de un abordaje deliberativo de la política.

Existen dos estrategias colectivas de legislación (y extracción de generalidad): votación sin o con deliberación. Rousseau, al igual que Harrington antes de él, propuso a la primera y venció al primero de los dos obstáculos a la igualdad. Democratizó a la voluntad (la decisión), pero en materia de deliberación (juicio), siguió a Montesquieu y a una honorable tradición de pensadores republicanos que pensaban que la constitución mixta debía ser el modelo de gobierno porque requería que los senadores (un grupo de pocos) discutiesen los asuntos públicos entre ellos y que el pueblo solamente vote.⁸⁷ Finalmente, con el gobierno representativo, las elecciones eludían el efecto (negativo) de la igualdad utilizando al consenso para crear el espacio institucional de deliberación. “El cuerpo de representantes de un pueblo grande delibera del mismo modo que un pequeño grupo de personas reunidas en asamblea en el espacio público”⁸⁸. Para decirlo brevemente, la deliberación ha sido tradicionalmente algo reservado a unos pocos, los competentes; prescindiendo de la igualdad política y la exposición pública. La audacia democrática de Condorcet consistió en vencer esta segunda barrera a la igualdad. Si Rousseau democratizó el voto, Condorcet democratizó también a la deliberación.

Como hemos visto, Kant señaló que aún un gobernante iluminado podía prudentemente intuir la voluntad general, una máxima cuya racionalidad Condorcet aceptó. Su teorema del jurado suponía que una decisión es buena cuando es tomada por una persona iluminada, imparcial, que razona como si estuviese legislando en el lugar de y para la nación entera. Sin embargo, al introducir al juicio público en las estructuras democráticas, Condorcet venció el defecto anti-igualitario del argumento del filósofo alemán. Trató de que el esquema *como si* guiase el ejercicio del derecho de soberanía disfrutado por todos los ciudadanos. Uno podría decir que Condorcet transformó a la nación entera en lo que era en realidad -un pueblo de representantes- porque les dio a todos ellos la oportunidad de decidir sobre los asuntos públicos como si toda la nación decidiera a través de cada uno de ellos.⁸⁹

La inclusión del juicio como facultad del soberano (por ende, su extensión igualitaria) arroja luz sobre la naturaleza del derecho político. Mientras que Sieyes mantenía rigurosamente separados a los derechos civiles o naturales y a los derechos políticos, en los escritos de Condorcet ambos se superponen porque el *droit de cité* pertenece a todos, al igual que los “derechos naturales”, y su ejercicio no necesita de

⁸⁷ Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, bk. 11, cap. 12.

⁸⁸ Sieyes, *Instruction donnée par S.A.S Monseigneur le duc d'Orléans, ...* (1789), en *Œuvres*, 1 :68.

⁸⁹ De ahí su desacuerdo radical con los utilitaristas; su teoría de la deliberación contrarrestó la premisa del despotismo ilustrado compartida por los fisiócratas -a saber, que el resultado, y no los procedimientos ni el principio de igualdad, era la condición esencial del proceso deliberativo. Véase Baker, *Condorcet*, 214-19.

ninguna competencia especial o precondition. ⁹⁰ En lo que respecta a la teoría, su posición era, por principio, democrática, aún antes de que se convirtiera en democrático, ya que siempre había analizado la cuestión del gobierno pensando en las mejores condiciones para la deliberación (su atención meticulosa a las elecciones era casi única entre sus contemporáneos). Aún así, su radicalización política (el giro democrático de 1792) coincidió con el abandono del contractualismo y su crítica a la polarización entre una teórica libertad sin límites, contraria a la ley, y la necesidad de la coerción estatal en razón de la necesidad de paz y seguridad. ⁹¹

Condorcet caracterizó a la idea que las leyes “no son consecuencia necesaria de la naturaleza del hombre y sus derechos” como un “prejuicio”, ciertamente perjudicial para el gobierno representativo, porque tal perspectiva parecería considerar como “sacrificios a aquellos derechos que son necesarios para la utilidad común”. En un giro verdaderamente democrático y antiutilitario, recurrió a la igualdad para justificar los límites a la libertad y la “necesidad” de la ley –pero después de haber definido a la libertad como el poder de hacer “todo lo que no es contrario a los derechos de los demás; por ende, el ejercicio de los derechos naturales por parte de cada hombre no tiene otro límite más que el de asegurar a los otros miembros de la sociedad poder disfrutar de los mismos derechos”⁹². Los límites a la libertad residían dentro de la libertad en sí misma, en tanto que la libertad pertenecía igualmente a todos, era entendida como un derecho que podía ser disfrutado dentro de un orden constitucional.

La democracia representativa se hace cargo de la inconfundible apariencia de una teoría de la libertad cuya norma no es previa a la ley sino que se encuentra dentro de una ley justa. ⁹³ Esto le da a los derechos una identidad doble: como valores morales a ser preservados contra el poder institucional (la voluntad de la mayoría legislativa en particular) y como reivindicaciones morales que pueden ser deducidas de la na-

⁹⁰ La “única condición legítima” era que la persona hubiese residido permanentemente en el país por el término de un año, por lo menos, y fuese un adulto (de veintiún años de edad). Sin embargo, comprometió su universalismo en la Convención al no defender los derechos políticos de las mujeres. Pero sus escritos sobre la emancipación de las mujeres siguen siendo insuperables en términos de igualdad.

⁹¹ Esto explica su crítica de la Constitución de 1789, que definió la libertad a través del principio del daño y así le dio a la mayoría el poder de decidir qué es lo que constituye el daño y cuándo termina la libertad: Alengry, *Condorcet*, 387; Baker, *Condorcet*, 56-58, 223-25.

⁹² Condorcet, *Sur les elections*, 100. Sobre su noción de igualdad, véase Baker, *Condorcet*, 223; Alengry, *Condorcet*, 400-406.

⁹³ De acuerdo a Rothschild, “no ser dependiente” es lo que Condorcet quiso decir por libertad, una condición que él consideraba única, un sentimiento propio del yo interior, no un cálculo sobre las ventajas (*Economic Sentiments*, 201-3). Fue el extraordinario acontecimiento del constitucionalismo americano lo que lo hizo cambiar de opinión acerca de la centralidad de los derechos políticos y de la libertad. En *De l'influence de la Révolution d'Amérique* reconoció que aún un déspota sabio podía respetar la libertad económica por razones de seguridad y estabilidad (*Œuvres*, 8:14).

turalidad humana pero requieren que las instituciones políticas las apliquen y promuevan. Define también la naturaleza de la declaración de derechos y la ciudadanía. Hace a la primera un acto constitutivo por el cual los individuos se “confederan” para enfrentar los límites de sus poderes naturales, vivir de acuerdo a “la razón y la justicia” y obedecer a las leyes hechas en conformidad a sus derechos compartidos.⁹⁴

Sobre la base de esta condición igualitaria, la ciudadanía puede ser vista como un estatus legal y como un proceso de aprendizaje; tiene tanto una identidad formal como una identidad cívico-política.⁹⁵ Disfrutar de los derechos políticos tiene beneficios psicológicos y morales, en tanto que puede fortalecer la conciencia de las personas de “no ser dependiente”. Tanto en el caso del “derecho a la soberanía” como en el de los derechos individuales, la titularidad legal es una garantía básica, pero no suficiente, para poder disfrutarlos.⁹⁶ Algunas de las funciones que forman la constelación del “derecho a la soberanía” deben ser ejercidas directamente para que los ciudadanos puedan retener conscientemente su valor. En su reporte sobre el plan constitucional, leemos que la libertad corre peligro tanto cuando los ciudadanos no delegan la gestión de sus intereses como cuando “abandonan” a otros la preservación de sus derechos. Debe garantizarse a los ciudadanos “un modo de preservar, en su mayor extensión, el disfrute de su derecho a la soberanía. Aún en una constitución representativa, puede ser útil la existencia de un ejercicio directo de este derecho, para recordarle a los ciudadanos su existencia y realidad”⁹⁷.

¿Cómo es que esta premisa igualitaria se ajusta a la función selectiva de las elecciones? La elección es un momento en el *continuum* de la acción política que involucra a ciudadanos y representantes, y aunque Condorcet pensaba que las elecciones debían recompensar a los candidatos más competentes, concedía que la concepción de sufragio como derecho era, en y por sí misma, una contradicción para cualquier aspiración aristocrática. Aún si los derechos naturales “son conocidos en general por todos aquellos que tienen un espíritu recto y una mente elevada”, son poseídos en esencia por todas las personas, y no necesitan de ningún conocimiento especial para ser disfrutados; igual que con los derechos individuales básicos, ningún límite al sufragio y a la elegibilidad que contradiga al principio de igualdad puede admitirse.⁹⁸

⁹⁴ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9 : 14; Paine, *The Rights of Man*, 170.

⁹⁵ Para un ejemplo contemporáneo de la articulación de la ciudadanía en lo legal, lo político y lo cívico véase Cohen, “Changing Paradigms of Citizenship”.

⁹⁶ Véase, respectivamente, Condorcet, “Aux amis de la liberté”, en *Œuvres*, 10 : 202, y “Déclaration des droits” (1789), en *Œuvres*, 9 : 181-96.

⁹⁷ Condorcet, “Exposition”, 341; “A Survey”, 193.

⁹⁸ Condorcet, “Idées sur le despotisme”, en *Œuvres*, 9 : 167. “El principio de igualdad natural del hombre implica el derecho democrático de la mayoría aún no iluminada de participar en la formación de las leyes”; Baker, *Condorcet*, 225.

Además, había una razón más por la cual el sufragio no era una función: aunque al votar por sus representantes los ciudadanos emitían un juicio de habilidad (debido a que, al menos, discriminaban entre distintos candidatos), el resultado del voto era decidido por el criterio igualitario de la cantidad.⁹⁹ “No siempre tienen que ser los más meritorios los que sean elegidos si queremos abolir todas estas instituciones imperfectas. . . . Simplemente necesitamos asegurarnos de que la pluralidad de los votos sea siempre obtenida por hombres que tienen quizá una cantidad mediocre, pero suficiente, de las cualidades que se necesitan para cumplir con las funciones que se le confían”; estas son las “precauciones que se requieren para preservar los derechos de los ciudadanos”¹⁰⁰. De este modo, aunque es el resultado de una selección, la representación política no crea una división de tipo aristocrática. La democracia representativa no es una subespecie de gobierno mixto, si por éste queremos decir lo que adujo Montesquieu, esto es, un gobierno en el cual la desigualdad (social y política) es la condición de un gobierno limitado y moderado.

Multiplicando los momentos y lugares de la deliberación

El *Thesaurus Linguae Latinae Lipsiae* cita a Cicerón para explicar que la cognición (*cogitatio*) implica evitar el apuro y hacer a la deliberación menos proclive al error. El *Oxford English Dictionary* especifica que el razonamiento deliberativo consume tiempo y ayuda a los participantes a calmar sus pasiones e incrementar su habilidad para tomar buenas decisiones. Las decisiones “intuidas” o “apasionadas” son la antítesis de la deliberación y, además, son decisiones tomadas por individuos y grupos que se han abstenido de la comunicación.

Una de las estrategias más importantes y básicas de limitación (y libertad) era el de permitir que pasara el tiempo antes de que la decisión se tomase. La representación y el ciclo electoral hacían que los legisladores y los ciudadanos pudiesen pensar dos veces. La libertad de prensa y la libertad de asociación, así también como los (muy minuciosos) procesos deliberativos permitían que tanto los ciudadanos co-

⁹⁹ Al analizar el modo de formar una lista de candidatos (elecciones en las primarias), enfatizó el carácter igualitario de las elecciones porque sujetan la decisión final al número de votos, no al mérito. “Es incómodo y demanda mucho tiempo formar un juicio inicial sobre los méritos de los candidatos, y es difícil de armar un orden de acuerdo a su mérito, especialmente si son muchos”. De allí su propuesta para que las elecciones de los representantes surjan de dos votaciones: “primero, hacer una lista del número de candidatos y segundo, completar la elección. En el voto inicial, cada voto nominará a un conjunto de candidatos . . . En el segundo voto, cada ciudadano juzgará a cuáles candidatos considera más valederos”; Condorcet, “Exposition”, 396-97; “A Survey”, 248.

¹⁰⁰ Condorcet, *Sur la forme des élections* (1789), en *Œuvres*, 9:288.

mo los representantes sometieran su opinión a la opinión de los demás. Al hacerlo, les dan a los demás más razones para suscribir a sus visiones, que el mero hecho de tenerlas.¹⁰¹ La unidad de la decisión era permanentemente reconstruida como producto de la multiplicación de los momentos y lugares de la política.

Que yo sepa, ningún gran teórico político moderno antes de Condorcet (y muy pocos después de él) ha pensado que las asambleas de ciudadanos ordinarios podían poner en práctica la deliberación sin poner en peligro la libertad y la estabilidad del orden político. A pesar de haber dado la impresión de racionalista aristocrático, enfatizado por quienes lo interpretaron, Condorcet creía que “el argumento de que los ciudadanos no podían tener lugar en todo el proceso de discusión y que los argumentos de cada individuo no podían ser escuchados por todos los demás no puede tener fuerza”. La cuestión, razonó, no tiene que ver con la competencia, sino con los buenos procedimientos y lugares en donde las personas puedan deliberar en conjunto.¹⁰²

Por ende, dedicó la primer parte de la exposición de su plan constitucional a describir la técnica de deliberación, sus pasos y etapas, sus tiempos y limitaciones temporales. La caracterizó como una *marcha circular* que empieza fuera del gobierno, alcanza las instituciones políticas, finaliza temporalmente con el voto de los representantes, y vuelve hacia la sociedad, desde donde empieza nuevamente su camino, ya que los ciudadanos tienen el derecho de proponer referendos derogatorios o nuevas leyes. La deliberación ocurre en encuentros colectivos o colegiados en múltiples etapas y tiempos. No es la exclusión de la mayoría lo que da certeza de que el resultado sea bueno sino buenos “medios legales” de deliberación, junto con un amplio sistema educativo y distribución de oportunidades materiales para la participación ciudadana, la libertad de opinión y asociación.

Una de sus innovaciones más importantes y de hecho la idea que hace que Condorcet sea tan relevante para la actualidad de las democracias consiste en la inclusión de “tipos” formales e informales de discusión dentro de la categoría de deliberación. El tipo *informal* “no requiere que todos se reúnan en la misma asamblea, y puede, en realidad, ser bien llevada a cabo, e incluso mejor, a través de la escritura”; pero el tipo *formal* “no puede tener lugar por fuera de la asamblea sin convertirse en algo que demande mucho tiempo”¹⁰³. El primero comprende el amplio trabajo de formación de la opinión y expresión de juicios en periódicos, hogares privados, clubes políticos, movimientos sociales o asociaciones, y cualquier lugar en donde

¹⁰¹ Condorcet, “Examen sur cette question”, en *Œuvres*, 9:334.

¹⁰² Condorcet, “Exposition”, 344; “A Survey”, 194; Baker, *Condorcet*, 225, 243; “por ende, cuanto más numerosa sea la asamblea, más predispuesta estará a tomar falsas decisiones” (Condorcet, *Sur les élections*, 30).

¹⁰³ Condorcet, “Exposition”, 342; “A Survey”, 196.

las personas tengan la oportunidad y tiempo de encontrarse e intercambiar opiniones. Este tipo de deliberación sucede de acuerdo a las reglas de la voz, por así decirlo, en lugar de las reglas del voto; su objetivo es permitir que las personas puedan comprender una cuestión y clarificar sus visiones. No tiene la eficacia que sí tiene la autoridad, pero es crucial en la formación del juicio que la voluntad de los ciudadanos expresa en el acto de votar.

Por otro lado, el tipo formal de deliberación debe finalizar con el voto y por ende, requiere que la discusión ocurra de acuerdo a reglas estandarizadas, se focalice en temas definidos procedimentalmente y tenga lugar en momentos y espacios legalmente definidos. Condorcet no descarta, y en realidad sugiere, que las asambleas primarias en donde los ciudadanos se encuentran para votar, operen en silencio, y en algunas ocasiones le parece preferible que “no deba haber debate en esas asambleas”¹⁰⁴. Éste es un elemento importante que ilumina la complejidad de la deliberación democrática, que es un tipo de trabajo político que combina interacción e individualismo, cooperación y decisión personal, escuchar y hablar.

La deliberación es una forma colegiada de inducir a los individuos a tomar sus propias decisiones en conjunto, y no de acuerdo a su interés privado, aunque sí de acuerdo a un razonamiento individual. Esto hace que la combinación entre discurso y silencio sea esencial, tan necesaria como la dilación temporal. Condorcet no evaluó a los procedimientos a partir de juicios a priori (por ejemplo, cuando evaluó el voto secreto, apeló a las circunstancias y a la prudencia, medios para asegurar el mejor curso de acción). Sin embargo, había circunstancias en las cuales el voto debía ser público. Pro ejemplo, los votos en la asamblea legislativa tenían que ser públicos porque los ciudadanos tenían que saber cómo los representantes se habían comportado para juzgarlos. O al reunirse los ciudadanos para elegir candidatos, sería preferible que votaran de forma pública para que sus votos sirviesen para crear listas de candidatos, en vez de ser decisiones finales. Como decisión de carácter intermedio, el voto abierto podía ser de ayuda para la deliberación, ya que las opiniones tenían que intercambiarse y ser conocidas ampliamente para convertirse en objeto de discusiones más profundas. Los votos de los ciudadanos tenían que ser secretos sólo cuando determinaban la autoridad final o cuando elegían a representantes y votaban en el referéndum. Condorcet escogió que fuesen secretos por razones de seguridad, para proteger a los individuos del riesgo de persecución.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Condorcet, “Exposition”, 343; “A Survey”, 196.

¹⁰⁵ Su argumento fue esencialmente prudente e históricamente contextualizado (el fue personalmente víctima de la persecución). Sin embargo, no recurrió a un argumento normativo a favor del secreto; esto es, no hizo del secreto una condición para tomar decisiones más racionales o que sirvan mejor al objetivo de la imparcialidad. Discuto las razones a favor y en contra del voto secreto y del voto público en *Mill and Democracy*, 104-22.

