



Universidad Nacional Autónoma de México



Instituto de Investigaciones Filosóficas



**División de Estudios de Postgrado.
Faculta de Filosofía y Letras**

**Tesis en Opción al grado de Maestro en
Filosofía**

Título:

***La representación del pueblo en la
democracia moderna***

“El sujeto pueblo versus la multitud”

Autor:

Lic. en Filosofía: José Luis Aguilar Martínez

**Tutor: Dra. Griselda Gutiérrez Castañeda
Catedrática de FFL UNAM**

**Cotutor: Dr. José Manuel Bermudo Ávila
Catedrático de Filosofía Política
Universidad de Barcelona**

Año 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Introducción.

En el presente trabajo nos proponemos demostrar la construcción abstracta de la doble función que tiene la representación¹ del pueblo en la democracia moderna. Una primera función² es aquella en la que hace su aparición la representación del pueblo como sujeto de poder en la fundación del Estado republicano moderno, mientras que la otra función –una vez constituido el Estado- la representación del pueblo aparece como entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación. Ambas funcionalidades giran en torno a esta cuestión: ¿cómo se formuló la conformación tanto en los textos de teoría política clásica como en el devenir histórico el resultado de esta doble función de la representación del pueblo en la democracia moderna? A esta cuestión le da respuesta nuestra investigación, pero al hacerlo, en contamos con hay una situación anterior a la fundación del Estado, es decir, anterior al pueblo como sujeto de poder, y en esta situación anterior lo que hay es multitud. Así pues, nuestra afirmación general queda del siguiente modo: la fundación de los Estados democráticos modernos llevan una historia política incomoda, la historia de la multitud que se opone a la abstracción de la representación del pueblo en la democracia moderna.

Esta tesis la exponemos en dos partes, la primera parte está dedicada al resultado del proceso histórico-filosófico de la idea del sujeto pueblo y la segunda parte, a la aparición eficaz de la representación del

¹ La representación política –que es la que exclusivamente nos ocupa- proviene del Derecho medieval, (cf, Max Weber, *Economía y sociedad*, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002. segunda parte, cap. IX, parag. 1, p. 1049) en la que se indicaba el paso de alguna atribución de un religioso al estado secular, representando en esta transferencia la personalidad de su comitente como era el papa, de modo que la misma personalidad del comitado del funcionario se borraba en el acto mismo de la comisión. Esta idea de borrar la presencia misma mediante la representación tuvo sin duda su partidarios y sus rebeldes con el inicio de la modernidad, entre estos últimos Rousseau, quien decía que la idea de los representantes “(...) procede del gobierno feudal de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre del hombre (su presencia personal) ha sido deshonrado” (*Contrato social*, lib. III, cap. XV) por eso tiene estar representada. Políticamente, la presencia personal de los hombres podía ser representada, pero también cualquier tipo de congregación o unidad política como lo era el pueblo. Lo que se representaba del pueblo inmediatamente presente era su sustancia de unidad, para decirlo en estos términos, se transustanciaba al pueblo vivo inmediatamente presente por la representación de pueblo, es decir, la representación de su unidad política. Carl Schmitt señala que la representación política surgida por lo que a partir del siglo XVIII es denominado pueblo, se basa en la construcción racional que sustituye a los individuos vivos inmediatamente reunidos –en tanto sujeto capaz de acción política-, por un fundamento que deviene existencia, esto es, el pueblo representado consiste en “(...) hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto descansa en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se hace presente”. *Teoría de la constitución* tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966, 2ª parte, cap. II, parágrafo 2, p. 242, también véase *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid Alianza, 1985, cap. I, parag. 5, p. 52-57.

² Función y funcional lo vamos a interpretar como eficaz. La democracia moderna es operativa, pero ante todo es eficaz en el manejo de representar los conflictos de sociedad civil. Sobre la democracia operativa véase a G. Sartori, *Teoría de la democracia*, tr. Santiago Sánchez González, Madrid, Alianza, 2001, t. 1. 1ª parte, cap. I, págs. 21-40.

pueblo, tanto en el sujeto de poder como en el pueblo en tanto entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación.