Más allá de la forma que tomase el resultado, la lógica es la misma en los tipos informal y formal de deliberación, e implica favorecer la transformación de las opiniones desde la pluralidad hacia la unidad. La “clarificación” pública de las ideas comienza con un intercambio informal de opiniones, cuando la confluencia de las opiniones personales o el cambio de las opiniones es el resultado de decisiones “personales” y espontáneas, en lugar del voto mayoritario. Luego de “un debate más”, el “asunto se aclara” y las opiniones son “menos diversas”, porque comienzan a “combinarse en un número más pequeño de opiniones más generales”. La deliberación comienza con muchos *yo*, y se van gradualmente produciendo algunos *nosotros*, para concluir finalmente con un *nosotros* aprobado. La “voluntad general” es un proceso exhaustivo de filtración de las visiones “personales” y “parciales”.

Al igual que en la elaboración del vino, la deliberación comienza con materias primas que gradualmente alcanzan un punto en común, que aunque sea diferente con respecto a los elementos originales, no es absolutamente diferente porque aún pueden reconocerse. Más aún, todos los participantes en la asamblea deliberativa pueden reconocerse a sí mismos en la decisión y reivindicarla como su propio logro aunque el voto no sea unánime. Condorcet pensaba que llenar el espacio entre ciudadanos individuales dando lugar a la deliberación (asambleas primarias, como veremos) era esencial para crear la unidad simbólica de la nación y hacer que los ciudadanos aceptasen las leyes aprobadas por la regla de la mayoría sin ser o sentirse oprimidos. Era, de hecho, un medio de mantener el juicio del soberano permanentemente en acción, y a los ciudadanos creando la representatividad de las instituciones políticas y la legitimidad de las leyes. La “voluntad general”, por así decirlo, nació de una serie de choques entre los ciudadanos y los representantes: éste era el significado concreto de la expresión “goce” que Condorcet vinculó al derecho de soberanía.¹⁰⁶

En su república mediada, como en la república inmediata de Rousseau, el rol del tiempo es central. Pero mientras que Rousseau pensaba que para que los ciudadanos sean protegidos de sus propios vicios no tenía que pasar tiempo entre la propuesta y el voto, Condorcet pensaba exactamente lo contrario. La perspectiva anti-rousseauiana que le permitió a Condorcet unificar a las distintas formas de control que construyó para su constitución fue la de la lentitud. Mientras que Rousseau recomendaba el voto inmediato sin discusión en la asamblea, Condorcet enfatizaba que era crucial separar las distintas fases que contribuían a la formación de la ley.

Propuso distintas estrategias para articular la discusión y la temporalidad política. Primero, con respecto al proceso legislativo, separó el *scrutin de présentation* del

¹⁰⁶ Véase Jaume, *Le discours jacobin*, 316.

scrutin definitif dentro de la asamblea para dar lugar a un intervalo (escrupulosamente regulado) entre el proceso legislativo y el voto en sí mismo. Esta separación se reflejaba en la distinción entre el *scrutin de presentation* y el *scrutin d'élection* o la elección de candidatos y representantes. En ambos casos, el objetivo era que los ciudadanos tengan la libertad de proponer el rechazo de la ley o también de controlar o revisar sus propias ideas sobre los candidatos durante el intervalo prescrito. Como consideración general, la dilación temporal tiene la función de vigilar, y esto es consistente con las nociones de soberanía y legitimidad basadas en los derechos y la formación de juicios. En "el intervalo" entre los momentos mencionados, el aspecto más singular de la sociedad democrática deviene visible y activo, en la forma de derechos tanto civiles como políticos ("los miembros pueden, por supuesto, debatir libremente en las salas de reuniones"¹⁰⁷).

La motivación que subyace a la democracia reflexiva y mediada de Condorcet es la de hacer que los deliberadores (representantes y ciudadanos) piensen dos veces.¹⁰⁸ El resultado era la simple pregunta que Rousseau discutió en *El Contrato Social*: la propuesta sí/no sobre la que había que votar. Los científicos políticos se han focalizado esencialmente en este momento de la decisión para analizar la teoría de Condorcet, y por ello lo incluyeron, predeciblemente, dentro del modelo decisionista de Rousseau. Sin embargo han perdido de vista lo que lo hace original y único, y de hecho, verdaderamente democrático -esto es, el cuidado que mostró en la administración u organización de los espacios y momentos de la deliberación. La diferencia entre la política deliberativa y la no deliberativa es que aunque el acto de decisión es común a ambas (la voluntad es el objeto final y marca de autoridad), el proceso hacia ésta varía bastante. Para comprender esta diferencia debemos seguir el pensamiento de Condorcet, y focalizarnos en el modo en el que las preguntas sí/no son producidas, porque esto ilumina la transformación de la concepción de la voluntad general.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Condorcet, "Exposition", 349; "A Survey", 196. Sobre las distintas formas de frenos que Condorcet concibió, tanto en las asambleas locales como en la asamblea nacional, véase su "Projet de constitution", título III, sec. V; y título VII.

¹⁰⁸ Véase Elster, *Ulysses Unbound*, 13. Ejemplos tomados de la vida privada o de instituciones privadas para probar o refutar la efectividad de la dilación temporal en las decisiones se aplican al dominio público cuando reconocemos que las decisiones son para el público general, no para cada individuo tomado de manera atomística, aislado. La legislación que requiere una dilación previa a su ejecución, como la del juicio de divorcio de un matrimonio, encaja con la teoría de Condorcet, porque su lógica es la de darle una oportunidad más para reconciliarse. La perspectiva de dilación temporal busca favorecer la preservación de (el interés de) la "asociación" (casamiento) en lugar del interés de las partes tomado de manera individual.

¹⁰⁹ Waldron posee, quizás, la mejor percepción de Condorcet, aunque lo utiliza para emancipar a Rousseau de la acusación de expulsar el discurso de la asamblea; véase su contribución en "Democratic Theory and the Public Interest", 1326-28.

Una iniciativa cooperativa

Como estrategia simultánea de limitación y actualización, las dilaciones temporales y la difusión de espacios para la deliberación son los dos ejes sobre los cuales Condorcet sugiere que repensemos la soberanía dentro de y para un contexto representativo. Éstos combinan contención y acción porque su propósito es el de interrumpir un curso de acción dado, iniciar acciones o comunicaciones suplementarias entre actores, y unificar el complejo trabajo de la soberanía, que pertenece a la “universalidad del pueblo”, que la expresa en múltiples momentos y lugares. Permitir el “examen reflexivo” previniendo “los peligros del apuro excesivo” les daría a los ciudadanos la oportunidad de lograr una perspectiva común. “Las dilaciones son establecidas para cada una de las operaciones” y son definidas en relación a los tópicos (no todas las decisiones pueden ser alcanzadas a través del mismo proceso y en el mismo tiempo. “Si ellos [los ciudadanos] permanecen quietos mucho tiempo, podrían reducirse a ser un grupo de perezosos y, consecuentemente, peligrosos. Y si se los deja demasiado tiempo ocupados en sus propios asuntos, están siendo llevados por el mal camino. Por lo tanto, somos cuidadosos al incluir cada medio posible de preservar la utilidad natural de estas reuniones”¹¹⁰.

Podemos derivar del plan constitucional de Condorcet tres argumentos, que propongo llamar *habilidad interactiva*, *limitación temporal* y *competencia selectiva*, respectivamente.

El principio fundamental de la vida pública democrática es la “igualdad de derechos naturales, que no es hostil a las diferencias que emergen de la libre expresión de las facultades individuales”¹¹¹. Del mismo modo que la sociedad civil, una sociedad política ordenada puede sólo emerger como resultado de la cooperación/competencia entre todos los sujetos que componen a la nación. La habilidad interactiva de los individuos (el producto de su naturaleza falible) les permite superar sus limitaciones personales. Cooperan unos con los otros de dos formas básicas: creando procedimientos ad hoc, o simplemente a través de la misma contingencia extemporánea y accidental de la libre discusión que ocurre en encuentros informales. En cualquier caso, la deliberación refleja la condición epistemológica humana, y parece ser más generalizada que la habilidad para tomar decisiones en una condición de aislamiento perfecto o heroico. (Con respecto a Aristóteles, la

¹¹⁰ Condorcet, “Exposition”, 349; “A Survey”, 196. La constitución específica de antemano qué cuestiones o decisiones deben sujetarse a la dilación temporal. Todas las cuestiones y decisiones sobre las cuales las personas pueden votar, como todas las leyes ordinarias, pero no los decretos administrativos ni las leyes fiscales e impositivas, están sujetas a la dilación temporal.

¹¹¹ Condorcet, “Idées sur le despotisme », en *Œuvres*, 9 : 166.

buena deliberación en encuentros colectivos es menos desigual que la buena deliberación de un solo gobernante; los regímenes buenos de gobernante único son más difíciles de lograr que una comunidad política buena).

El segundo argumento (limitación temporal) señala que la deliberación política tiene un fin; además, ha sido hecha para concluir con el voto. Esto implica dos cuestiones importantes. Primero, para que una cuestión sea votada debe ser presentada como una pregunta simple; así, todas las cuestiones que constituyen asuntos públicos, aún las más complicadas, deben ser enmarcadas de tal modo que puedan ser accesibles al entendimiento general. (Los *framers* de la constitución —o de la regulación de la asamblea representativa— juegan un importante rol ya que le dan forma a las condiciones para lograr la accesibilidad). Segundo, y finalmente, el hecho de que todas las deliberaciones políticas deban tener un fin y que éste se concrete a través del voto significa que no se puede seguir conversando para siempre y que se supone que ningún individuo, en principio, debe alcanzar un conocimiento enciclopédico; es suficiente con que cada uno tenga algún conocimiento sobre cuestiones particulares. La idea de la limitación temporal (deliberación para la decisión) nos lleva a un asunto que Condorcet no discutió ni quizá previó: el uso del tiempo como arma política de los participantes en el proceso deliberativo. En un sistema en el cual la regulación temporal se convierte en un factor esencial, la subversión de los límites temporales constituye un nuevo frente de conflicto político, una herramienta ofensiva/defensiva de obstrucción en manos de la minoría.¹¹²

Esto nos lleva al tercer argumento: la deliberación excluye la existencia de un conocimiento concentrado o de cualquier actor perfectamente competente. Como las decisiones deben tomarse, el intercambio de información y la deliberación deben finalizar en algún momento y se debe asumir que haya cierto grado de ignorancia, incorrección o error de conocimiento. Lo que importa es que todos tengan “acceso constante y libre a todos los medios disponibles de instrucción”. Todos tienen que ser capaces de tener los recursos materiales para adquirir el conocimiento crítico que necesitan para deliberar, pero a la vez todos deben ser libres para elegir el método de aprendizaje y el tema sobre el que les gustaría saber más. “Para decidir con conocimiento de causa, no es necesario que una persona lea todo lo que haya sido escrito sobre un tema en especial o que conozca todo lo que otros hombres han

¹¹² “... no había nada que pusiese más poder en manos de la administración ... que descuidar las reglas de procedimiento o apartarse de ellas ... No hay duda de que la máxima es cierta y que se basa en el sentido común, pues la mayoría tiene, debido a su número, el poder de detener cualquier medida impropia propuesta por sus contrarios, y los únicos medios con que cuenta la minoría para defenderse contra atentados similares de aquellos quienes que están en el poder son las prácticas y reglas de procedimiento ... es ciñéndose estrictamente a dichas reglas que la parte más débil puede protegerse de las irregularidades y abusos que estas formas tratan de impedir” (Jefferson. *A Manual of Parliamentary Practice*, 1-2).

pensado sobre este tema para tomar una decisión buena . . . La experiencia ha mostrado que los hombres que tratan de leer todo lo que ha sido escrito sobre un tema en particular, o de escuchar todo los argumentos que han sido emitidos, terminan siendo incapaces de arribar a una decisión”¹¹³.

La naturaleza voluntaria del derecho a proponer que una ley sea rechazada coincide con el supuesto de cooperación de Condorcet, debido al hecho de que cualquier ciudadano puede elegir “especializarse” selectivamente en cualquier tema y puede poner su *expertise* al servicio de toda la comunidad. La igualdad y la participación política en la deliberación no implican que todos los ciudadanos se especialicen en todas las cuestiones, tengan el mismo conocimiento y hayan aprendido del mismo modo. Por ende, mientras que Sieyès utilizaba el criterio de división del trabajo para distinguir entre ciudadanía activa y pasiva, Condorcet lo utilizaba para complicar al trabajo legislativo y para beneficiarse de la especialización y la competencia de todos. La dilación temporal y la difusión del conocimiento y de la deliberación en el espacio eran expresiones de una perspectiva igualitaria. Todos los ciudadanos, ya sea cuando se encuentran directamente en las asambleas locales y cuando se encuentran como representantes en la asamblea nacional, ejercen funciones similares de acuerdo a las mismas normas.¹¹⁴

Las asambleas primarias y el terreno especial de la política

En la formulación liberal del sistema representativo, las elecciones constituyen un elemento no democrático, al legitimar al gobierno sin dar ningún “rol institucional al pueblo reunido en asamblea”¹¹⁵. Disocian el acceso y el ejercicio de los derechos políticos, la libertad y el poder, y desalientan la acción colectiva. *El Federalista* n° 63 argumenta que la república de los modernos y la democracia tienen poco en común ya que la primera institucionaliza “la total exclusión” del pueblo “en su capacidad colectiva” de todo el poder del estado. En 1789, los delegados franceses

¹¹³ Condorcet, “Exposition”, 344 (traducción propia); “A Survey”, 194. Condorcet no estaba solamente interesado en el procedimentalismo; contemplaba las condiciones de educación y las oportunidades sociales y materiales (“secours publics”) como circunstancias esenciales de la democracia -requisitos fundamentales para contrarrestar los obstáculos socialmente creados para el disfrute de los derechos y de la igualdad (como la ignorancia, la pobreza, la enfermedad y la vejez) (artículos 23 y 24 del “Projet de Déclaration des droits”, 421). En el curso de su evolución democrática, Condorcet pasó de considerar la centralidad de los procedimientos (y de los esquemas de votación en particular) a focalizarse más en la instrucción pública y en la justicia social (McLean, “Introduction” a Condorcet, *Foundations of Social Choice*, 70-71).

¹¹⁴ Condorcet, “Exposition”, 347; “A Survey”, 197.

¹¹⁵ Manin, *The Principles of Representative Government*, 237.

aprobaron un decreto ordenando la disolución de las asambleas de votantes “ni bien las elecciones hayan tenido lugar” y prohibiendo a los ciudadanos “formarlas de nuevo” hasta que se llamase nuevamente a elecciones.¹¹⁶ El acto de votar era un acto separado y debía ser llevado a cabo bajo condiciones de aislamiento, no solo bajo secreto.

Al parecer, la participación popular en el proceso deliberativo no es solo o simplemente técnicamente inviable, sino también incompatible con las instituciones representativas, y la representación no es solamente un recurso, sino verdaderamente el mejor modo de gestionar las decisiones colectivas. La posición de los federalistas americanos es iluminadora, ya que reconoce explícitamente que las decisiones colectivas requieren de un encuentro entre personas, no simplemente del voto. Por consiguiente, la democracia directa que se practica a través de pequeñas reuniones era el modelo de toma de decisiones que aplicaban a los representantes, de ellos se suponía que no debían votar de forma aislada como los electores, sino en asamblea, en el mismo lugar que deliberan en conjunto antes de votar.¹¹⁷

A partir de las asambleas primarias, Condorcet intentaba hacer una revisión de esa perspectiva e implementar una democracia indirecta. Aunque resultan extrañas para nuestra experiencia política contemporánea, no lo son en nuestro horizonte conceptual y en la memoria histórica, merecen ser examinadas no como un remanente histórico sino como el producto de la imaginación institucional que el ideal democrático ha inspirado desde sus orígenes.¹¹⁸ De hecho, implicaban transformar el espacio abstracto de la nación legal en una red de sitios físicos dentro de los cuales los ciudadanos pudiesen establecer un diálogo deliberativo a nivel nacional.

“Si el pueblo quiere llevar a cabo elecciones o ejercer sus derechos de soberanía a través de distintas asambleas, entonces la razón demanda que sigan rigurosos procedimientos previamente establecidos”¹¹⁹. Las asambleas primarias eran luga-

¹¹⁶ Guemlfey, *Le nombre et la raison*, 17.

¹¹⁷ La razón por la cual los electores no podían opinar no era un simple recurso. Tanto en América como en Francia, la opción de escoger representantes era vista la mayoría de las veces como una sabia contra-respuesta a la democracia directa “pura”. “Cualquier persona”, sostuvo Noah Webster, “que esté más o menos familiarizada con la naturaleza humana, sabe que los organismos públicos, así también como los individuos, son propensos a la influencia de súbitas y violentas pasiones, bajo las cuales la voz de la razón es silenciada” (Bailyn, *The Debate on the Constitution*, 1:131).

¹¹⁸ La creación de la república americana es un buen ejemplo de la batalla sobre la extensión de la democracia en el gobierno representativo; véase en particular el intercambio sobre el rol de la asamblea popular en el debate sobre el referéndum ratificatorio de la Constitución de los Estados Unidos en Rhode Island (Bailyn, *The Debate on the Constitution*, 2:270-75). Al comentar sobre este intercambio, Fishkin ha propuesto la idea de encuentros deliberativos entre ciudadanos como un medio de paliar el aislamiento de los electores y contrarrestar el incentivo de los ciudadanos modernos a ser “racionalmente ignorantes” (Fishkin, *The Voice of the People*, 1-63).

¹¹⁹ Condorcet, “Exposition”, 347; “A Survey”, 196.

res físicos (sociedades vecinales abiertas los siete días de la semana, en particular los domingos, para poder adaptarse a las necesidades laborales de los ciudadanos) en donde cualquier ciudadano podía ir a consultar los boletines oficiales sobre la actividad legislativa de la asamblea nacional; presentar su propuesta para enmendar una ley existente y someterla a la discusión y al voto; votar propuestas de otras asambleas; o simplemente seleccionar candidatos y votar por representantes. De esta manera se le da a la presencia directa de los ciudadanos una función de balance, manteniendo a los poderes soberanos positivos y negativos (legislación y revocatoria) dentro de “las formas que la ley en sí ha prescrito” y en relación permanente.¹²⁰ Asimismo, también tienen la función cívica y simbólica de unificación política de la multitud de los ciudadanos-electores independientes, una función que en el modelo de Sieyès era sostenida exclusivamente por la asamblea nacional.

Las asambleas primarias reflejaban el carácter único de los derechos políticos, que se hallan enraizados en la razón y la voluntad individuales (son iguales en su distribución) pero afectan las vidas de todos los demás ciudadanos, porque son una expresión de poder.¹²¹ Condorcet realizó una mixtura entre silencio y voz, entre el ejercicio individual de los derechos civiles y políticos y su puesta en práctica en compañía de otros, porque consideraba al sufragio político como un derecho de individuación que distinguía al individuo del demos, y como un derecho colectivo que implicaba la interacción colectiva de los miembros del demos. Las asambleas primarias revelan la doble naturaleza del sufragio y el carácter deliberativo de la política: permiten la comunicación que le da a cada ciudadano la oportunidad de tomar decisiones políticas competentes; aunque son consistentes con el carácter individual del sufragio; y al mismo tiempo que permiten la deliberación pública, aseguran que el acto de resolución sea llevado a cabo en silencio y en secreto.

Las personas podían asistir a las asambleas primarias en su carácter de ciudadano y residente de un lugar (un año de residencia era suficiente para que una persona adquiriese los derechos políticos). Expresan las dos características de la identidad democrática, que es general y universal en su inclusividad, pero también se halla localizada y es específica y concreta con respecto a participación que conlleva y a las necesidades que refleja. Uno podría decir que las dos condiciones de membresía

¹²⁰ Condorcet, “Project”, título III, sec. V (artículos 1-3). Véase también sus “Idées sur le despotisme”, en *Œuvres*, 9: 147-52. El sitio de la asamblea primaria imitaba la práctica ateniense del rey arconte, en cuyos muros las rocas tenían las leyes inscriptas, para que los ciudadanos pudiesen conocer las *nomoi* (Hansen, *Athenian Democracy*, 163). Sobre la función educativa e igualitaria de las asambleas primarias, véase Cahen, *Condorcet et la Révolution française*, 68. Sobre el rol “liberal” que juegan tales asambleas, véase Mazzanti Pepe, “Condorcet et Brissot”, 51-91.

¹²¹ Condorcet, “Réponse à l’Adresse aux Provinces, ou Réflexions sur les écrits publiés contre l’assemblée nationale” (1790), en *Œuvres*, 9: 530.

asamblearias muestran la insatisfacción de Condorcet con respecto a las ficciones legales de la nación y la identidad abstracta del elector creadas por Sieyes. Las asambleas primarias recolectaban las opiniones del soberano desde los lugares particulares en donde los ciudadanos vivían y formaban sus opiniones empíricamente. Sin embargo, no eran de carácter local o particular. El propósito de su aspecto local era el de relacionar a los ciudadanos con la vida política de la comunidad nacional y viceversa, sin federalizar la soberanía o particularizar a la ley general.

Como mencioné en el capítulo anterior, tanto los montañeses como Sieyes acusaron a Condorcet de insertar un rasgo federalista a su plan. Estas acusaciones eran injustas porque el plan de Condorcet se basaba en una clara distinción entre las prerrogativas y funciones de las asambleas primarias y las de las asambleas administrativas.¹²² La comparación con los planes previos puede clarificar este importante aspecto.

La propuesta de Condorcet de asambleas primarias no era un invento propio, sino que se inspiraba en una tradición francesa anterior, en particular la propuesta prerrevolucionaria de Turgot sobre la reforma de las municipalidades. Sin embargo, realizó algunos cambios importantes al modelo de Turgot, con respecto al alcance de las asambleas (políticas, no solamente administrativas) y la manera en la cual los representantes tenían que ser electos (directa en lugar de indirecta). Así, derivó de este modelo las tres funciones básicas que atribuía a las asambleas primarias: la creación de las condiciones que permitirían que la voluntad de los representantes “concuere” con la sociedad (principio de representatividad); convertir al conocimiento local en un recurso de creación de la agenda política y parte del “verdadero interés de la nación” (principio de circularidad y participación); y prevenir que los intereses corporativos cooptasen la política nacional (principio de igualdad).¹²³

La intuición original de Condorcet era que para escapar al dilema del federalismo, la democracia en gran escala debía considerar una amplia autonomía administrativa, de modo de brindarle a los residentes los canales correctos para lidiar con las políticas locales y mantener a la agenda nacional libre de los “intereses locales y particulares”¹²⁴. Se oponía a que los departamentos administrativos fuesen re-

¹²² Mazzanti Pepe, “Condorcet e Brissot”, 64-69.

¹²³ Una lúcida exposición del rol de la representación y coordinación que jugaba el plan de Turgot puede encontrarse en Condorcet, *Vie de Monsieur Turgot*, 136-51. Para un resumen del debate sobre la relación entre el cuerpo legislativo y las asambleas locales, véase Cahen, *Condorcet*, 486-93; sobre la transformación de las ideas prerrevolucionarias de la representación local y social en una teoría moderna de la representación, véase Baker, “Representation”, 480-84. Sobre el impacto de las ideas de Turgot y la experiencia administrativa de las asambleas provinciales en la Francia prerrevolucionaria, véase Magrin, *Condorcet*, 61-64, 76-78.

¹²⁴ Condorcet, “Projet de constitution”, título IV, art. 11.

presentativos y, por el otro lado, que la asamblea representativa se convirtiese en una agregación de cuestiones locales. Separando lo político (nacional) de lo administrativo (local), Condorcet reconocía la norma fundamental rousseauiana de que la ciudadanía es la agencia impersonal de la ley, y al mismo tiempo buscó conciliar al gran espacio del gobierno representativo con el pequeño espacio de la participación política.

Un año antes de la Revolución, Condorcet escribió dos ensayos importantes: un comentario muy entusiasta sobre las convenciones constitucionales americanas, y una propuesta pragmática de reforma política para alinear a Francia con las transformaciones democráticas. El primero delineaba una teoría de la representación política; el segundo intentaba aplicar esa teoría a un país que todavía no había alcanzado las condiciones básicas de la representación política -a saber, los derechos individuales y la igualdad legal.¹²⁵

La experiencia americana le enseñó que la representación política lleva a cabo dos funciones: por un lado crea el cuerpo legislativo y por el otro unifica al cuerpo de la nación a través de un proceso ascendente de construcción de la soberanía. En 1788, Condorcet pensaba que su país debía focalizarse en esto último para lograr, de manera gradual, la primera función. Aunque no es su opinión sobre la inmadurez de la sociedad francesa la que me interesa. Lo que me gustaría enfatizar es el hecho de que no limitó la función de la representación política a la creación institucional. La representación era un proceso político que ponía en movimiento a los ciudadanos soberanos a través del ejercicio de sus derechos civiles y políticos. Su función unificadora consistía tanto en el resultado de un proceso (elección) como el origen de un nuevo (reconstrucción del cuerpo soberano fragmentado por los derechos individuales). Era el sistema de asambleas primarias el que alcanzaba esta tarea de reconstrucción. Ponía en movimiento una relación circular entre la periferia y el centro y les daba a los ciudadanos los “medios legales” para limitar e influenciar el poder del estado de forma democrática.

Las asambleas primarias constituían un intento de trasladar la geografía espacial al plano de la geografía política. Si la simultaneidad espacio-temporal era un requisito, según Rousseau, para poder tomar decisiones legítimamente, en el caso de Condorcet la simultaneidad hacía referencia a los efectos del ejercicio de los derechos políticos: ninguna asamblea, ni las locales ni la nacional, actuaban “cada una por sí misma” ni contenían o personificaban al soberano, ni imponían sus opinio-

¹²⁵ Los Estados Unidos sentaron las bases del modelo ideal de representación, sin embargo, éste no puede ser mecánicamente transplantado en un país en donde hubiese “privilegios”, “prerrogativas hereditarias”, “distinciones entre ciudadanos” y “cuerpos” intermedios (Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9: 122).

nes al resto del país.¹²⁶ Cada vez que una asamblea primaria deliberaba, el resultado de su deliberación se convertía en objeto de escrutinio en otras asambleas. Al igual que una piedra arrojada al agua, cualquier decisión creaba una ola deliberativa. Ningún acto de la voluntad era absoluto ni único porque el soberano no residía exclusivamente en la voluntad, sino en el juicio acerca del pronunciamiento de la voluntad. Condorcet intentó resolver el dilema de la limitación espacial que planteaba Rousseau haciendo que el acto de deliberación de cada asamblea se reflejase así mismo en el accionar de las otras asambleas.

En este sentido la soberanía popular es representativa y ficticia, en lugar de ser holística y sustancial. Es ficticia no en el sentido de que es irreal, imaginaria, mero recurso o pura ilusión, sino en el sentido de que no tiene una localización física única y simple, o un cuerpo, sea individual o colectivo, ni detenta un espacio y tiempo privilegiados.¹²⁷ Es ficticia porque reside en la máxima de generalidad que inspira al juicio de todos los actores políticos y en el proceso circular que, como corriente permanente, relaciona a cada ciudadano con las instituciones representativas a través de las leyes, el único objeto real de intervención política. Simultáneamente describe la *durée* o el lapso temporal, no la inmediatez de la decisión o el espacio donde la decisión adquiere el carácter de ley. Atañe a la influencia y al espacio reflexivo que cualquier decisión tiene sobre todo el sistema político. Esto es lo que hace única a la democracia moderna. Caracteriza a la democracia moderna la red de comunicación intermedia que puede reunir la dimensión existente (parlamento) con la dimensión diferida (votantes) y eso hace que pueda disfrutar del carácter excepcional que tenía la democracia ateniense -la simultaneidad entre el “estar situado” y “actuar”.

De este modo, aunque las asambleas primarias aparentemente evocan el ideal de gobierno directo de Rousseau, en realidad revelan una gran diferencia con respecto a la teoría rousseauiana de la soberanía, que suponía que las asociaciones y el intercambio de opiniones entorpecían el entendimiento de la voluntad general. La intuición de Condorcet apuntaba a que una polis basada en el igual derecho al voto tenía que promover un terreno político especial -un terreno que pudiese ser distinguido tanto del estado como de la sociedad civil. La liberación y los derechos electorales crean átomos políticos, no ciudadanos que desarrollan programas e ideas. Sin medios políticos de agregación, “el soberano seguiría siendo libre, pero sería mudo”; en el siglo veinte, los partidos políticos jugaron un rol unificador, un rol que era “indudablemente no formal (*officieux*) pero indispensable” para un régi-

¹²⁶ Condorcet, “Exposition”, 347; “A Survey”, 197.

¹²⁷ “En estas políticas de la razón, la contradicción entre inalienabilidad e indivisibilidad puede, en principio, ser resuelta: al fin y al cabo, Condorcet es... el único que alcanzó esto” (Jaume, *Le discours jacobin*, 311).

men electoral.¹²⁸ Las asambleas primarias de Condorcet expresaban las demandas de distintos espacios políticos que agregaban opiniones y se relacionaban con la sociedad sin ser organizaciones corporativas de intereses.

Al igual que sus contemporáneos, Condorcet no entendía a los partidos como formas de agregación e intermediación entre los ciudadanos y el estado. Sin embargo, introdujo una distinción importante al interpretar al detestable *esprit de parti*, distinción que puede ser legítimamente vista como una especificación temprana del rol del estado moderno en el gobierno representativo. La deliberación excluye a la desigualdad representativa (es decir, apoyar el principio una cabeza/un voto) y a los electorados simbióticos, porque se espera que la deliberación produzca la “ley general”, no una tregua entre identidades o intereses (grupales) incapaces de ser transformados, como hemos visto en capítulos previos. Aún así, de acuerdo a Condorcet, el *esprit de parti* no era en sí mismo negativo si surgía de las asociaciones políticas, o si se refería a ellas, como uniones “momentáneas” y voluntarias de ciudadanos que no son “independientes del entusiasmo que producen”. Aunque no profundizó esta reflexión, vio a las divisiones políticas como aspectos fundamentales del gobierno representativo, una articulación de opiniones e interpretaciones que no ponían en cuestión ni anulaban las “reglas comunes”.¹²⁹

Por otro lado, no lo convencía la justificación elitista del gobierno representativo, que sostenía que “como ninguno de los dos partidos cambiará de opinión” (*chacun des deux parties restant dans son opinion*), la deliberación debía ser sólo el trabajo de algunos “hombres imparciales” (*hommes impartiaux*).¹³⁰ Condorcet prestó mucha atención al mecanismo electoral y trató de organizarlo de modo que pudiese lograr el resultado menos “insatisfactorio”. La constitución de 1793 no contiene ninguna de las referencias con respecto a la competencia de los elegidos que aparecían en los ensayos de 1785. El propósito del esquema electoral que propuso era el de asegurar que cada voto tuviera el mismo peso y que el resultado de la elección reflejase las preferencias de los votantes de la forma más exacta posible.¹³¹ La repre-

¹²⁸ Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, 80-81.

¹²⁹ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:83-93. “No es un grave problema que los ciudadanos tengan opiniones contrapuestas sobre algunas cuestiones ... que esas opiniones formen agrupaciones momentáneas, siempre y cuando no se les dé a éstas una existencia duradera e independiente del entusiasmo que las produjo” (87).

¹³⁰ Condorcet, *Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:88.

¹³¹ “Consideramos de suma importancia que los hombres en cuyas manos se hallan los poderes de la nación sean elegidos por los mismos ciudadanos; que sean elegidos por su reputación y no por sus dotes de intriga, finalmente, que tales puestos no se otorguen solamente a los habitantes de una ciudad; esto es lo que sucedería si la elección fuera llevada a cabo por la asamblea de representantes del pueblo o cualquier cuerpo unitario” (Condorcet, “Exposition” 402; “A Survey”, 221). Véase McLean, “Introduction” a Condorcet, *Foundations of Social Choice*, 46-47.

representatividad (el resultado de las elecciones no debía ser *tropinegale* con respecto a las perspectivas de los ciudadanos) era el resultado que el sistema electoral debía alcanzar, no era solamente la selección de un cuerpo de legisladores.

Si la representación debía establecer una correspondencia reflexiva entre el juicio individual (de los ciudadanos) y los resultados de las elecciones, entonces reivindicar que la deliberación fuese el trabajo de unos pocos *hommes impartiaux* se hacía muy cuestionable. Sin embargo, una vez que los “hombres imparciales” fueron descartados, ¿cómo podía Condorcet responder al desafío de Madison de extraer el interés general de una sociedad pluralista (o de la pluralidad de opiniones) sin restringir las libertades individuales? Su respuesta consistía en una solución democrática original. En lugar de creer en la virtud y el conocimiento de algunos ciudadanos o de una aristocracia elegida, y por ende condensar a la democracia solamente en el momento electoral, centró su atención en los espacios institucionales dentro de los cuales los ciudadanos podían ejercer sus derechos de soberanía de forma libre y voluntaria.

Soberanía de la vigilancia

Condorcet entendía que la constitución debía garantizar a los ciudadanos el “derecho de resistirse a las leyes que sean evidentemente injustas, aunque hayan sido promulgadas por un poder legítimo”¹³². Se empeñó en probar que lo que daba al soberano presencia política activa y seguridad contra las decisiones de la mayoría no era la autorización electoral de los legisladores o la ratificación directa de las leyes, sino la *réclamation*, un derecho que opera sobre el trabajo de los representantes y sigue un curso de juicio riguroso y regulado. El sufragio censor no era solamente una respuesta pragmática para un momento excepcional —encontrar una manera de escapar al estado de revocación permanente promovido por la Revolución. Era, ante todo, una estrategia esencial del plan anti-Montesquieu de dar forma a un “régimen moderado” a través de medios democráticos, porque al mismo tiempo que preservaba el mecanismo de control dentro del espacio democrático del *droit de cité*, desafiaba a las cualidades de los elegidos y reafirmaba la prioridad de la igualdad política dentro del gobierno representativo.¹³³ Como las elecciones

¹³² Condorcet, “Exposition”, 366 (mi traducción); “A Survey”, 223. El derecho de “resistir a la opresión” estaba ya contenida en la Declaración de Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789.

¹³³ Kintzler, *Condorcet*, 21. “La renovación frecuente de la legislatura, la libertad del pueblo de rechazar las leyes que considere enemigas de su libertad, y el reemplazo inmediato de las asambleas que no lo escuchen ofrecen suficiente garantía contra cualquier pretensión de usurpación del poder o de destrucción la liber-

no eran el único veredicto del pueblo, la decisión de la asamblea representativa no era la única voz autorizada de la voluntad general.

La constitución de Condorcet otorgaba a los ciudadanos el poder de frenar una ley antes de que fuese promulgada o rechazarla luego. El derecho a rechazar la legislación ordinaria era, en esencia, un derecho de censura, e indicaba la cara bifronte de la soberanía en la democracia representativa, es decir, el acto que hacía que las leyes fueran aplicables (poder positivo) y la existencia del (legalmente definido y regulado) contrapoder de vigilancia y rectificación (poder negativo).¹³⁴ Como forma de vigilancia que complementaba a la función correctora de la dilación temporal en la deliberación, el derecho a rechazar implica concebir al poder soberano también bajo su aspecto negativo sin extender la noción del despotismo al gobierno representativo. Las formas directas e indirectas de actividad política se hallaban en intrínseca relación, haciendo que sus propuestas fuesen “una muestra de la política de la razón en lugar de la política de la voluntad del pueblo” dentro de la cual “razón” implicaba la capacidad de los ciudadanos “de juzgar y criticar”¹³⁵.

¿Pero qué tipo de sanciones pueden poner en práctica los ciudadanos contra sus representantes una vez que ya delegaron el poder de dictar las decisiones? En el modelo de Rousseau, como la soberanía significaba esencialmente ratificación, la representación se identificaba con el despotismo. En el modelo de Condorcet, sin embargo, puede hacerse una distinción clara (y útil) entre la representación y su “degeneración” despótica. La pregunta acerca de “cuán democrático” es un sistema representativo no puede ser respondida focalizándose solamente en los procedimientos de control dentro de las instituciones del estado, ni tampoco cuestionando el estatus legal del representante o reviviendo la dicotomía tradicional entre libre mandato y mandato imperativo. En realidad, esta es una dicotomía falsa porque, como he explicado a lo largo de este trabajo, los representantes políticos no son ni pueden ser meros delegados. Más aún, yuxtaponer la delegación estricta con el libre mandato implica, nuevamente, juzgar a las instituciones representativas desde la perspectiva de la democracia inmediata.¹³⁶ Es más, el mandato imperativo no

tad, lo cual podría temerse si una única asamblea fuera la única fuente de todo el poder social” (Condorcet, “Exposition”, 357-58; “A Survey”, 200).

¹³⁴ Jaume, *Échec au libéralisme*, 20. El modelo de Condorcet era la Constitución de Pennsylvania, que instituyó el consejo de los censores (art. 47). Sin embargo, su procedimiento de revisión constitucional en momentos ordinarios era indirecto, porque se suponía que el ciudadano no iba a enviar inmediatamente una propuesta de enmienda, sino que primero preguntaría a la asamblea si la mayoría pensaba que hubiese alguna razón para discutir la enmienda.