Primera parte: El resultado del proceso histórico-filosófico de la idea de sujeto pueblo.

El pueblo³ es un concepto polisémico⁴, sin embargo, para las teorías del Derecho constitucional que ven al pueblo como *sujeto de poder*⁵, en su uso, lo designan para la fundación del Estado en tanto unidad⁶ política. La unidad política es decir, la Constitución⁷ y manera de ser del Estado es resultante de cualquier unidad política existente como puede ser un monarca, una aristocracia o el pueblo. El pueblo, como sujeto de poder, da como resultante la manera de ser del Estado, pero según las teorías del Derecho constitucional -en especial la de Schmitt y de Kelsen- existen dos principios que designan la unidad de ser del Estado moderno a partir de la idea de pueblo como sujeto del poder: 1. *La homogeneidad e identidad inmediata del pueblo* consigo mismo presente, como magnitud real, es decir, como unidad política del pueblo, capaz de actuación política en su realidad inmediata y 2. *La representación del pueblo*, en tanto principio contrapuesto que parte

³ En la distinción entre connotación y denotación, el pueblo no connota el modo mediante el cual un nombre concreto general sirve para designar los atributos implícitos en su significado, más bien la palabra pueblo es de uso denotativo en tanto que no expresa el objeto limitado al que se refiere su significado. (sobre este uso, cf. James Mill, *Lógica*, lib. I, cap. 2, par. 5).

⁴ Sobre su polisemia véase Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, t.1, primera parte cap. II, páginas 41-60.

⁵ La teoría constitucional de Carl Schmitt restringe al sujeto del poder específicamente en la conformación del Estado. Para él el Estado es un determinado *status* de un pueblo y por tanto, el *status* de una unidad política. “Forma política es la manera especial de conformación de esa unidad. Sujeto de toda determinación conceptual del Estado es el pueblo.” *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966. 1ª parte, parágrafo 2, p. 13. Esta determinación conceptual permite establecer la diferencia de los usos del concepto pueblo con los que opera su teoría del Derecho: 1. Pueblo como magnitud (masa) no formada, no regulada por ley constitucional; 2. Pueblo como sujeto del poder constituyente; 3. Pueblo como portador de la opinión pública y sujeto de aclamaciones; 4. Pueblo como entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación; 5. Pueblo=población; 6. Pueblo en tanto todos los súbditos del Estado; 7. Pueblo como aquellos que no gobiernan o no son autoridades y 8. Pueblo=Nación=Estado. De esta distinción, emplearemos 2 y 4.

⁶ A partir del siglo XX se pueden apreciar dos concepciones diferentes acerca de la unidad política, la primera la sostiene Carl Schmitt la cual parte de la concepción tradicional de unidad del Estado como producto de una rígida homogeneidad lingüística-territorial en donde “(...) la unidad del Estado se entiende como un todo formado en sí mismo”. Nicolás Patrici, “Notas breves sobre las *antinomias del federalismo* en la teoría del Estado de Carl Schmitt o el federalismo sin bases federales”, en *Cuadernos para el análisis*, no 22, Barcelona, Horsori, 2007, p. 216. Esta concepción de unidad política o unidad del pueblo es concebida también como el pueblo Uno. Mientras que la segunda concepción la encontramos en Sartori, para él, el “(...) *people* indica más bien una pluralidad.” *Teoría de la democracia*, t.1, primera parte cap. II, páginas 42. Estas dos concepciones se enfrentan para designar la composición del pueblo, por un lado la concepción del pueblo Uno formado en un todo y por el otro lado, la pluralidad formada por las partes al todo. Este enfrentamiento entre las dos concepciones de unidad del pueblo forma parte de la polémica en torno a la democracia de los últimos 60 años.