¹³⁵ Jaume, *Le discours jacobin*, 309-10.

¹³⁶ En una asamblea representativa, coincidía Condorcet con Sieyès, no se les podría otorgar instrucciones a los representantes o la posibilidad inmediata de revocatoria, ni tampoco hacer de los representantes sim-

es una estrategia de limitación de poder y por ende no puede ser utilizado para contrarrestar al despotismo.

La teoría de la soberanía como voluntad enseña que el mandato imperativo es el único modo seguro de ligar el poder de los delegados al soberano. Su lógica sostiene que una voluntad controla a otra. La paradoja es que el mecanismo de voluntad contra voluntad en realidad no da origen a una voluntad limitada. De hecho, bajo el mandato imperativo debe haber una voluntad superior que no pueda ser limitada si es que tiene que obligar a la voluntad de los elegidos. Aunque es invocada como una estrategia de vinculación, la tarea del mandato imperativo no es la de contener al poder sino la de distribuir las funciones dentro de una soberanía ilimitada -el juicio como algo propio de los delegados, y la voluntad como algo propio del soberano. El mandato imperativo es una forma de hacer que el poder absoluto de la voluntad sea efectivo y operativo, no para controlarlo ni moderarlo.

Una constitución representativa puede resolver la paradoja del mandato imperativo obligando a los Legisladores a situar la fuente de la obligación en el lugar correcto, por así decirlo. De todos modos, no puede localizarse en la voluntad (de alguien). No puede localizarse en la voluntad de los electores porque los representantes deben tomar decisiones, y no simplemente emitir sus opiniones; y no puede localizarse en la voluntad de los representantes por la obvia razón de que entonces serían los soberanos. De hecho, el único verdadero "mandato imperativo" reside en los límites que traza la constitución: los derechos en sí mismos y los procedimientos deliberativos sirven como una fuerza vinculante. La democracia representativa convierte a la ley en soberana porque disocia a la soberanía de la fuente real de mando (la *persona ficta* de Bodin y Hobbes) y la transforma en un proceso político comprensivo cuyo objetivo es la actualización del principio de la libertad igualitaria.

Condorcet tradujo la soberanía de la vigilancia en "medios legales" de rechazo, incluyéndola en la Declaración de Derechos como el derecho "de resistir a la opresión" (art. 31). Hay opresión cuando "la ley viola los derechos naturales, civiles y políticos que debe garantizar"; cuando "la ley es violada por funcionarios públicos en el acto de implementarla"; cuando los "actos arbitrarios" o actos que son "contrarios a la expresión de las leyes, violan los derechos de los ciudadanos" (art. 32); y si la generación que escribió la constitución le impide a las generaciones futuras revisarla, reformarla o cambiarla (art. 33). El derecho de rechazar las leyes ordinarias y constitucionales era el "medio legal" que instituía al poder negativo de los ciudadanos (título VIII de la Constitución). De las dos formas de rechazo, es la de las leyes ordinarias la que establecía el elemento de control democrático sobre los re-

ples portavoces de los electores y obligarlos a someter todas sus propuestas a la aprobación de los ciudadanos sin deliberación ("Exposition", 340; "A Survey", 192-93).

presentantes (ya que, como he explicado, los miembros de la convención no eran representantes, sino simples redactores). Contrariamente a Sieyes, quien había clasificado a todos los funcionarios estatales así también como a los miembros de la asamblea constituyente y del cuerpo legislativo como representantes, y que no admitía ninguna distinción entre la voluntad de los representantes y la de los ciudadanos,¹³⁷ Condorcet utilizó el término *representación* sólo en relación a los miembros electos del cuerpo legislativo, porque, a diferencia de los diputados en la asamblea constitucional, se esperaba que establecieran una relación de comunicación política con la sociedad y la opinión de los ciudadanos, quienes los juzgan en razón de tal relación.

El derecho al rechazo se aplicaba directamente a “todas las leyes, y en general a cualquier acto de la legislatura que estuviese en contra de la constitución” y tenía dos efectos: la disolución de la Asamblea Nacional y la imposición de una pausa (una limitación del mandato) en el derecho de los representantes a ser elegidos. Cualquier soberano podía iniciar una moción de rechazo. Si la moción recibía cincuenta votos en una asamblea primaria (cuyos miembros no podían ser menos de cuatrocientos cincuenta y más de novecientos), podía ser examinada en la asamblea. Llegado este punto, si la mayoría decidía que la moción debía ser considerada, entonces la asamblea tenía que someterla a la aprobación de todas las asambleas del departamento, y finalmente, a la Asamblea Nacional. Esto podía resultar en dos escenarios posibles. Si la Asamblea Nacional votaba en contra de la propuesta de rechazo proveniente de las asambleas primarias, la cuestión volvía a estas últimas, y si reconfirmaban su voto previo, la primera se disolvía automáticamente y se llamaba a nuevas elecciones; además, los representantes que habían votado contra la propuesta de rechazo no podrían ser reelegidos para la próxima legislatura (pero podrían ser elegidos para las subsiguientes). Por otro lado, si la Asamblea Nacional decidía rechazar la objeción de las asambleas primarias, entonces estas asambleas tenían el derecho de impugnar el decreto de rechazo y demandar un referéndum nacional. Si el referéndum revocaba la decisión de la Asamblea Nacional, se llamaba a nuevas elecciones y los representantes que hubiesen votado en contra de la objeción de las asambleas primarias no podrían presentarse en la elección siguiente.¹³⁸

¹³⁷ Véase Gueniffey, “Les assemblées et la représentation”, 235.

¹³⁸ Condorcet, “Projet de constitution”, título VIII (artículos 5-7, 10, 13, 19-20, 22, 26-27). Los juicios sobre el carácter democrático del derecho de censura varían. De acuerdo a Elizabeth y Robert Badinter, la propuesta de Condorcet muestra toda su “confianza” en la “democracia directa” pero debilita a la asamblea y expone a la sociedad al riesgo de atravesar permanentemente un proceso electoral (Condorcet, 539). De acuerdo a Mathiez, en cambio, era “un vernis de libéralisme démocratique” (“La Constitution de 1793 », 497-521). Finalmente, de acuerdo a Pertué, a los ciudadanos de Condorcet no se les daba realmente poder

La compleja propuesta de Condorcet trataba de relacionar el rechazo de las leyes ordinarias con la disolución de la asamblea representativa que las había aprobado. El propósito al combinar estas estrategias era poner en valor la *accountability* y el rol de las elecciones. Estemos o no de acuerdo con sus propuestas, es innegable que la lógica que las inspiraba implicaba un desafío para el entendimiento de la democracia representativa. Las elecciones, cuando se asocian al derecho de llamar a nuevas elecciones, no suponen solamente designar nuevos representantes sino también controlar su representatividad. Su verdadero objetivo era, de hecho, el de la construcción y reconstrucción o del "restablecimiento de un acuerdo roto entre los ciudadanos y la representación nacional"¹³⁹. Cuando las ideas de las personas y de los representantes son "demasiado desiguales", la representatividad del cuerpo legislativo se ve desafiada y debe ser restablecida. Condorcet la restableció recurriendo al rol primario de los ciudadanos, asumiendo que si los ciudadanos juzgan negativamente una ley dada (o si su juicio difiere en gran medida del de los representantes), están expresando indirectamente un juicio negativo sobre quienes la han apoyado (el voto de los representantes debe ser público). El delicado problema que enfrentaba era el de la creación de procedimientos que pudiesen responder la siguiente pregunta: ¿cómo puede una democracia representativa hacer lugar al poder negativo del pueblo sin que se convierta en una democracia directa?

Quebrando y restableciendo la confianza

El análisis de Rousseau sobre el tribunado en el capítulo 5, libro 4, de *El Contrato Social*, fue probablemente la guía de Condorcet para crear su propia respuesta. Al definirlo como el poder "mayor", Rousseau señaló cuán difícil era la tarea de regular al poder negativo para que no tuviese tanta fuerza como para "socavar todo". Basándose en esta premisa, consideró que el poder de censura debía localizarse *por fuera del poder ejecutivo y el legislativo*. Esto "es precisamente lo que hace que este po-

de proponer iniciativas legislativas; lo máximo que podían hacer era sugerirlas. Como el derecho de rechazar no le daba al pueblo el derecho de ratificar (que residía en la asamblea representativa), el proyecto de Condorcet no proponía en realidad "une démocratie pure", aunque tampoco proponía un régimen representativo consistente (Pertue, "La censure du peuple", 324). El derecho a censurar una ley antes de que fuese aprobada apareció por primera vez en la Constitución de Pennsylvania; Noah Webster la criticó resfuese aprobada apareció por primera vez en la Constitución de Pennsylvania; Noah Webster la criticó resfuese aprobada apareció por primera vez en la Constitución de Pennsylvania; Noah Webster la criticó responsabilizándola de la aniquilación de la legislatura, por reducirla a un "cuerpo consultivo" (Bailey, *The Debates on the Constitution*, 133, pie de página).

¹³⁹ Pertue, "La censure du peuple", 325. Esto parece confirmar la opinión de Papadopoulos de acuerdo a la cual tanto el derecho de los ciudadanos a vetar una ley como a formular nuevas leyes tiene un carácter legitimador, no un efecto desestabilizador ("Analysis of Functions and Dysfunctions", 433).

der [el del tribunado] sea el mayor. Ya que aunque era incapaz de acción, sí podía impedir cualquier acción” (*car ne pouvant rien faire il peut tout empêcher*).

La paradoja del poder negativo de Rousseau es que puede encontrar su localización procedimental sólo dentro de un sistema indirecto o representativo. La Corte Suprema es el obvio candidato. Sin embargo también es posible considerarla como una anticipación de la solución de Condorcet porque al atribuir la función legislativa (que genera una “obediencia provisional”) a los representantes, Condorcet liberó a los ciudadanos de toda carga gubernamental; liberó al soberano de responsabilidad y de esta manera, lo convirtió en el mejor candidato para ser juez. El carácter indirecto del poder de juicio hace que los ciudadanos sean los depositarios naturales del derecho negativo a rechazar una ley, y los guardianes de sus derechos. Ejercen el poder de vigilancia tanto formal como informalmente, designando y juzgando a los legisladores; juzgando las leyes existentes y las propuestas de ley; a través de sus derechos civiles, su críticas públicas y su *advocacy* a través de los medios, la prensa libre y los movimientos políticos. El poder negativo de los ciudadanos es, como escribió Franck Alengry, “la insurrección pacífica de la razón y la reflexión”¹⁴⁰.

Al regularlo tan meticulosamente, Condorcet apuntó a la necesidad de remediar la ausencia de canales legales a través de los cuales la voz de la opinión pública pudiese influenciar a los representantes. Aunque no le gustase la palabra *contrapeso* (que pertenecía al vocabulario de Montesquieu), el poder de censura era un verdadero contrapeso en la relación entre los representados y los representantes en tanto que “aunque la soberanía se halla localizada en los primeros, no puede ejercerse sin un trabajo de interacción con el cuerpo legislativo”¹⁴¹.

La implementación del poder negativo revela las distintas lecturas de Condorcet sobre las elecciones: por un lado, son el medio que permite que los ciudadanos juzguen a quienes se supone que elegirán como legisladores y que juzguen el comportamiento de los representantes; por el otro, están orientadas tanto hacia el futuro (votar teniendo en cuenta las promesas hechas por los candidatos) y hacia el pasado (evaluar qué es lo que el representante ha hecho). La literatura sobre el gobierno representativo señala que, desde un punto de vista legal, los electores sólo pueden usar esta última función para controlar a los elegidos. “Por ende los votantes tienen influencia en las decisiones públicas a través del juicio retrospectivo que los representantes anticipan que harán los votantes”¹⁴².

¹⁴⁰ Alengry, *Condorcet*, 585.

¹⁴¹ Jaume, *Le discours jacobin*, 315.

¹⁴² Manin, *The Principles of Representative Government*, 179.

Como forma de control que complementa a la dilación en la deliberación, el poder negativo otorgado a los ciudadanos señala los límites que tienen las elecciones para hacer responsables [*accountable*] a los representantes. “¿No debería la obediencia condicional a las leyes proveer alguna solución para los errores de los representantes, más allá del simple recambio de éstos a intervalos regulares y la limitación de su poder a través de leyes constitucionales que no pueden cambiar?”¹⁴³. Al responder a esta pregunta Condorcet señala una advertencia importante para la visión canónica de la democracia electoral a través de la *ruptura del ciclo electoral*. Sin embargo, no vulneró el requisito representativo, porque eligió castigar hechos (propuestas de ley y leyes aprobadas) en lugar de intenciones, y actuó, como hemos explicado, sobre el factor temporal. Siguió la línea del control retrospectivo y permaneció dentro de los límites de la representación. No respaldó la delegación como Rousseau o Marx. Sugirió una revisión que admitía explícitamente que las elecciones regulares eran una protección insuficiente contra el potencial de “despotismo indirecto” o simplemente contra leyes malas. La disolución de la asamblea representativa como efecto del derecho negativo de los ciudadanos es el producto del principio de circularidad entre las esferas extraparlamentaria y parlamentaria. Prefiguró una concepción de mandato político que permitía controlar a los representantes sin caer en la forma de delegación contractual principal/agente. Aunque los representantes podían no estar sujetos a ningún mandato legal, podían y debían estar sujetos a un mandato político.

Para que los representantes sean juzgados debe existir una norma que diga qué es la “buena” representación. Como argumenté en el primer capítulo, esta norma puede imaginarse como un circuito de empatía entre la opinión de los ciudadanos y la de los representantes—donde las “opiniones” no son preferencias atomísticas.¹⁴⁴ Condorcet propuso una solución al problema que la teoría rousseauiana de la delegación no pudo resolver: la reconciliación de la autonomía de los representantes en el acto de decisión con la libertad e igualdad de los ciudadanos. De hecho, fue el primer pensador que planteó explícitamente la importancia de una forma normativa de *accountability* que pudiese mantener o bien resucitar (las necesarias) corrientes de opinión entre ciudadanos y representantes. Su propuesta señalaba que las elecciones establecidas por un período de tiempo fijo podían convertirse en un

¹⁴³ Condorcet, “Exposition”, 240; “A Survey”, 192. Tenemos que prestar atención al hecho de que Condorcet basó el derecho a la negativa en una cuidadosa delimitación de los asuntos acerca de los cuales el cuerpo legislativo tiene que decidir, de modo que no todas las decisiones estén abiertas al rechazo, por cierto, no lo estaban los “decretos” (actos ejecutivos) y la legislación tributaria.

¹⁴⁴ En esta sección de su plan dedicado a la Declaración de Derechos, Condorcet especificó detalladamente qué significaba la “violación” de derechos y cuándo se justificaba la censura popular.

significativo obstáculo para la *accountability*. Como Juan J. Linz ha escrito al examinar los límites de la democracia presidencialista, la rigidez de los términos electorales limita la *accountability* porque rompe la corriente de continuidad entre el adentro y el afuera del estado. "Por consiguiente, el proceso político se rompe en periodos discontinuos, determinados rigidamente, sin la posibilidad de reajuste continuo tal como los eventos políticos, sociales y económicos parecen requerir"¹⁴⁵.

Como hemos visto al analizar a Rousseau, la manifestación directa de la voluntad soberana no excluye la delegación ni la elección, que, por otro lado, no necesariamente dan lugar a la representación. En lugar de la elección per se, la diferencia crucial entre el gobierno directo y el gobierno representativo es que el primero no permite que los periodos electorales y los delegados puedan ser revocados en cualquier momento. Para que el soberano preserve su voluntad, los delegados deben estar privados de la suya.

Las teorías de la representación recurren esencialmente a la estrategia del miedo para resolver el problema de la libertad de los representantes. Para que esta estrategia pueda funcionar, ninguna parte puede tener poder limitado para amenazar, ni tampoco puede tener libertad ilimitada. Las elecciones que se celebran cada intervalos regulares dejan que los electores y los elegidos posean un espacio de maniobra. Comenzando con los Federalistas, éste se ha convertido en el argumento de oro para defender al gobierno representativo, y el argumento que excluye categóricamente la formalización del mandato imperativo. Si una delegada sabe de antemano que su mandato puede ser revocado en cualquier momento, el miedo puede paralizarla en lugar de hacerla actuar de forma prudente y eficiente.¹⁴⁶ Este es el argumento que ha inducido a los teóricos del gobierno representativo a asociar el mandato imperativo a la democracia directa.

La teoría general de Sieyes sobre la división del trabajo político intentaba demostrar que no tiene sentido tener elecciones si se supone que los ciudadanos tienen que controlar continuamente a los elegidos. Como la representación es una estrategia de sustitución y una división funcional de competencias, las formas de control directo por parte de los ciudadanos anularían los beneficios que se supone que trae la representación. Como la disuasión electoral es una estrategia de control a posteriori que opera cada intervalos fijos, no requiere de una supervisión continua por parte de los electores. Al liberar a los ciudadanos del compromiso político directo, cumple con el objetivo principal del gobierno de los modernos, que consiste, como argumentó Sieyes, en dejar que las personas disfruten de su libertad pri-

¹⁴⁵ Linz, "Presidential or Parliamentary Democracy", 8.

¹⁴⁶ Dunn, "Situating Democratic Political Accountability", 339-40.

vada. Pero ni Sieyès ni los autores de *El Federalista* idearon un contraargumento, basado en principios, a la flexibilización de los períodos electorales. Sus argumentos se basaban en la conveniencia, o en la utilidad, y enfatizaban las ventajas de la estabilidad. Contrariamente a Condorcet, su preocupación implícita era la de una ciudadanía hiperactiva, en lugar de la del despotismo indirecto.

La pregunta que formuló Condorcet puede expresarse de la siguiente manera: dado que sólo las acciones, y no las intenciones, pueden constituir el objeto del juicio y de la censura, ¿es posible integrar la sanción post hoc instituida por las elecciones regulares a través de una amenaza diferente, una que actúe sobre el procedimiento o rigidez del ciclo electoral? A excepción de la medida extrema del *impeachment*, que Condorcet también adoptó, ¿es posible darle a los ciudadanos lo que las asambleas representativas tienen hoy, es decir, un voto de confianza? El mandato político parece ajustarse más a la flexibilidad que a la rigidez. Actuar sobre una ley ya ratificada y convocar a nuevas elecciones son métodos de bloqueo consistentes con un sistema de control que se ajusta al principio representativo, porque son obstructivos y negativos, en lugar de ser afirmativos y positivos.¹⁴⁷ Más aún, no actúan directamente sobre la voluntad de los representantes, que no son, por lo tanto, transformados en portavoces de sus clientes.