⁷ Recogiendo la distinción que hace Schmitt entre Constitución absoluta y constitución relativa, la primera – que es la que retomamos- se refiere a la concreta situación de conjunto de la unidad política y ordenación social, es decir, la manera de ser del Estado. “El Estado no tiene una Constitución según la que se forma y funciona la voluntad estatal, sino que el Estado es Constitución, es decir, una situación presente de ser, un *status* de unidad. (...), mientras que la segunda se refiere a un sistema cerrado de normas, ley constitucional en particular. *Teoría de la constitución*, I, par.1.

de la idea de que la unidad política del pueblo nunca puede hallarse presente en identidad real, y por ello tiene que estar representada por hombres⁸.

La idea de pueblo como sujeto de poder en la Constitución del Estado que nos presenta la teoría constitucional del Derecho –sobre todo la de Schmitt-, hace notar que estos dos principios formales se contraponen entre sí, sin ser decisivo el uno del otro, sin embargo, en los Estado modernos y en las macrodemocracias⁹ se aprecia el triunfo del segundo principio sobre el primero, de modo que si se trata de designar la forma actual predominante del sujeto pueblo en la Constitución del Estado, como lo hace Schmitt, la representación del pueblo aparece consolidada tras un fenómeno al que podemos llamar “la evolución del pueblo”¹⁰, en el que el principio de homogeneidad e identidad inmediata del pueblo presente consigo mismo, se sustituyó por el representado dándole la forma a este último como la expresión más fiel del sujeto de poder en tanto portador del poder constituyente¹¹.

No obstante, este fenómeno de la evolución del pueblo como sujeto de poder que nos presentan las teorías del Derecho constitucional moderno no se conocía como tal en la historia de las ideas políticas, sino que es una idea que surge a partir de la Revolución Francesa¹², y desde ese tiempo, se ha dudado muy poco en

⁸ En Schmitt *Teoría de la constitución* cap. II y Kelsen *Teoría general del derecho y del Estado*, tr. Eduardo garcía Maynes, México, UNAM, 1955, 1ª Parte.

⁹ G. Sartori, *Teoría de la... t.1, 1ª parte, cap. I, págs. 21-40.*

¹⁰ Evolución en el sentido del movimiento de la sustitución (*sostituire*) que de acuerdo con R. Calaos, no es la facultad de dar nombres y sustituirlos por las cosas “(...) sino en aquella, irreductible y englobadora de formar imágenes mentales; entidades invisibles, ocasionales, no permanentes, estados de conciencia que se superponen a lo que se percibe, o también lo sustituye, borrándolo (...) es entonces cualquier acto llevado a la conciencia de dicho proceso.” *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989, p. 144. Siguiendo esta idea, podemos decir que la “evolución del pueblo” ha sido –en Occidente- el elemento sustitutor por el que se han ventilado las relaciones de sujeción y validez de los estados de conciencia de una comunidad, que han borrado a otros estados de conciencia de sujeción y validez dando como resultado un movimiento de sustitución subjetiva de estados de conciencia que aceptan los hombres olvidando la sujeción que tuvo en otro tiempo el anterior estadio de validez.

¹¹ Sobre el poder constituyente, oponemos la visión jurídica que nos da Schmitt a partir del *Contrato social* que se encuentra en su *Dictadura*, y la visión ontológica de Antonio Negri en su obra *Poder Constituyente*, dándole mayor peso a la idea Negri sobre el carácter constituye del poder político independiente de un pre-sujeto como lo sería la representación del pueblo en una Asamblea constituyente. La idea de esta oposición consiste en que en el carácter constituyente del poder político se debate el momento decisivo entre pueblo representado y multitud. A. Negri, *El poder constituyente*, tr. Clara de Marco, Madrid, Prodhufi, 1994, cap. I, par. 1-3.