Los controles democráticos sobre la representación, como aquellos que Condorcet nos invita a concebir, revelan la insatisfacción con la idea de que los ciudadanos deben afrontar las consecuencias de las malas políticas antes de que se les permita sancionar a aquellos que son responsables por éstas. Denotan los límites intrínsecos de una estrategia meramente post hoc y del control efectivo que permiten las elecciones. La disuasión electoral sólo funciona si los representantes quieren ser reelectos. Si planean cumplir sólo un período, la única esperanza que tienen los ciudadanos es que el representante tenga alguna virtud cívica y honestidad, o que no cuente con el apoyo de la mayoría en la asamblea. Esto significa que la lógica que subyace a la disuasión electoral dentro de períodos electorales fijos es esencialmente antidemocrática porque supone la expectativa de que no haya límites temporales a la reelección. En principio, lo que es bueno para la representación es malo para la democracia, lo que excluye las posiciones electivas de por vida.¹⁴⁸

Esto explica el motivo por el cual los demócratas han expresado su escepticismo y aún desagrado hacia la *accountability* retrospectiva desde los orígenes del gobierno representativo. El más radical de ellos, James Mill, sugirió dos estrategias para bloquear las malas decisiones: un gran número de diputados, y períodos elec-

¹⁴⁷ Manin, *The Principles of Representative Government*, 177.

¹⁴⁸ En una democracia no electiva las posiciones son de por vida, aún cuando siempre fuera posible candidarse (jueces de la Corte Suprema americana, burócratas y funcionarios públicos).

torales cortos.¹⁴⁹ Los atenienses, cuyos jurados populares eran tan grandes que ni siquiera el ciudadano más rico podía, siendo realista, comprar un veredicto favorable, estaban bien al tanto de la función preventiva de los números. La lógica de los periodos electorales cortos queda clara también: su intención era la de aprovechar la memoria. Aún cuando la presencia de una opinión pública fuerte y libre mitigue la memoria política de corto plazo, cuanto más largo sea el intervalo intraelectoral, más va a poder el representante fiarse de la memoria política de corto plazo (los científicos políticos saben que las leyes impopulares se toman generalmente al comienzo del período electoral).

La estrategia de mandato electoral corto confirma indirectamente la doctrina de Rousseau, ya que implica que la democracia representativa debe aproximarse a la democracia directa tanto como sea posible, si es que se quiere que los representantes sean responsables. Sin embargo, en la estrategia de período electoral corto, la limitación de la voluntad de los elegidos funciona sólo bajo la condición de que los representantes no se hallen en el cumplimiento de su último mandato. La sola elección frecuente no es efectiva si los elegidos no desean postularse nuevamente. De hecho, parece no haber otra manera de imponer sobre los elegidos algo que no quieran hacer a menos que se desempeñen como portavoces de los electores. Rousseau tiene buenas razones para utilizar el lenguaje de amo/esclavo para describir lo que él consideraba que era la única forma de representación admisible -para que el gobierno representativo no fuese una aristocracia, los representantes tenían que ser “esclavizados”.

Condorcet trató de resolver este enigma. Enfrentado a la encrucijada entre mandato imperativo y libre mandato, escogió a este último, pero no sin complementarlo con el derecho a rechazar las leyes existentes seguido por el llamado a nuevas elecciones. En suma, propuso una estrategia de control que actuaría de forma indirecta sobre la voluntad de los representantes y que podría realmente tener un impacto en la legislatura sin violar los principios de la representación.¹⁵⁰ Aunque sea imperfecta, complicada, poco práctica, su propuesta es de las más imaginativas y desafiantes que se hayan producido desde el origen de la democracia constitucional. La conclusión más importante que se deriva de su intento de hacer del derecho

¹⁴⁹ Mill, “On Government”, 22-26.

¹⁵⁰ Antes de la Revolución, Condorcet comenzó a buscar el modo más consistente de relacionar la representación con la buena ley. En 1787 propuso integrar el derecho ciudadano de censura con un procedimiento de votación en la asamblea representativa que requería que una amplia mayoría, particularmente en aquellos casos en los cuales las leyes atañan a cuestiones esenciales, por ejemplo, policiales o de seguridad pública (*Lettres d'un bourgeois de New-Haven*, en *Œuvres*, 9:30; esta propuesta fue perfeccionada en el plan constitucional).

político de los ciudadanos un agente de control y vigilancia es que la democracia no puede infiltrar al sistema representativo privando de su libertad a los representantes. Todo el sistema de deliberación, por dentro y fuera de las instituciones del estado, debe concebirse y organizarse de acuerdo a las premisas democráticas para encontrar un punto intermedio entre la delegación incondicional y la delegación con instrucciones.¹⁵¹ Desde este punto de vista, la democracia representativa aparece como una forma única de democracia basada en una noción compleja del derecho a la soberanía y en una relación continua entre los momentos parlamentario y extraparlamentario. En las sociedades democráticas contemporáneas, la búsqueda de medios políticos de control sobre el trabajo de los representantes parece haber declinado junto con el declive de las ideologías políticas y los partidos, y el crecimiento de la política de la personalidad, las afiliaciones religiosas y la omnipotencia de la videocracia.¹⁵² Si los electores atomizados no pueden jugar un rol político positivo como ciudadanos, entonces no pueden hacer que las elecciones actúen como un control.

Para concluir, la democracia representativa puede ser descrita como un gobierno que muestra la naturaleza dual de la soberanía popular como guía constitutiva y como límite del poder político entendido como poder legislativo. Esta era la premisa sobre la que se basó Condorcet cuando articuló el ejercicio comprehensivo de la soberanía en la *souveraineté déléguée* (la función de ratificación de las leyes ordinarias) y la *souveraineté de surveillance* (el poder de revocatoria que tienen los ciudadanos). Como los derechos políticos son una condición para la construcción del proceso de toma de decisiones, y no un artificio contractual (o función) para la creación de instituciones estatales, el poder delegado no es el único contexto dentro del cual la deliberación puede ejercerse. Los derechos políticos consideran a todos los ciudadanos como agentes de consentimiento, tanto cuando se requiere el consentimiento para instituir una función actuante, como para cuando es una función de revocación.

¹⁵¹ Mazzanti Pepe, "Condorcet e Brissot", 54.

¹⁵² Los partidos políticos, argumentó Stokes, hacen posible mantener una relación entre mandato y representación; su debilidad implica debilidad democrática ("What Do Policy Switches Tell Us about Democracy?" 125-28).

Conclusión: algo extra en la política

Este libro ha indagado sobre las condiciones que hacen democrática a la representación, un modo de participación política que pueda activar una variedad de formas de control y vigilancia por parte de los ciudadanos. He argumentado que la democracia representativa es una forma original de gobierno que no es idéntica a la democracia electoral. En lugar de utilizar una estrategia polémica, he tratado de echar luz sobre los supuestos no cuestionados de la inmediatez y la presencia existencial que suscriben a la idea de que la democracia directa es siempre la forma política más democrática y que la representación es un recurso o la segunda mejor opción. Me he basado en los influyentes trabajos de Hanna Pitkin y Bernard Manin para demostrar que la representación política es un proceso circular (susceptible a la fricción) entre las instituciones del estado y las prácticas sociales. De este modo, la democracia representativa no es ni aristocrática ni un sustituto defectuoso de la democracia directa, sino una manera de que la democracia se recree y se mejore constantemente a sí misma. La soberanía popular, entendida como un principio regulador *como si*, que guía a la acción y al juicio político de los ciudadanos, es el motor central de la representación democrática.

He usado un abordaje genealógico para explicar esta teoría de la democracia representativa. De hecho, los académicos que estudian las instituciones políticas están de acuerdo con que los principios más importantes del gobierno representativo fueron establecidos en el siglo dieciocho con el objetivo de contener a la democracia y así construir un gobierno limitado, por ende, responsable. El cuadro que he expuesto muestra que las cosas son un poco más complicadas. La idea de gobierno representativo como algo intrínsecamente singular ha producido dos escuelas de pensamiento diferentes. La primera defendía una visión de la representación que combina el elitismo en las instituciones políticas (el único sitio de la deliberación y el voto) y la legitimidad popular (localizada en el voto en las elecciones), donde las primeras son el dominio de la competencia y la segunda el dominio del consentimiento. Según esta perspectiva, la representación se funda en el principio de la división del trabajo y en una selección funcional de *expertise*. La segunda escuela de pensamiento era manifiestamente democrática y buscaba evitar la concentración de la fuente de legitimidad en las instituciones del estado y el es-

rechamamiento del consentimiento popular a un simple acto de autorización. En esta perspectiva, la representación se funda en la teoría del consentimiento que considera a las elecciones como la expresión del derecho a participar de cierto modo en la legislación, y no como un método de transferencia de las preferencias idiosincráticas del pueblo hacia un grupo de profesionales políticos seleccionados. Desde el siglo dieciocho, los teóricos de la democracia representativa han propuesto situar a la representación dentro de una mixtura compleja de deliberación y voto, autorización formal e influencia informal que involucra tanto a los ciudadanos como a los representantes. En lugar de ser un esquema de delegación de la soberanía, para esta perspectiva la representación es un proceso político que conecta a las instituciones con a la sociedad.

Una teoría democrática de la democracia representativa entraña una revisión de la concepción moderna de la soberanía popular que desafíe al monopolio de la voluntad en la definición y en la práctica de la libertad política. Marca el fin de la política del sí/no y el comienzo de la política como una arena de opiniones en discusión y de decisiones siempre revisables. Esto amplía el significado de la presencia política en sí porque convierte a la voz en la manifestación más activa y sonante, y al *juicio* sobre las leyes justas o injustas y sobre el contenido de las políticas. Podría decirse que la representación política provoca la diseminación de la presencia del soberano y su transformación en un trabajo continuo y regulado de contestación y reconstrucción de la legitimidad. Por consiguiente, aunque la autorización electoral es esencial para determinar los límites y la responsabilidad del poder político, no nos dice mucho sobre la naturaleza real de la política representativa en una sociedad democrática. Las elecciones “forman” la representación pero no “hacen” a los representantes. De forma mínima, forman un gobierno *responsable y limitado*, pero no a un gobierno *representativo*.

La representación activa un tipo de unificación política que no puede definirse ni en términos de un acuerdo contractual entre electores y elegidos ni por un sistema competitivo de selección de aquellos que pronunciarán el interés general de todos. Un representante político es único *no* porque sustituya al soberano en la aprobación de las leyes, sino precisamente porque *no* es el sustituto de un soberano ausente (la parte reemplazando al todo), esto se debe a que necesita ser recreado constante y dinámicamente, en sintonía con la sociedad, para poder aprobar leyes que sean legítimas. Sobre esta base, es correcto decir que la democratización y el proceso representativo comparten una genealogía que no se opone. El juicio y la opinión son también sitios de soberanía, al igual que la voluntad, *si asumimos* que la soberanía consiste en una *temporalidad ininterrumpida* y en la influencia incalculable de ideales y principios básicos que conciernen al interés general y trascienden

a los actos de decisión y elección. Esta reflexión me ha llevado a argumentar que la representación estimula algo extra en la política, en relación al acto de sanción por el cual los ciudadanos soberanos confirman y recapitulan con regularidad cíclica los hechos y promesas de los candidatos y representantes. La *representatividad* y la *advocacy* son las expresiones de este extra, marca del vínculo inevitable que activa el proceso electoral entre el adentro y el afuera de las instituciones del estado.

En suma, la representación política nos ayuda en dos aspectos: desde un punto de vista teórico, echa luz sobre el lugar y el rol del juicio en la política; desde un punto de vista fenomenológico, cambia la perspectiva del tiempo y del espacio en la política. El carácter mediado de la representación subraya la dimensión temporal de la política, un aspecto que es esencial para la democracia, pero que aún no ha sido suficientemente estudiado.

La diferencia entre la democracia directa y la representativa atañe, en esencia, a las normas y a las reglas de la temporalidad política. Esta diferencia es interna a la democracia, y señala la capacidad superior que tiene la democracia representativa para unir las diferentes capas temporales de la política y estabilizar el proceso de revocatoria (de leyes y decisiones) que caracteriza a la democracia. Mientras que la inmediatez y la presencia física son los requisitos de un gobierno democrático no representativo, la multitemporalidad y la presencia a través de la voz y las ideas son los requisitos de un gobierno democrático representativo. En el primero, la voluntad devora a la política en una serie de actos discretos y absolutos de decisión. En el segundo, la política es una narrativa ininterrumpida de propuestas y proyectos que unifica a los ciudadanos y requiere que se comuniquen en un espacio normativo dado y a lo largo del tiempo.

Esta perspectiva temporal transforma a la representación en un recurso político, un modo de perfeccionar a la democracia emancipándola de la fuerza desestabilizadora del presentismo y el carácter unidimensional de la voluntad. La representación hace de la política un *continuum* enlazando la política de corto plazo (referéndum y elecciones) con los ciclos interelectorales de largo plazo. Además, mantiene otra conexión más: entre la deliberación informal que los ciudadanos activan dentro de la sociedad civil a través de sus formas políticas directas y múltiples de presencia, y la deliberación formal de los representantes dentro de las instituciones del estado.

Hacer una revisión de la idea voluntarista de la soberanía puede tener importantes consecuencias prácticas, y justificar o incluso inspirar reformas legislativas que harían que el proceso de formación y circulación de las opiniones fuese más congruente con la igualdad política. Cuando introducimos el juicio dentro de nuestro entendimiento de la soberanía, queda claro que una teoría de la represen-

tación democrática debe atender a la cuestión de las *circunstancias del juicio político*, una cuestión que atañe a los derechos políticos de los ciudadanos, no solamente a los derechos civiles del individuo. El derecho de los ciudadanos a participar igualmente en la determinación de la voluntad política (una persona/un voto) debe ir de la mano de la disposición de oportunidades propicias para formar y manifestar sus ideas, dándoles voz pública. Por ende, la representación pone en primer plano a la faceta informal, pero influyente, de la política, lo que revela los defectos de la teoría moderna de la soberanía y de cómo ésta obstaculiza la renovación legal que necesita el gobierno representativo para evitar la amenaza del despotismo indirecto, expresión que usa apropiadamente Condorcet. La decisión, en 2003, de la Corte Suprema de los Estados Unidos de confirmar la Ley de Financiamiento de Campañas aprobada por el Congreso es un paso positivo, aunque tímido, en la dirección correcta. En palabras de los jueces Stevens y O'Connor, "No se le pide al Congreso que ignore la evidencia histórica relacionada con una práctica particular o que considere al comportamiento aisladamente de su contexto". En otras palabras, aunque el voto secreto impide que generemos "evidencia concreta" de que "el dinero compra influencia", el voto secreto (la autorización soberana) no es un indicador suficiente del status de la democracia (o la única voz soberana del pueblo). De hecho, se halla disponible abundante evidencia histórica y empírica para los legisladores y ciudadanos que muestra la conexión entre el poder social y la influencia política por fuera y más allá del evento formal de las elecciones.

La decisión de la Corte Suprema puede ser vista como una invitación explícita hecha a los teóricos políticos para que presten atención a los múltiples sitios de la soberanía popular en una democracia representativa, y en particular, a aquellas expresiones que no se traducen inmediatamente en autorización formal y decisión. Además, invita a los legisladores y a los ciudadanos a afilar su imaginación institucional para poder crear nuevos medios legales e institucionales que desarrolen la transparencia y el escrutinio público de la intrincada red de interdependencia entre representantes y representados; que regulen y limiten el uso de la riqueza privada y la influencia social en las campañas electorales y en el proceso legislativo de forma general; y por último, más urgente, que protejan la independencia de los medios de comunicación público con respecto al poder de las mayorías gobernantes, y al pluralismo de información de la exorbitante influencia de potentados privados.

Finalmente, la representación llama la atención acerca del rol de la ideología y el partidismo en la política, un aspecto en el cual la teoría política contemporánea no repara, al enfocarse en su concepción racionalista de la deliberación. El proceso de representación prescinde del *soberano* como entidad ontológica colectiva y da

lugar a la *soberanía* como proceso de unificación inherentemente plural. Como hemos visto, el representante político no es un sustituto del soberano en la aprobación de las leyes, sino que necesita ser constantemente recreado y estar dinámicamente relacionado con la sociedad para tener la legitimidad que le permita aprobar las leyes. Es un representante de la nación *porque y en tanto que* expresa a una parte de la nación, cuando enuncia reivindicaciones *ante* toda la nación y habla *en nombre de* los principios que defiende, *como si* fuesen acordes a la hipotética voluntad soberana. Articula y corrobora la “idea de la razón” (simbolizada por la constitución y la declaración de derechos) que limita y contiene a todos los intereses particulares que existen en una sociedad.

De esta manera, la democracia representativa es la antítesis de la democracia delegativa y de los tipos de populismo representativo o democracia plebiscitaria *en masse* que identifican al pueblo con la persona del líder. En ambos casos la ciudadanía se concibe como una unión de átomos sin ningún tipo de asociaciones políticas intermedias ni narrativas ideológicas. Pero la especificidad y la generalidad, el partidismo y la imparcialidad se encuentran en la política representativa democrática porque, aunque los ciudadanos son idénticos como electores y en el peso formal de su voto, no votan como tenedores de derechos neutrales e indistintos, ni tampoco su voto es un reflejo directo de sus opiniones individuales. De hecho, en una sociedad en la que los ciudadanos son libres de expresar sus ideas (y de hecho se les pide que expresen sus ideas acerca de los legisladores y, a veces, las leyes), la representación política se convierte en ese terreno especial en el cual la especificidad social y cultural de los individuos emerge en vez de congelarse bajo el estatus legal de la ciudadanía. Esto hace que las agregaciones parciales, como los partidos o grupos políticos, no sean opcionales ni accidentales, en tanto que la representación política es una ruptura de la lógica de la homogeneidad y la identificación, y al mismo tiempo, es un proceso de unificación, no de fragmentación. Esta es otra razón por la cual es crucial interpretar a la soberanía en relación con el juicio y con una voluntad general imaginada, y por la cual una teoría democrática de la representación debe poder dar cuenta del *continuum* de eventos que relacionan a la política parlamentaria con la extraparlamentaria. Debería ser capaz de explicar también las crisis que este vínculo puede afrontar, y sostener la idea de que el pueblo soberano retiene un *poder negativo* que le permite vigilar, juzgar, influenciar y censurar a los legisladores.

El poder negativo de los ciudadanos puede ser descripto como una fuerza estimulante y como un indicador que, al igual que un barómetro, da cuenta del estatus de la “fuerza integradora” que relaciona a los elegidos y a la asamblea con la sociedad. Este poder es la soberanía informal que existe por fuera de las instituciones del

estado y que aporta el *espíritu* que las hace legítimas a ojos del pueblo. Entonces, es apropiado decir que el entendimiento de la representación como institución democrática, y no como un recurso o como la segunda mejor opción, es coincidente con la restitución de la inevitable dimensión ideológica de la política. Esto se debe a que la política, en el contexto de la representación, implica un proceso complejo de unificación-y-desconexión de los ciudadanos, proyectándolos hacia el futuro. La política mantiene al soberano en constante movimiento, por así decirlo, y al mismo tiempo transforma a su presencia en una manifestación rica y compleja de influencia política.

Bibliografía

- ACKERMAN, BRUCE. "Neo-federalism?" En *Constitutionalism and Democracy*, ed. Jon Elster y Rune Slagstad, 153-93. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- . *We the People: Foundations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- ACKERMAN, BRUCE y JAMES S. FISHKIN. *Deliberation Day*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- ALDRIDGE, A. O. "Condorcet et Paine." *Revue de littérature comparée* 32 (1958): 47-65.
- ALENGRY, FRANCK. *Condorcet: Guide de la Révolution française, théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale*. New York: Burt Franklin, 1973. (Reimp. de la ed. de 1904)
- ALTHUSIUS, JOHANNES. *Politica*. Traducción resumida, editada por Frederick S. Carney. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.
- ALTHUSSER, LOUIS. *Montesquieu: La politique et l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- ANKERSMIT, FRANK R. *Aesthetic Politics: Political Philosophy beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- . *History and Tropology: The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- . *Political Representation*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Archives parlementaires de 1787 a 1860... premiere série (1787 a 1799)*. Paris.
- ARENDT, HANNAH. *Between Past and Future*. London: Penguin Books, 1968.
- . *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Editado por y con un ensayo interpretativo de Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- . *On Revolution*. London: Penguin Books, 1977.
- ARISTOTLE. *The Art of Rhetoric*. Traducción de John Henry Freese. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- . *The Constitution of Athens*. En *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, ed. J. M. Moore. Berkeley: University of California Press, 1986.
- . *The Nichomachean Ethics*. Traducción de David Ross. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- . *The Politics*. Traducción de Ernest Barker. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- ARROW, KENNETH J. *Social Choice and Individual Values*. 2da ed. New Haven: Yale University Press, 1963.
- AULARD, FRANÇOIS ALPHONSE. *Histoire politique de la Révolution française: Origines et développement de la démocratie et de la république, 1789-1804*. Paris: Librairie A. Colin, 1913.
- BACZKO, BRONISLAW. "Le contrat social des français: Sieyès et Rousseau." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, ed. Keith Michael Baker, 493-513. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- BADINTER, ELISABETH, y ROBERT BADINTER. *Condorcet: Un intellectuel en politique*. Paris: Fayard, 1988.
- BADINTER, ROBERT. "Condorcet et les Girondins." En *La Gironde et les Girondins*, ed. François Furet y Mona Ozouf, 351-66. Paris: Payot, 1991.
- BAILYN, BERNARD, ed. *The Debate on the Constitution: Federalist and Antifederalist Speeches, Articles, and Letters during the Struggle over Ratification*. 2 vols. New York: Library of America, 1993.
- BAKER, KEITH MICHAEL. *Condorcet: From Natural Philosophy to Social Mathematics*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- . "Condorcet." En *A Critical Dictionary of the French Revolution*, eds. François Furet y Mona Ozouf, trad. Arthur Goldhammer. Cambridge, MA y London, UK: Belknap Press of Harvard University Press, 1989.
- . "Constitution." En Furet y Ozouf, *A Critical Dictionary of the French Revolution*.
- . *Inventing the French Revolution: Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . "Representation." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, ed. Keith Michael Baker. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- . "Sieyès." En Furet y Ozouf, *A Critical Dictionary of the French Revolution*.
- . "Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France". *Journal of Modern History* 73 (2001): 32-53.
- BALIBAR, ETIENNE. *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Trad. James Swenson. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- BARBER, BENJAMIN. *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*. Berkeley: University of California Press, 1984.

- BARNARD, FREDERICK M. *Democratic Legitimacy: Plural Values and Political Power*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.
- BARRY, BRIAN. "Is Democracy Special?" En *Philosophy, Politics, and Society*, 5th ser., ed. Peter Laslett y James Fishkin, 155-96. New Haven: Yale University Press, 1979.
- . "The Public Interest: I." En B. M. Barry y W. J. Rees, "The Public Interest." *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 38 (1964): 1-18.
- . *Sociologists, Economists, and Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- BARRY, NORMAN. *Classical Liberalism in the Age of Post-Communism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 1996.
- BASTID, PAUL. *Les discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'An III (2 et 18 thermidor): Édition critique avec une introduction et des notes*. Paris: Hachette, 1939.
- . *Le gouvernement d'assemblée*. Paris: Éditions Cujas, 1956.
- . *Sieyès et sa pensée*. Paris: Hachette, 1970.
- BATES, DAVID W. *Enlightenment Aberrations: Error and Revolution in France*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- BECCARIA, CESARE. *Dei delitti e delle pene*. Ed. Franco Venturi. Turin: Einaudi, 1973.
- . *On Crimes and Punishments*. Trad. y ed. David Young. Indianapolis: Hackett, 1986.
- BEITZ, CHARLES R. *Political Equality*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- BENTHAM, JEREMY. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Ed. J. H. Burns y H. L. A. Hart. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- BERLIN, ISAIAH. *Against the Current*. New York: Viking Press, 1980.
- . "Two Concepts of Liberty." En *Four Essays on Liberty*, 118-72. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- BOBBIO, NORBERTO. "Il compito dei partiti politici." En *Tra due repubbliche: Alle origini della democrazia italiana*, ed. Tommaso Greco, 119-24. Rome: Donzelli, 1996.
- . *The Future of Democracy*. Trad. Richard Bellamy. London: Polity Press, 1984.
- . *Teoria generale della politica*. Ed. Michelangelo Bovero. Turin: Einaudi, 1999.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG. *State, Society and Liberty: Studies in Political Theory and Constitutional Law*. Trad. J. A. Underwood. New York y Oxford: Berg, 1991.
- BODIN, JEAN. *On Sovereignty: Four Chapters from The Six Books of the Commonwealth*. Ed. Julian Franklin. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BOURDERON, ROGER, ed. *L'An I et l'apprentissage de la démocratie: Actes du colloque organisé à Saint-Denis les 21, 22, 23, 24 juin 1993*. Saint-Denis: Editions PSD, 1995.
- BRISSOT, JACQUES-PIERRE DE WARVILLE. *Discours sur les conventions prononcé à la Société des Amis de la Constitution, Senate aux Jacobins, le 8 août 1791*. Paris, n.d.

- . *Mémoires... sur ses contemporains, et la Révolution française... avec des notes et des éclaircissements historiques par M. F. de Montrol*. 4 vols. Paris: Ladvocat, 1830.
- . *Plan de conduite pour les députés aux États généraux*. Paris, 1789.
- Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge, MA, London: Harvard University Press, 1992.
- BRYCE, JAMES. *The American Commonwealth*. 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund, 1995.
- BUCHEZ, P.-J.-B., y P.-C. ROUX. *Histoire parlementaire de la Révolution française, ou Journal des assemblées nationales depuis 1789 jusqu'en 1815*. Vols. 24 and 26. Paris: Paulin Libraire, 1836.
- BURDEAU, GEORGES. *Traité de science politique* (2da ed.). Vol. 5, *Les régimes politiques*. Paris: Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1970.
- BURKE, EDMUND. "Speech at Mr. Burke's Arrival in Bristol." En *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick, 155-57. London: Penguin Books, 1999.
- . "Speech on Economical Reform." En Kramnick, *The Portable Edmund Burke*, 158-63.
- BYBEE, KEITH J. *Mistaken Identity: The Supreme Court and the Politics of Minority Representation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- CAHEN, LÉON. *Condorcet et la Révolution française*. Paris: Alcan, 1904.
- CARLYLE, R. W., y A. J. CARLYLE. *A History of Medieval Political Theory in the West*. 6 vols. New York: Putnam, 1903-36.
- CARRÉ DE MALBERG, RAYMOND. *Contribution à la théorie générale de l'état*. 2 vols. Paris: Librairie Recueil Sirey, 1922.
- CASSIRER, ERNST. *The Question of Jean-Jacques Rousseau*. Trad. y ed. Peter Gay. New Haven: Yale University Press, 1989.
- CASTORIADIS, CORNELIUS. *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*. Ed. David Ames Curtis. New York: Oxford University Press, 1991.
- CAVELL, STANLEY. *Must We Mean What We Say?* New York: Charles Scribner's Sons, 1969.
- CHAMBERS, SIMONE. *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and The Politics of Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.
- CHOUILLET, ANNE-MARIE. "Condorcet et la presse." En *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, ed. Pierre Crépel y Christian Gilain, 397-406. Paris: Minerve, 1989.
- CHRISTIANO, THOMAS. *The Rule of the Many: Fundamental Issues in Democratic Theory*. Boulder: Westview Press, 1996.
- CICERO, MARCUS TULLIUS. *On Oratory and Orators with Notes Historical and Explanatory*. Vol. 1, *On the Character of an Orator*; vol. 2, *Brutus, or The History of Eloquence*. London: Wright Printer, 1908.

CLARKE, M. V. *Medieval Representation and Consent: A Study of Early Parliaments in England and Ireland, with Special Reference to the Modus Tenendi Parliamentum*. New York: Russell & Russell, 1964.

COCHIN, AUGUSTINE. *L'esprit du jacobinisme: Une interprétation sociologique de la Révolution française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

COHEN, JEAN L. "Changing Paradigms of Citizenship and the Exclusiveness of the Demos." *International Journal of Sociology* 14 (1999): 245-68.

———. "Rights, Citizenship, and the Modern Form of the Social Dilemmas of Arendtian Republicanism." *Constellations* 3 (1996): 164-89.

———. "The Self-Institution of Society and Representative Government: Can the Circle Be Squared?" *Thesis Eleven* 80 (2005): 9-37.

COHEN, JEAN L., y ANDREW ARATO. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1995.

COHEN, JOSHUA. "Deliberation and Democratic Legitimacy." En *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman y William Rehg, 67-91. Cambridge: MIT Press, 1997.

———. "Democracy and Liberty." En *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, 185-231. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. "The Natural Goodness of Humanity." En *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. Andrews Reath, Barbara Herman, Christine M. Korsgaard, 127-29. New York: Cambridge University Press, 1997.

———. "Reflections on Rousseau: Autonomy and Democracy." *Philosophy and Public Affairs* 15 (1986): 257-97.

Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, marquis de. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793). Ed. Yvon Belaval. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1970.

———. *Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix: Discours préliminaire* (1785). En *Sur les élections et autres textes*, 7-177. Paris: Fayard, 1986.

———. *Foundations of Social Choice and Political Theory*. Trad. y ed. Iain McLeany Fiona Hewitt, 3-90. Aldershot: Edward Elgar, 1994.

———. *Oeuvres: Nouvelle impression en facsimilé de l'édition Paris, 1847-1849*. 12 vols., ed. M. F. Arago y A. Condorcet-O'Connor. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann, 1968.

———. *Vie de Monsieur Turgot*. London, 1786.

CONSTANT, BENJAMIN. "The Liberty of the Ancients Compared with That of the Moderns." En *Political Writings*, ed. Biancamaria Fontana, 307-28. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

- . “Principles of Politics Applicable to All Representative Governments.” En Fontana, *Political Writings*, 169-305.
- CONWAY, MONCURE DANIEL. *The Life of Thomas Paine* (1892). Reeditado, New York: Benjamin Blom, 1969.
- COSTA, PIETRO. *Civitas: Storia della cittadinanza in Europa*. Vol. 2, *L'età delle rivoluzioni*. Rome-Bari: Laterza, 2000.
- COUTEL, CHARLES. “Utopie et perfectibilité: Significations de l'Atlantide chez Condorcet.” En *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, ed. Pierre Crépel y Christian Gilain, 99-107. Paris: Minerve, 1989.
- CRAHAY, ROLAND. “Jean Bodin aux Etats Généraux de 1576.” En *Assemblee di Stati e istituzioni rappresentative nella storia del pensiero politico moderno (secoli XV-XX)*, vol. 1, 85-120. Università di Perugia, Annali della Facoltà di Scienze Politiche. Città di Castello: Maggioli Editore, 1983.
- DAHL, ROBERT A. *A Preface to Democratic Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- . *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- . *How Democratic Is the American Constitution?* New Haven: Yale University Press, 2001.
- . *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Have: Yale University Press, 1971.
- . “Procedural Equality.” En *Philosophy, Politics, and Society*, 5th ser., ed. Peter Laslett y James Fishkin, 97-133. New Haven: Yale University Press, 1979.
- . *Who Governs? Democracy and Power in an American City*. New Haven: Yale University Press, 1961.
- DE BAECQUE, ANTOINE. *The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France, 1770-1800*. Trad. Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- DE FRANCESCO, ANTONINO. *Il governo senza testa: Movimento democratico e federalismo nella Francia rivoluzionaria, 1789-1795*. Naples: Morano, 1992.
- De La Bigne de Villeneuve, Marcel. *Traité générale de l'Etat*. 2 vols. Paris: Sirey, 1929-1931.
- DE LOLME [O DELOLME], JEAN LOUIS. *Constitution of England, or An account of the English Government: in which it is compared, both with the republican form of government, and the other monarchies in England* (1771). London: Robinson and Murray, 1789.
- DE MONTFORT, H. ARCHAMBAULT. *Les idées de Condorcet sur le suffrage*. Paris: Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1915.
- DEMOSTHENES. “Against Leptines.” En *Orations I-XVII, XX: Olynthiacs-Philippics-Minor Public Orations*. Trad. J. H. Vince, 492-603. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

- DENT, N. J. H. *Rousseau: an Introduction to His Psychological, Social, and Political Theory*. New York: Blackwell, 1988.
- DERATHE, ROBERT. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1970.
- DE RUGGIERO, GUIDO. *The History of European Liberalism*. Trad. Robin George Collingwood (1927). Reimpresión, Boston: Beacon Press, 1959.
- DEWEY, JOHN. "The Ethics of Democracy." En *The Early Works, 1882-1898*, vol. 1, 1882-1888, ed. J. A. Boydston, 232-33. Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1969.
- DEWEY, JOHN. *The Public and Its Problems*. Athens, OH: Swallow Press/Ohio University Press, 1991.
- D'HOLBACH, PAUL-HENRI THIRY. *Représentants*. En *Encyclopédie; ou, Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres. Mis en ordre & publié par M. Diderot; & quant a la partie mathématique, par M. D'Alembert*. 36 vols. Lausanne: Sociétés typographiques, 1781-82.
- . *La politique naturelle, ou Discours sur les vrais principes du gouvernement par un ancien magistrat* (1773). Paris: Fayard, 1998.
- DORIGNY, MARCEL. "La formation de la pensée économique de Sieyes d'après ses manuscrits, 1770-1789." *Annales Historiques de la Révolution Française* 60 (1988): 29-32.
- . "Condorcet, libéral et girondin." En *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, ed. Pierre Crépel y Christian Gilain, 333-40. Paris: Minerve, 1989.
- DOVI, SUZANNE. "Preferable Descriptive Representatives: Will Just Any Woman, Black, or Latino Do?" *American Political Science Review* 96 (2002): 729-43.
- DOWNS, ANTHONY. *An Economic Theory of Democracy*. New York: 1957.
- DOYLE, WILLIAM. "The Parlements." *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, ed. Keith Michael Baker, 157-67. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- DRYZEK, JOHN S. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics, Contestations*. Oxford: Clarendon Press, 2000.
- DUGAN, C. N., y TRACY B. STRONG, "MUSIC, POLITICS, THEATER, AND REPRESENTATION in Rousseau." En *The Cambridge Companion to Rousseau*, ed. Patrick Riley, 329-64. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- DUNN, JOHN. "Situating Democratic Political Accountability." En *Democracy, Accountability, and Representation*, ed. Adam Przeworski, Susan C. Stokes, y Bernard Manin, 329-44. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Western Political Theory in the Face of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

- DWORKIN, RONALD. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- . "What Is Equality? 4: What Is Political Equality?" *University of San Francisco Law Review* 22 (1987): 1-30.
- EIDELBERG, PAUL. *The Philosophy of the American Constitution*. New York: Free Press, 1968.
- ELGIN, CATHERINE Z. *Considered Judgment*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- ELSTER, JON. "Accountability in Athenian Politics." En *Democracy, Accountability, and Representation*, ed. Adam Przeworski, Susan C. Stokes, y Bernard Manin, 253-78. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . "Deliberation and Constitution Making." En *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, 97-122. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Forces and Mechanism in the Constitution-Making Process." *Duke Law Journal* 45 (1995): 364-96.
- . "Introduction" en *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, 1-18. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . "Limiting Majority Rule: Alternatives to Judicial Review in the Revolutionary Epoch." En *Constitutional Justice under Old Constitutions*, ed. Eivind Smith, 3-21. The Hague: Kluwer Law International, 1995.
- . "The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory." En *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman y William Rehg, 3-33. Cambridge: MIT Press, 1997.
- . "Strategic Uses of Argument." En *Barriers to the Negotiated Resolution of Conflict*, ed. K. J. Harrow et al., 236-57. New York: Norton, 1995.
- . *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- . *Ulysses Unbound: Studies in Rationality, Precommitment, and Constraints*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- EPSTEIN, LEON D. *Political Parties in the American Mold*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986.
- ESTLUND, DAVID M., JEREMY WALDRON, BERNARD GROFMAN, y SCOTT L. FELD. "Democratic Theory and the Public Interest: Condorcet and Rousseau Revisited." *American Political Science Review* 83 (1989): 1317-40.
- FEREJOHN, JOHN. "Accountability and Authority: Toward a Theory of Political Accountability." En *Democracy, Accountability, and Representation*, ed. Adam Przeworski, Susan C. Stokes, y Bernard Manin, 131-53. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- FERRAJOLI, LUIGI. *Diritto e Ragione: Teoria del garantismo penale*. Rome-Bari: Editori Laterza, 1990.