¹² El *Contrato social* es sin duda el texto que más relevancia tiene sobre el curso de las acciones de la Revolución Francesa, por ejemplo, se ha asociado a este texto la idea del pueblo como sujeto de poder que refiere a la situación fundante del Estado republicano moderno. Reyes Mate interpreta muy bien este nuevo significado del pueblo en esta situación histórica: “Al afirmar que el pueblo sea sujeto y objeto del poder nos parece ya una obviedad tal que no nos permite reparar en la osadía de tal fórmula, ni de los riesgos que corre. Rousseau trata de unir dos grandes principios medievales como era la existencia del bien común que debía regular por dentro una sociedad y el orden del poder, que venía de Dios. Rousseau quita al bien común sus adherencias teológicas y seculariza la legitimidad del poder. El resultado es bien conocido: el pueblo es el orden legítimo del poder y su <<voluntad general es siempre recta>> porque corresponde al bien de todos. En efecto, si la ida de soberanía popular y el bien común coinciden, entonces resulta que nada hay superior al pueblo y que todo lo que el pueblo decide es justo. *Memoria de Auschwitz*, Madrid, Trotta, 2003, p. 87.

cuestionar el contenido absoluto de la forma constituyente del pueblo que aparece en esta forma, en la forma política de la representación del pueblo¹³.

Una manera de cuestionar el contenido absoluto de la forma constituyente del pueblo –desde el Derecho constitucional schmittiano–, consistiría en la disociación de la relación entre sujeto pueblo y Constitución del Estado, pero entonces, en el contexto político dominado por los regímenes democráticos, la pregunta sería: ¿puede haber otra forma constituyente que no sea el pueblo? Sin duda la respuesta sería que no. Pero ¿por qué no?, ¿qué razones históricas nos impiden disociar sujeto pueblo de Constitución del Estado?

Una respuesta, desde la historia de las ideas políticas, nos diría que esta disociación no se puede llevar a cabo, porque la *anacyclosis*¹⁴ ya no opera en la vida de las repúblicas modernas. La concepción antigua y renacentista de la historia de las cosas civiles dejó de operar porque la forma del *pactum societatis*¹⁵, del republicanismo moderno, se genera sólo en el pueblo, y porque históricamente sería absurdo que revivieran las antiguas formas de detentación del poder que presentaba la *anacyclosis* en el curso de la corrupción de las cosas civiles. Entonces, si la *anacyclosis* ya fue superada porque el sujeto del poder puede renovarse en sí mismo, en un momento de crisis interna por el que atraviesa un Estado, ¿cuál sería el curso de la democrática moderna, si es que pensamos en una concepción de la historia de esta forma política dominante en la actualidad? La respuesta que comúnmente se ha aceptado, nos dice que se transcurre hacia la perfección del ideal democrático¹⁶. Sin embargo, esta respuesta puede no conformarnos y por el contrario, llevarnos al escepticismo –desde un punto de vista crítico claro está–, de modo que prescindiendo de la *anacyclosis* y manteniendo un espíritu crítico, proponemos un esquema¹⁷ narrativo que nos permita

¹³ Esta última forma no es responsabilidad de Rousseau, ya que él no instituye al sujeto pueblo a partir del principio de la representación, sino en la identidad inmediata del pueblo consigo mismo. *Contrato social* lib. III, cap. XIII. Más bien es Siyès el autor del acoplamiento del sujeto pueblo en el principio de representación. I. Siyès, *¿Qué es el tercer Estado?*, tr. José Rico Godoy, México, UNAM, 1973, cap. V, p. 109.

¹⁴ La *anacyclosis* se encuentra en el libro VI de las *Historias* de Polibio, pero se puede rastrear hasta el *Contrato social* lib. III, c. III-VI. de Rousseau, por lo menos las tres formas positivas: monarquía, aristocracia y democracia. Sin embargo, nuestra intención consiste en señalar la superación de esta concepción de la historia de las cosas civiles a partir de Maquiavelo. “La *anacyclosis* empezó a romperse desde que Maquiavelo introduce los conceptos de “normalidad” y “excepcionalidad” en la que ahora en un Estado corrompido por sus leyes y sus ciudadanos tiene la capacidad de refundarse nuevamente, rompiendo el ciclo de la corrupción de las repúblicas”. Ver J. M Bermudo en su *Maquiavelo, Consejero de Príncipes*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1994, c III, p. 97-109 y el apéndice, p. 247-302. También Negri en el mismo tono nos dice que “(...) *El Príncipe* de Maquiavelo constituye la ruptura del tiempo que cerraba el círculo de la *anacyclosis*.” *El poder...* Cap. II, p. 96.