- FERRARA, ALESSANDRO. *Justice and Judgment: the Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*. London: SAGE, 1999.
- FILMER, ROBERT. *Patriarcha and Other Essays*, ed. Johann P. Sommerville. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- FINLEY, MOSES I. *Democracy Ancient and Modern*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.
- FIORAVANTI, MAURIZIO. "Dottrina dello Stato-Persona e dottrina della costituzione: Costantino Mortati e la tradizione giuspublicistica italiana." En *Il pensiero giuridico di Costantino Mortati*, ed. M. Galizia y P. Grossi, 45-185. Milan: Giuffrè, 1990.
- FISHKIN, JAMES S. *The Voice of the People: Public Opinion and Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- FORREST, ALAN. "Federalism." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the French Revolution*, ed. Colin Lucas, 309-27. Oxford: Pergamon Press, 1988.
- FORSYTH, MURRAY. *Reason and Revolution: The Political Thought of the Abbé Sieyès*. New York: Leicester University Press, 1987.
- FRALIN, RICHARD. *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions*. New York: Columbia University Press, 1978.
- FRANCO, PAUL. *Hegel's Philosophy of Freedom*. New Haven: Yale University Press, 1999.
- FRANKLIN, JULIAN. *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1973.
- FRIEDRICH, CARL J. *Constitutional Government and Democracy: Theory and Practice in Europe and America*. 4th ed. Waltham, MA: Blaisdell, 1968.
- . *Man and His Government: An Empirical Theory of Politics*. New York: McGraw, 1963.
- GAGARIN, MICHAEL, and PAUL WOODRUFF, eds. *Early Greek Political Thought: From Homer to the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- GALSTON, WILLIAM A. "What Is Living and What Is Dead in Kant's Practical Philosophy?" En *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy*, ed. Ronald Beiner y William James Booth, 207-23. New Haven: Yale University Press, 1993.
- GALY, FRANÇOIS. *La notion de constitution dans les projets de 1793*. Paris: Mechelinck, 1932.
- GARGARELLA, ROBERTO. "Full Representation, Deliberation, and Impartiality." En *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, 260-80. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GAUCHET, MARCEL. *La révolution des pouvoirs: La souveraineté, le peuple et la représentation, 1789 - 1799*. Paris: Gallimard, 1995.

- GENTY, MAURICE. "1789-1790: L'apprentissage de la démocratie en France." En *L'An I et l'apprentissage de la démocratie: Actes du colloque organisé à Saint-Ouen les 21, 22, 23, 24 juin 1993*, ed. Roger Bourderon, 37-51. Saint-Denis: Editions PSD, 1995.
- GIERKE, OTTO. *Political Theories of the Middle Age*. Trad. Frederic William Maitland. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- GOODIN, ROBERT E. "Democratic Deliberation Within." En *Debating Deliberative Democracy*, ed. James S. Fishkin y Peter Laslett, 53-79. Oxford: Blackwell, 2003.
- GOODMAN, NELSON. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.
- GRAMSCI, ANTONIO. *Quaderni del carcere*. Ed. Valentino Gerratana. 4 vols. Turin: Einaudi, 1973.
- GROFMAN, BERNARD N., y SCOTT L. FELD. "Rousseau's General Will: A Condorcetian Perspective." *American Political Science Review* 82 (1988): 567-76.
- GROTIUS, HUGO. *De jure belli ac pacis libri tres*. Trad. Francis W. Kelsey. 2 vols. Oxford: Clarendon, 1925.
- GUENIFFEY, PATRICE. "Cordeliers and Girondins: The Prehistory of the Republic?" En *The Invention of the Modern Republic*, ed. Biancamaria Fontana, 86-106. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- . *Le nombre et la raison: La Révolution française et les élections*. Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1993.
- . "Les assemblées et la représentation." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, *The Political Culture of the French Revolution*, ed. Colin Lucas, 233-58. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- GUERCI, LUCIANO. *Libertà degli antichi e libertà dei moderni*. Naples: Guida, 1979.
- GUILHAUMOU, JACQUES. "Condorcet-Sieyès: Une amitié intellectuelle." En *Condorcet: Homme des Lumières et de Révolution*, ed. Anne-Marie Chouillet y Pierre Crépel, 223-34. Paris: ENS Éditions, 1997.
- GUINIER, LANI. *Tyranny of the Majority: Fundamental Fairness in Proportional Representation*. New York: Free Press, 1994.
- GUIZOT, FRANÇOIS GUILLAUME. *History of the Origin of Representative Government in Europe*. Trad. Andrew R. Scoble. London: H. G. Bohn, 1861.
- GUTMANN, AMY, y DENNIS F. THOMPSON. *Democracy and Disagreement*. Cambridge, MA, y London: Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- HABERMAS, JURGEN. *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trad. William Rehg. Cambridge: MIT Press, 1996.
- . *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Ed. Ciaran Cronin y Pablo De Greiff. Cambridge: MIT Press, 1998.
- . *Moral Consciousness and Communicative Action*. Trad. Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholson. Cambridge: MIT Press, 1993.

- . "Reconciliation through the Use of Public Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism." *Journal of Philosophy* 42 (March 1995): 109-31.
- . *Theory and Practice*. Trad. John Viertel. Boston: Beacon Press, 1974.
- . *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (1962). Trad. Thomas Burger with Frederick Lawrence. Cambridge: MIT Press, 1991.
- HAMPTON, JEAN. "Contract and Consent." En *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. Robert E. Goodin y Philip Pettit, 379-94. Oxford: Blackwell, 1993.
- . *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- HANSEN, MOGENS HERMAN. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Trad. J.A. Crook. Oxford: Blackwell, 1993.
- HARASZTI, ZOLTAN. "John Adams on Condorcet, His Comments on 'The Outline of the Progress of the Human Mind.'" *More Books: The Bulletin of the Boston Public Library* 5 (1930): 473-99.
- HARDIN, RUSSELL. "Public Choice versus Democracy." En *The Idea of Democracy*, ed. David Copp, Jean Hampton, y John E. Roemer, 157-72. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- HARDT, MICHAEL, y ANTONIO NEGRI. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- HARRINGTON, JAMES. *The Commonwealth of Oceana*. En "The Commonwealth of Oceana" y "A System of Politics," ed. J. G. A. Pocock, 3-266. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- HART, H. L. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. "The English Reform Bill." En *Political Writings*, trad. T.M. Knox, 295-330. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- . *Philosophy of Right*. Trad. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- HELD, DAVID. *Models of Democracy*. 2da ed. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- HERODOTUS. 4 vols. Trad. A. D. Godley. Loeb Classical Library. London: Heinemann, 1928-30.
- HIRST, PAUL. *Representative Democracy and Its Limits*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- HIRSCHMAN, ALBERT O. "Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society." *Political Theory* 22 (1994): 203-18.
- HOBBS, THOMAS. *The Elements of Law, Natural and Politic*. En "Human Nature" y "De Corpore Politico," ed. J. C. A. Gaskin, 1-182. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- . *Leviathan*. Ed. Richard Tucker. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

- HOLMES, STEPHEN. "Precommitment and the Paradox of Democracy." En *Constitutionalism and Democracy*, ed. Jon Elster y Rune Slagstad, 195-240. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HUGGINS, DORETTE. "John Adams et ses réflexions sur Condorcet." En *Condorcet: Homme des Lumières et de Révolution*, ed. Anne-Marie Chouillet y Pierre Crépel, 207-23. Paris: ENS Éditions, 1997.
- JAUME, LUCIEN. *Le discours jacobin et la démocratie*. Paris: Fayard, 1989.
- . *Echec au libéralisme: Les Jacobins et l'État*. Paris: Kimé, 1990.
- . *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.
- . "Individu et souveraineté chez Condorcet." En *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, ed. Pierre Crépel y Christian Gilain, 297-304. Paris: Minerve, 1989.
- JEFFERSON, THOMAS. *A Manual of Parliamentary Practice. For the Use of the Senate of the United States*. Washington: Government Printing Office, 1993. (Reimpresión de la primera edición, 1801, con anotaciones del autor.)
- JOUVENEL, BERTRAND DE. *Sovereignty: An Inquiry into the Political Good*. Trad. J.F. Huntington. Indianapolis: Liberty Fund, 1992.
- KALYVAS, ANDREAS. "Carl Schmitt and the Three Moments of Democracy." *Cardozo Law Review* 21 (2000): 1525-65.
- . "Popular Sovereignty, Democracy, and the Constituent Power." *Constellations* 12 (2005): 223-44.
- KANT, IMMANUEL. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trad. Victor Lyle Dowdell. Introducción de Frederick P. Van De Pitte. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978.
- . *Critique of the Power of Judgment*. Trad. Paul Guyer y Eric Matthews. Ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- . *Critique of Practical Reason*. Trad. Mary Gregor. Introducción de Andrews Reath. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- . *Critique of Pure Reason*. Trad. y ed. Paul Guyer y Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *The Metaphysics of Morals*. Trad. Mary Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice.'" En *Political Writings*, ed. Hans Reiss, 61-92. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch." En Reiss, *Political Writings*, 93-130.

- KANTOROWICZ, ERNST. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- KATEB, GEORGE. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowman & Allanheld, 1983.
- . *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
- KATES, GARY. *The Cercle Social, the Girondins, and the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- . "From Liberalism to Radicalism: Tom Paine's Rights of Man." *Journal of the History of Ideas* 50 (1989): 581-87.
- KELLY, DUNCAN. "Carl Schmitt's Political Theory of Representation." *Journal of the History of Ideas* 64 (2004): 113-34.
- KELSEN, HANS. "Absolutism and Relativism in Philosophy and Politics." *American Political Science Review* 42 (1948): 906-14.
- . *General Theory of Law and State*. Trad. Anders Wedberg. Union, NJ: Lawbook Exchange, 1999.
- . *Introduction to the Problems of Legal Theory*. Trad. Bonnie Litschewski Paulson y Stanley L. Paulson. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- . *Vom Wesen und Wert der Demokratie*. Tübingen: Mohr, 1929.
- KENNEDY, ELLEN. *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham: Duke University Press, 2004.
- KEOHANE, NANNERL. *Philosophy and the State in France: The Renaissance to the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- KERVEGAN, JEAN-FRANÇOIS. *Hegel, Carl Schmitt: Le politique entre spéculation et positivité*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.
- KEY, V. O., JR. *Public Opinion and American Democracy*. New York: Knopf, 1963.
- KINTZLER, CATHERINE. *Condorcet: L'instruction publique et la naissance du citoyen*. Paris: Le Sycomore, 1984.
- KISHLANSKY, MARK A. *Parliamentary Selection: Social and Political Choice in Early Modern England*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- KNIGHT, JACK, y JAMES JOHNSON. "What Sort of Political Equality Does Deliberative Democracy Require?" En *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman y William Rehg, 279-319. Cambridge: MIT Press, 1997.
- KYMLICKA, WILL. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- . *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- LACLAU, ERNESTO. *Emancipation(s)*. London: Verso, 1996.
- LADNER, ANDREAS, y MICHAEL BRANDLE, "Does Direct Democracy Matter for Political Parties? An Empirical Test in the Swiss Cantons." *Party Politics* 5 (1999): 283-302.

- LARMORE, CHARLES. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LASKI, HAROLD J. *Authority in the Modern State*. New Haven: Yale University Press, 1919.
- LASSWELL, HAROLD D. *Democracy through Public Opinion*. Menasha, WI: Banta, 1941.
- LAUNAY, MICHEL. *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique (1712-1762)*. 2da. ed. Con prefacio de Jean Starobinski. Paris: Editions Slatkine, 1989.
- LEFORT, CLAUDE. *Democracy and Political Theory*. Trad. David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988.
- LE FOULON, CARMEN. "Counterbalancing Forces in the Roman Republic." MS No publicado. Department of Political Science, Columbia University, otoño 2003.
- LEIBHOLZ, GERHARD. *Das Wesen der Repräsentation und der Gestaltwandel der Demokratie im 20. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter, 1966.
- LENIN, V. I. *State and Revolution*. En *Selected Writings*, ed. James E. Connor, 184-230. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1975.
- LEONI, BRUNO. *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*. Ed. Mario Stoppino. Milan: Giuffrè, 1980.
- LINZ, JUAN J. "Presidential or Parliamentary Democracy: Does It Make a Difference?" En *The Failure of Presidential Democracy*, ed. Juan J. Linz y Arturo Valenzuela, 3-97. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994.
- LIPSET, SEYMOUR MARTIN. *Political Man: The Social Bases of Politics*. New York: Doubleday, 1959.
- LITRE, EMILE. *Dictionnaire de la langue française*. Versailles: Encyclopaedia Britannica, 2001.
- LOCKE, JOHN. *The Second Treatise of Government: An Essay Concerning the True Original, Extent, and the End of Civil Government*. En *Political Writings of John Locke*, ed. David Wootton, 261 -387. New York: Mentor, 1993.
- . *An Essay Concerning Human Understanding*. 2 vols. Ed. Alexander Campbell Fraser. New York: Dover, 1959.
- LONGUENESSE, BÉATRICE. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Trad. Charles T. Wolfe. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- LOWELL, A. LAWRENCE. *Public Opinion and Popular Government*. New York: Longmans, Green, 1913.
- LUMLEY, ROBERT. *States of Emergency: Cultures or Revolt in Italy from 1968 to 1978*. London: Verso, 1990.
- MACHIAVELLI, NICCOLÒ. *The Discourses*. Ed. Bernard Crick. Trad. Leslie J. Walker. London: Penguin Books, 1970.

- MADISON, JAMES, ALEXANDER HAMILTON, y JOHN JAY. *The Federalist Papers*. Ed. Isaac Kramnick. Harmondsworth: Penguin Books, 1987.
- MAFFEI, SCIPIONE. *Il Consiglio politico finora inedito presentato al governo veneto nell'anno 1736*. Venice: Palese, 1979.
- MAGRIN, GABRIELE. *Condorcet: Un costituzionalismo democratico*. Milan: Franco Angeli, 2001.
- MALIKS, REIDAR. "Resisting Resistance: Kant on Authority and Disobedience." MS No publicado. Department of Political Science. Columbia University, Primavera 2002.
- MANENT, PIERRE. *An Intellectual History of Liberalism*. Trad. Rebecca Balinski. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- MANIN, BERNARD. "On Legitimacy and Political Deliberation." *Political Theory* 15 (1987): 338-68.
- . *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MANIN, BERNARD, ADAM PRZEWORSKI, y SUSAN C. STOKES. "Elections and Representation." En *Democracy, Accountability, and Representation*, 29-54. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- MANSBRIDGE, JANE J. *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- . "Rethinking Representation." *American Political Science Review* 97 (2003): 515-28.
- . "Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent 'Yes.'" *Journal of Politics* 61 (1999): 628-57.
- MARSILIUS OF PADUA. *Defensor Pacis*. Trad. Alan Gewirth. New York: Columbia University Press, 1956.
- MARX, KARL. *Capital*. En Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 35.
- . *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. En *The Marx-Engels Reader*, 2da. ed., ed. Robert C. Tucker, 594-617. New York: Norton, 1978.
- MARX, KARL, y FRIEDRICH ENGELS. *Collected Works*. 50 vols. London: Lawrence and Wishert, 1975-2004.
- . *The German Ideology*. En Tucker, *The Marx-Engels Reader*, 145-200.
- MASTERS, ROGER. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- MATHIEZ, ALBERT. "La Constitution de 1793." *Annales Historiques de la Révolution Française*, núm. 30 (Nov. - Dic. 1928): 497-521.
- MAYO, HENRY BERTRAM. *An Introduction to Democratic Theory*. New York: Oxford University Press, 1960.

MAZZANTI PEPE, FERNANDA. "Condorcet e Brissot: Sul modello girondino di sistema rappresentativo." En *La rappresentanza tra due rivoluzioni (1789-1848)*, ed. Carlo Carini, 51 -91. Florence: Centro Editoriale Toscano, 1991.

———. *Il nuovo mondo di Brissot: Libertà e istituzioni tra antico regime e rivoluzione*. Turin: Giappichelli, 1996.

MCCORMICK, JOSEPH. "Contain the Wealthy and Patrol the Magistrates: Restoring Elite Accountability to Popular Government." Artículo no publicado. 2005.

MCLEAN, IAIN. "Introduction" en Condorcet, *Foundations of social choice and political theory*, trad. y ed. Iain McLean y Fiona Hewitt, 3-90. Aldershot: Edward Elgar, 1994.

MEDEARIS, JOHN. *Joseph Schumpeter's Two Theories of Democracy*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.

MERRIAM, C. E. *History of the Theory of Sovereignty since Rousseau*. Union, NJ: Lawbook Exchange, 1999.

MICHELMAN, FRANK. "How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy." En *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, ed. James Bohman y William Rehg, 145-71. Cambridge: MIT Press, 1997.

MICHELS, ROBERT. *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*. Trad. Eden y Cedar Paul. New York: Free Press, 1962.

MILL, JAMES. "On Government." En *Political Writings*, ed. Terence Ball, 1-42. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MILL, JOHN STUART. "Coleridge." En *The Collected Works of John Stuart Mill*, vol. 10, ed. John M. Robson, 117-63. Toronto: University of Toronto Press.

———. *Considerations on Representative Government*. En *Collected Works*, vol. 19, ed. John M. Robson, 371-577. Toronto: University of Toronto Press.

MILLER, JAMES. *Rousseau: Dreamer of Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1984.

MONTESQUIEU, CHARLES LOUIS DE SECONDAT, BARON DE. *Considerations on the Causes of the Greatness of the Romans and Their Decline*. Trad. David Lowenthal. Indianapolis: Hackett, 1999.

———. *The Spirit of the Laws*. Trad. Anne M. Choler, Basia Carolyn Miller, y Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

MORGAN, EDMUND S. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. New York: Morton & Company, 1988.

MORGENTHAU, HANS JOACHIM. *Politics among Nations: The Struggle for Power and Peace*. New York: McGraw-Hill, 1985.

MORTATI, COSTANTINO. *Dottrina generale e Costituzione della Repubblica italiana*. Milan: Giuffrè, 1986.