¹⁵ El pacto social aparece desde luego en el *Contrato social* (I, VI) de Rousseau, se trata de una forma racional en la que el individuo se obliga a sí mismo a obedecer el cuerpo político que él mismo está instaurando y al mismo tiempo le ponga límites a los conflictos mediante un pacto que haga perdurable y renovable la cosa pública cuando la necesidad lo exija. La propia teoría operativa de la democracia acepta que este principio hace posible a la democracia moderna. G. Sartori, *Teoría de la...* t.2. cap. X, p. 335.

¹⁶ G. Sartori, *Teoría de la...*, t.2, 2ª parte, cap. XVI, p. 601-604.

¹⁷ La caracterización que hace Ambrosio Velasco entre ciencia política y teoría política nos permite zanjar la diferencia metodológica entre la ciencia empírica que se propone explicar y predecir los fenómenos políticos con exclusión de todo juicio valorativo, respecto de la teoría política que se ha desarrollado como filosofía política y que ha tenido un carácter eminentemente normativo, sin embargo, esta diferencia no significa que el

comprender: 1. Cómo es que el fenómeno de la evolución del pueblo llegó a consolidarse como la forma constituyente en la que descansa nuestra democracia moderna y 2. Ver que en su “conformación misma de pueblo”¹⁸, en los tiempos en los que se ha usado este concepto, se ha prescindido de una situación que no puede constituirse, pero que en el curso de su desarrollo de la evolución del pueblo como sujeto de poder, se opone al pueblo en cualquiera de los dos principios formales de unidad a los que hemos aludido, esto es, la multitud¹⁹. La oposición, para decirlo de una manera metodológica, entre una situación constituida como lo es el pueblo y una situación imposible de constituir como lo es la multitud, nos permitiría trazar el esquema entorno la crítica de la forma del sujeto pueblo y el contenido absoluto de su carácter constituyente e iniciar con ello el camino de la disociación entre sujeto de poder y Constitución del Estado.

Este esquema lo presentamos en la primera parte de este trabajo, en el que recogemos un elenco de pensadores clásicos²⁰ que consideramos más oportunos para ofrecer el resultado histórico de una visión de lugar y jerarquía del sujeto pueblo en la Constitución del Estado moderno. Sin embargo, no tenemos la intención de reflejar una historia de las ideas políticas²¹, en especial la del sujeto pueblo como concepto

discurso de la ciencia política –de carácter conductista- se halla emancipado del todo como teoría política autónoma y legítima, sino que la filosofía política puede partir incluso de “(...) las categorías políticas básicas [que] constituyen esquemas o modelos que anteceden a la investigación empírica y la fundamentan”, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, México, UNAM, 1999, p. 10. Si la filosofía política constituye esquemas que anticipan a la investigación empírica, no vemos porque no podamos utilizar este recurso, toda vez que nuestro enfoque es de carácter abstracto por lo cual nuestro procedimiento deductivo tiene la finalidad de articular un modelo argumentativo que sirva de base a la explicación crítica de nuestra tesis.

¹⁸ Esta expresión la vamos a utilizar para referirnos a la integración del pueblo. Esto es, así como no es lo mismo la integración del demos griego compuesta de varones propietarios de esclavos, así tampoco lo es la integración del pueblo de Locke que está compuesta por propietarios y comerciantes que se oponían a la aristocracia de su tiempo.

¹⁹ La oposición entre pueblo y multitud no aparece como tal en la historia de las ideas políticas, a excepción de Spinoza, en donde la multitud tendrá el carácter constituyente en su democracia absoluta (*Tratado Político* cap. II, parágrafo. 16-17), en cambio, para el resto de las teorías políticas, la multitud hace su aparición como animal policromo, muchedumbre o masa desorganizada imposible de constituir el régimen de sociedad, de modo que para comprender dicha oposición debemos de aceptar la idea de “tradición” en el que los textos de teoría política ubican al pueblo únicamente como elemento imprescindible del conjunto de sus creencias acerca del carácter constituyente del régimen de sociedad, mientras que la multitud se ubica fuera de esa tradición. Al respecto véase la interpretación que hace Ambrosio Velasco de “tradición” a partir de la idea de “paradigma” kuhniano, *Resurgimiento de la teoría política...* págs. 31-42.

²⁰ Este primer elenco de autores van de Homero a nuestro autor central –más no capital- que es Rousseau. La intención consiste en que en este recorrido, estos autores sean nuestras guías a través del recorrido del pensamiento político que ha existido en Occidente. Proponemos que en vez de sus intérpretes, sean ellos nuestros *derroteros* que nos estén indicando los cambios del pensamiento político que ha existido tras drásticos movimientos políticos y sociales que ellos enfrentaron hasta encontrar –en el pensamiento político mismo- la fórmula del republicanismo moderno en donde el sujeto pueblo es la forma más eficaz de hacer perdurable la cosa pública.

²¹ Q. Skinner, J.G. Pocock y John Dunn ya han advertido del riesgo sobre la creencia filosófica de la existencia de problemas fundamentales a través de la historia de la teoría política. Al respecto véase la interpretación que hace Ambrosio Velasco en su *Teoría política: filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, UNAM, 1995, cap. II, p. 70.

clave, como dijimos, esta idea es reciente, sino que accederemos a él mediante una *navegación*²² –en los texto que presentamos- con los requisitos de abordaje planteados en estas interrogantes: ¿cómo es que se puede percibir en los textos clásicos la “unidad política”(de los dos principios formales) producto de la idea de “constitución de pueblo”²³?; ¿frente a otras unidades de poder –como Dios, el papado, el monarca y la aristocracia- cómo es que llegó la unidad política del pueblo y su poder, a desplazar²⁴ en definitiva a estas unidades que en su momento constituían ordenes políticamente establecidos? y por último, ¿qué actitudes políticas²⁵ tomaron los autores clásico de frente a la idea de constitución de unidad del pueblo?

Esta *navegación* por el pensamiento político clásico nos llevará a la idea central del esquema, según la cual, lo que se ha constituido a través del fenómeno de la evolución del pueblo, en los dos principios que nos presenta la teoría del Derecho constitucional –en especial la de Schmitt- es la unidad política efectivamente, pero esta misma unidad política produce –aparte de leyes o un sistema jurídico- un poder inmanente que llegó a ocupar la posición jerárquica de la ordenación del poder de Dios²⁶. En otras palabras, la constitución de unidad política del pueblo produce un poder en el que no puede pensarse ninguna ordenación política que

²² Ambrosio Velasco influenciado por Oakeshott recoge la idea de navegación en los textos de teoría política clásica en el que el conocimiento político es siempre el conocimiento de una tradición de comportamientos, discursos, pensamientos y acuerdos políticos, de modo que “para navegar en nuestra vida social y política (...) una visión histórica del pensamiento y acción de los hombres en el desarrollo de nuestra tradición (...) nos permite reconstruir narrativamente la identidad de la tradición propia; una visión filosófica que analiza críticamente las ideas y principios involucrados en nuestra tradición y constituye a una mejor comprensión y argumentación en nuestras interrelaciones sociales (...)” *Resurgimiento de la teoría política...* p. 33. Es en este sentido, y únicamente en él, en donde se entiende la idea de *navegación* a través de los textos de teoría política clásica que hemos preparado para la interpretación de nuestra tesis. Con la idea de *navegación* no sólo nuestros derroteros –que son los pensadores clásicos- nos irán guiando por la historia del pensamiento político, sino que también apreciaremos la contraposición de tradiciones en torno al esquema del fenómeno del pueblo que llegó a establecerse en nuestra concepción del pueblo que domina en la democracia moderna.