- . *La costituzione in senso materiale*. Milan: Giuffrè, 1998.
- MOUNIER, JEAN-JOSEPH. "Rapport du Comité chargé du travail sur la constitution (9 juillet 1789)." En *Orateurs de la Révolution française*, vol. 1, *Les Constituants*, ed. François Furet y Ran Halévi, 863-71. Paris: Pléiade, 1989.
- MUSTI, DOMENICO. *Demokratia: Origini di un'idea*. Rome-Bari: Laterza, 1995.
- NEUHOUSER, FREDERICK. "Freedom, Dependence, and the General Will." *Philosophical Review* 102 (1993): 363-95.
- . "Rousseau on the Relation between Reason and Self-Love (Amour propre)." *International Yearbook of German Idealism* 1 (2003): 222-39.
- NORRIS, PIPPA. "Do Institutions Matter? The Consequences of Electoral Reform for Political Participation." En *Rethinking the Vote: The Politics and Prospects of American Election Reform*, ed. Ann N. Crigler, Marion R. Just, y Edward J. McCaffery, 133-48. New York: Oxford University Press, 2004.
- OBER, JOSIAH. *The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- . *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- OLSON, MANCUR. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- ORLANDO, VITTORIO EMANUELE. "Studi giuridici sul governo parlamentare." *Archivio Giuridico* 36 (1886): 521-86.
- OSBORN, ANNIE MARION. *Rousseau and Burke: A Study of the Idea of Liberty in Eighteenth-Century Political Thought*. New York: Russell & Russell, 1964.
- PAINE, THOMAS. *Collected Writings*. Selección de Eric Foner. New York: Library of America, 1995.
- . *The Rights of Man* (1792). En *Political Writings*, ed. Bruce Kuklick, 49-203. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- . "To the Authors of 'The Republican'" (July 2, 1791). En Paine, *Collected Writings*, 376-77.
- PALONEN, KARI. "Max Weber, Parliamentarism and the Rhetorical Culture of Politics." *Max Weber Studies* 4 (2004): 135-42.
- . "Parliamentarism: A Politics of Temporal and Rhetorical Distances". *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, edición especial, *Ästhetik des Politischen* (ed. Anna Schober), vol. 15, núm. 3 (2004): 111-25.
- PAPADOPOULOS, YANNIS. "Analysis of Functions and Dysfunctions of Direct Democracy: Top-Down and Bottom-Up Perspectives," *Politics & Society* 23 (1995): 421-48.
- PARETO, VILFREDO. *The Mind and Society*. Trad. Andrew Bongiorno y Arthur Livingston, ed. Arthur Livingston. 4 vols. New York: Harcourt, 1935.

- PASQUINO, PASQUALE. *Sieyes et l'invention de la constitution en France*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- PATEMAN, CAROLE. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- PELCZYNSKI, Z. A. "Introduction" en *Hegel's Political Writings*, trad. T. M. Knox, 1 - 137. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- PENNOCK, J. ROLLAND. "Introduction" en *Liberal Democracy*, ed. J. Rolland Pennock y John W. Chapman. *Nomos XXV* (ser.). New York: New York University Press, 1983.
- PERELMAN, CHAIM. *Justice, Law, and Argument: Essays on Morals and Legal Reasoning*. Boston: Reidel Publishing Company, 1980.
- PERELMAN, CHAIM, y L. OLBRECHTS-TYTECA. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Trad. John Wilkinson y Purcell Weaver. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971.
- PERTUÉ, MICHEL. "La censure du peuple dans le projet de Constitution de Condorcet." En *Condorcet, mathématicien, économiste, philosophe, homme politique*, ed. Pierre Crépely Christian Gilain, 322 -32. Paris: Minerve, 1989.
- PETTIT, PHILIP. "Deliberative Democracy, the Discursive Dilemma, and Republican Theory." En *Debating Deliberative Democracy*, ed. James S. Fishkin y Peter Laslett, 138 -62. Malden, MA : Blackwell, 2003.
- . "Republican Freedom and Contestatory Democratization." En *Democracy's Value*, ed. Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordón, 163 -90. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- PETTUS, KATHERINE IRENE. *Felony Disenfranchisement in America: Historical Origins, Institutional Racism, and Modern Consequences*. New York: LFB Scholarly Publishing, 2004.
- PHILLIPS, ANNE. *Engendering Democracy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.
- . *The Politics of Presence*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- PITKIN, HANNA FENICHEL. *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- . "Representation and Democracy: Uneasy Alliance." *Scandinavian Political Studies* 27 (2004): 335-42.
- . *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- PIZZORNO, ALESSANDRO. "Le due logiche dell'azione di classe." En *Lotte operaie e sindacato: Il ciclo delle lotte 1968 -72*, ed. Alessandro Pizzorno et al. Bologna: Il Mulino, 1978.

- PLAMENATZ, JOHN. *Democracy and Illusion: An Examination of Certain Aspects of Modern Democratic Theory*. London: Longmans, 1973.
- PLATO. *Republic*. Trad. G. M. A. Grube, rev. C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett, 1992.
- PLOTKE, DAVID. "Representation Is Democracy." *Constellations* 4 (1997): 19-34.
- POWELL, G. BINGHAM JR. *Elections as Instruments of Democracy: Majoritarian and Proportional Visions*. New Haven y London: Yale University Press, 2000.
- PRZEWORSKI, ADAM. "Deliberation and Ideological Domination." En *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, 140-60. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- . *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . "Minimalist Conception of Democracy: A Defense." En *Democracy's Value*, ed. Ian Shapiro y Casiano Hacker-Cordón, 23-55. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- PUTNAM, ROBERT D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- RAWLS, JOHN. "The Idea of Public Reason Revisited" (1997). En *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, 573-615. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- . *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- RAYNAUD, PHILIPPE. "La déclaration des droits de l'homme." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, *The Political Culture of the French Revolution*, ed. Colin Lucas, 139-59. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- RAZ, JOSEPH. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- REHFELD, ANDREW. *The Concept of Constituency: Political Representation, Democratic Legitimacy, and Institutional Design*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- REVEL, JACQUES. "Les corps et communautés." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, ed. Keith Michael Baker, 225-42. Oxford: Pergamon Press, 1987.
- RICE, STUART A. *Quantitative Methods in Politics*. New York: Alfred A. Knopf, 1928.
- RICHTER, MELVIN. *The Political Theory of Montesquieu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- RICOEUR, PAUL. "Between Rhetoric and Poetics." En *Essays on Aristotle's Rhetoric*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, 324-84. Berkeley: University of California Press, 1996.
- RILEY, PATRICK. *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- ROGOWSKI, RONALD. "Representation in Political Theory." *Ethics* 81 (1981): 395-430.

- RORTY, RICHARD. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ROSANVALLON, PIERRE. *La démocratie inachevée: Histoire de la souveraineté du peuple en France*. Paris: Gallimard, 2000.
- . *Le peuple introuvable: Histoire de la représentation démocratique en France*. Paris: Gallimard, 1998.
- . *Le sacre du citoyen: Histoire du suffrage universel en France*. Paris: Gallimard, 1992.
- ROSENBLATT, HELENA. *Rousseau and Geneva: From the "First Discourse" to the "Social Contract," 1749-1762*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- ROTHSCHILD, EMMA. *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- ROUSSEAU, JEAN-JACQUES. *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa Réformation projetée*. En *Œuvres complètes*, 3:951-1041. Paris: Gallimard, 1964.
- . *De l'imitation théâtrale*. En *Œuvres complètes*, 5:1195-21. Paris: Gallimard, 1995.
- . *Discours sur l'économie politique*. En *Œuvres complètes*, 3:241-78.
- . *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. En *Œuvres complètes*, 3:111-223.
- . *Discourse on the Origin of Inequality*. En *Basic Political Writings*, trad. y ed. Donald A. Cress, 23-109. Indianapolis: Hackett, 1987.
- . *Discourse on Political Economy*. En *Cress, Basic Political Writings*, 110-38.
- . *Discourse on the Sciences and The Arts*. En *Cress, Basic Political Writings*, 1-21.
- . *Du contrat social (première version, Manuscrit de Genève)*. En *Œuvres complètes*, 3: 279-346.
- . *Du contrat social, ou, Principes du droit politique*. En *Œuvres complètes*, 3:347-470.
- . *Émile*. Trad. Barbara Foxley. Everyman Library, 1993.
- . *Essai sur l'origine des langues*. En *Œuvres complètes*, 5: 373-427.
- . *Fragments politiques*. En *Œuvres complètes*, 3: 471-560. Paris: Gallimard, 1964.
- . *Jugement sur la Polysynodie*. En *Œuvres complètes*, 3: 635-45.
- . *The Government of Poland*. Trad. Willmoore Kendall. Indianapolis: Hackett, 1985.
- . *Lettre à d'Alembert... sur son Article Genève... et particulièrement, sur le projet d'établir un théâtre de comédie en cette ville*. En *Œuvres complètes*, 5: 1-125.

- . *Lettres écrites de la montagne*. En *Œuvres complètes*, 3: 683-897.
- . "Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome." En *Œuvres complètes*, 3: 538-43. (Véase Rousseau, *Fragments politiques*.)
- . *Polysynodie de l'Abbé de Saint Pierre*. En *Œuvres complètes*, 3: 617-34.
- . *Projet de constitution pour la Corse*. En *Œuvres complètes*, 3: 899-950.
- . *On the Social Contract, or Principles of Political Rights*. En Cress, *Basic Political Writings*, 139-227.
- RUNCIMAN, DAVID. *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . "What Kind of Person Is Hobbes' State? A Reply to Skinner." *Journal of Political Philosophy* 8 (2000): 268-78.
- RUSSELL, BERTRAND. *Unpopular Essays*. New York: Simon and Schuster, 1950.
- SAINT-JUST, LOUIS-ANTOINE DE. *Discours sur la Constitution de la France* (1793). En *Théorie politique*, ed. Alain Liénard, 181-229. Paris: Editions du Seuil, 1976.
- SARTORI, GIOVANNI. *Democratic Theory*. New York: Praeger, 1965.
- . *Elementi di teoria politica*. Bologna: Il Mulino, 1987.
- . *Homo Videns*. Bari-Rome: Laterza, 2000.
- . *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham, NJ: Chatham House Publisher, 1987.
- SCHELLING, THOMAS. *The Strategy of Conflict*. New York: Oxford University Press, 1966.
- SCHMITT, CARL. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Trad. Ellen Kennedy. Cambridge: MIT Press, 1994.
- . *Political Romanticism*. Trad. Guy Oakes. Cambridge: MIT Press, 1986.
- . *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Trad. George Schwab. Cambridge: MIT Press, 1985.
- . *Verfassungslehre*. Munich: Duncker & Humblot, 1928.
- SCHMITTER, PHILIPPE C., y ALEXANDER H. TRECHSEL. *Green Paper on the Future of Democracy in Europe for the Council of Europe by a Working Group of High Level Experts* (manuscrito). 2004.
- SCHUMPETER, JOSEPH A. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper Torchbook, 1962.
- SCHWARTZ, NANCY L. *The Blue Guitar: Political Representation and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- SCHWARTZBERG, MELISSA. "Athenian Democracy and Legal Change." *American Political Science Review* 98 (2004): 311-25.
- SCULLARD, H. H. *From the Gracchi to Nero: A History of Rome 133 BC to AD 68*. London: Routledge, 2000.

- SEN, AMARTYA. "Liberty and Social Choice." *Journal of Philosophy* 80 (1983): 5-28.
- SEWELL, WILLIAM H., JR. "Le citoyen/la citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship." En *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 2, *The Political Culture of the French Revolution*, ed. Colin Lucas, 105-23. Oxford: Pergamon Press, 1988.
- SHACKLETON, ROBERT. *Montesquieu: A Critical Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- SHAPIRO, JACOB S. *Condorcet and the Rise of Liberalism*. New York: Harcourt, 1934.
- SHKLAR, JUDITH. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- SIDNEY, ALGERNON. *Discourses Concerning Government* (1698). Ed. rev., editado por Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.
- SIEYES, EMMANUEL-JOSEPH. *Écrits politiques*. Ed. Roberto Zapperi. Paris: Editions des archives contemporaines, 1985.
- . *Des manuscrits de Sieyès: 1773-1799*. Ed. Christine Fauré. Paris: Honoré Champion, 1999.
- . *Œuvres*. 3 vols. Ed. Marcel Dorigny. Paris: Edhis, 1989.
- SIMMEL, GEORG. *Conflict-The Web of Group-Affiliations*. Trad. Kurt H. Wolff y Reinhard Bendix. New York: Free Press, 1964.
- SKINNER, QUENTIN. "Habermas's Reformation." *New York Review of Books*, 7 de octubre, 1982.
- . "Hobbes and the Purely Artificial Person of the State." En *Visions of Politics*, vol. 3, 177-208. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- . "Retrospect: Studying Rhetoric and Conceptual Change." En *Visions of Politics*, vol. 1, 175-87. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SPITZ, JEAN FABIEN. "From Civism to Civility: D' Holbach's Critique of Republican Virtue." En *Republicanism: A Shared European Heritage*, vol. 2, ed. Martin Van Gelderen y Quentin Skinner, 107-22. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- STAROBINSKI, JEAN. *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Trad. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- . "A Letter from Jean-Jacques Rousseau." *New York Review of Books*, May 15, 2003.
- STEINBERGER, PETER J. *The Concept of Political Judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 1993.
- ST. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologica: Complete English Edition in Five Volumes*. Trad. Fathers of English Dominican Province. Westminster, MD: Christian Classics, 1948.
- STOKES, SUSAN C. "Pathologies of Deliberation." En *Deliberative Democracy*, ed. Jon Elster, 123-39. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

- . "What Do Policy Switches Tell Us about Democracy?" En *Democracy, Accountability, and Representation*, ed. Adam Przeworski, Susan C. Stokes, y Bernard Manin, 98-130. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- STRONG, TRACY B. *Jean-Jacques Rousseau: The Politics of the Ordinary*. London: Sage Publications, 1994.
- SUTER, J.-F. "Burke, Hegel, and the French Revolution." En *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, ed. Z. A. Pelczynski, 52-72. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- TACITUS, CORNELIUS. *Germany*. En *Agricola and Germany*, traducción e introducción de Anthony R. Birley. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- TALMON, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Norton, 1960.
- TARABORRELLI, ANGELA. *Cosmopolitismo: Dal cittadino del mondo al mondo del cittadino: Saggio su Kant*. Trieste: Asterios, 2004.
- TAYLOR, CHARLES. "The Dynamic of Democratic Exclusion." *Journal of Democracy* 9 (1998): 143-56.
- THOMPSON, DENNIS F. "Democracy in Time: Popular Sovereignty and Temporal Representation." *Constellations* 12 (2005): 245-61.
- . *Just Elections: Creating a Fair Electoral Process in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- . *Political Ethics and Public Office*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- THUCYDIDES. *The Peloponnesian War*. Trad. Moses I. Finley. London: Penguin Classics, 1972.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE. *Democracy in America*. Ed. J. P. Mayer, trad. George Lawrence. New York: Harper Perennial, 1969.
- . "Speech Pronounced in the Chamber of Deputies on January 27, 1848, during the Discussion of the Proposed Answer to the Speech from the Throne." En Mayer, *Democracy in America*.
- TROPER, MICHEL. *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*. Paris: Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1973.
- TUCK, RICHARD. *Hobbes*. New York: Oxford, 1989.
- URBINATI, NADIA. "Democracy and Populism." *Constellations* 5 (1998): 110-24.
- . *Mill and Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- . "Representation as Advocacy: A Study of Democratic Deliberation." *Political Theory* 28 (2000): 758-86.
- VAIHINGER, HANS. *Die Philosophie des als ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschen auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1922.

- VAUGHAN, C. E., ed. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau*. 2 vols. New York: Wiley, 1962.
- VENTURI, FRANCO. *Utopia and Reform in the Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- VILE, M.J.C. *Constitutionalism and the Separation of Power*. Indianapolis: Liberty Fund, 1998.
- VIOLA, PAOLO. *Il trono vuoto: La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*. Turin: Einaudi, 1989.
- VIROLI, MAURIZIO. *Jean-Jacques Rousseau and the "Well-ordered Society"*. Traducción del francés de Derek Hanson. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- WALDRON, JEREMY. "Kant's Legal Positivism." *Harvard Law Review* 109 (1996): 1535-66.
- . *Law and Disagreement*. New York: Oxford University Press, 2001.
- . "Rights and Majorities: Rousseau Revisited." En *Majorities and Minorities*, ed. John W. Chapman y Alan Wertheimer, 44-75. *Nomos XXXII* (ser.). New York: New York University Press, 1990.
- WALZER, MICHAEL. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.
- WEBER, MAX. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Ed. H. H. Gerth y C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.
- . *Political Writings*. Ed. Peter Lassman y Ronald Speirs. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- WEULERSSE, GEORGES. *La physiocratie à l'aube de la Révolution, 1781-1792*. Paris: Editions de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1985.
- WHITE, NICHOLAS. *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- WIGGINS, DAVID. "Deliberation and Practical Reason." En *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Oksenberg Rorty, 221-40. Berkeley: University of California Press, 1980.
- WILLIAMS, MELISSA S. VOICE, *Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- WOKLER, ROBERT. *Rousseau*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- WOLIN, SHELDON. *Politics and Vision*. Edición ampliada. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- WOOD, GORDON S. *The Radicalism of the American Revolution*. New York: Alfred A. Knopf, 1992.
- YACK, BERNARD. *The Problems of a Political Animal*. Berkeley: University of California Press, 1993.

YOUNG, IRIS MARION. "Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy." En *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, ed. Seyla Benhabib, 120 -35. Princeton: Princeton University Press, 1996.

———. "Deferring Group Representation." En *Ethnicity and Group Rights*, ed. Ian Shapiro y Will Kymlicka, 349 -76. *Nomos XXXIX* (ser.). New York: New York University Press, 1997.

———. *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

———. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

YUNIS, HARVEY. *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en 2017
Pringles 521 (C1183 AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6794
editorial@treintadiez.com

Aunque hoy caracterizamos como democráticos a los gobiernos contemporáneos de Occidente, sus instituciones fueron designadas para contener más que para promover a la democracia. Alexis de Tocqueville retrató esta paradoja con una precisión de cirujano cuando describió a América como una sociedad democrática con una política aristocrática (léase, "republicana"). El sufragio universal no ha alterado la naturaleza nodemocrática de un sistema cuyos "acuerdos básicos se han mantenido igual", habiendo emergido como un gobierno de notables elegidos por unos pocos y privilegiados votantes. La variedad de estratagemas para quitarle poder político a los pobres y aumentar el de los ricos apuntan hacia el hecho de que las democracias constitucionales de Occidente no poseen los recursos legales para bloquear las siempre cambiantes formas de influencia política creadas por las relaciones económicas y sociales.

BIBLIOTECA
Universidad EAFIT



100277706

prometeo
libros

www.prometeoeditorial.com

ISBN 978-987-574-834-7



9 789875 748347