²³ Como se podrá observar en el -cuerpo del argumento- no hay una manera de reducir esta idea de “constitución de pueblo” al mero plano formal del Derecho constitucional (sobre todo el de Schmitt), sino que de acuerdo a los textos que presentamos, esta idea se le puede condicionar a partir de una interpretación de cambios sociales y a veces de crisis internas extremas en los Estados. Esta interpretación puede rastrearse desde la antigua polis hasta los modernos Estados, así que seguiremos de cerca la disolución de un Estado en crisis mediante la renovación de un nuevo Estado en donde se puede apreciar mejor esta idea.

²⁴ La idea de desplazamiento la recogemos de Claude Lefort en su *Ensayos sobre lo político* tr., Emmanuel Carballo V. Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991, primera parte, en donde hace una lectura de los signos que caracterizan el desplazamiento de poder monárquico a la democracia moderna, es decir, de la corporalidad del poder en la persona del monarca hacia el lugar del poder inocupable de la democracia moderna.

²⁵ La actitud política la desprendemos de las nociones que los autores de las teorías políticas clásicas entienden de la relación del ciudadano con la unidad política, esta relación va del *arete* pasando por la *virù* maquiavelina hasta la autodeterminación u obligatoriedad del ciudadano moderno con el cuerpo político instituido por él mismo. Sobre esta diferenciación metodológica sobre un concepto clave véase Ambrosio Velasco, *Teoría política: filosofía e historia*, págs. 100-114.

²⁶ En nuestro esquema, seguiremos el curso de la *emanatio* de Plotino (*Enéada*, V, 1, 6) que pasa por el dogma cristiano según el cual, “todo poder deriva de Dios puesto que no hay nada fuera de Él (San Agustín, *De lib. arb.* L.I, C 2) hasta llegar al giro inmanente que le da Siyès a la concepción que ahora tendrá el poder del pueblo portador del poder constituyente en el que no puede pensarse ningún orden mayor a su poder ya que todo orden político es emanación de él. *¿Qué es el tercer Estado?*, cap. V.

supere su jerarquía de ser²⁷, a menos de que miremos lo que hay antes de este orden lógico, es decir, antes de la constitución de la unidad del pueblo, entonces podemos ver que hay multitud. La multitud irrumpe este esquema de la constitución de la unidad del pueblo y su jerarquía, abriendo la crítica de la forma absoluta del sujeto de poder portado del poder constituyente. En esto consiste el desarrollo de la primera parte que hemos denominado “el resultado del proceso histórico-filosófico de la idea del sujeto pueblo.”

Segunda parte: La aparición eficaz de la representación del pueblo tanto en el sujeto de poder como en el pueblo en tanto entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación.

En la segunda parte reanudamos nuestra *navegación*²⁸ para corroborar la narrativa de nuestro esquema: señalamos la época en que hace su aparición como tal el sujeto de poder portador del poder constituyente; su orden jerárquico que habíamos anticipado y el triunfo del principio de representación sobre el de identidad inmediata en la Constitución del Estado. Sin embargo, señalamos que no todo el curso de su desarrollo del fenómeno de la evolución del sujeto pueblo es lineal, pues hay autores que se oponen a este fenómeno, desde el propio Spinoza, Hegel a su manera y Marx²⁹, que no acepta ninguno de los dos principios de

²⁷ Si su jerarquía consiste en que no puede pensarse un poder mayor que él, ni nada fuera de él, puesto que el orden que se establece es emanación suya, ordenación hacia abajo, a instancias constituidas por él, entonces, se puede decir que su orden de ser es degradado. Este orden degradante de ser es el que se impone en la concepción de Constitución del Estado y el que le quita la fuerza organizativa a la multitud. (Al respecto véase A. Negri, *La anomalía salvaje*, tr. Gerardo de Pablo, Barcelona Antrhopos, 1993, p. 223.) La fuerza organizativa del conflicto es lo que se le arranca a la multitud y en vez de esta potencia, se sustituye por la abstracción de un principio ordenado que abstrae lo que es la multitud: el conflicto político, la lucha de clases, la diferencia de razas o de otro tipo.

²⁸ Ahora va de Siyès a Weber con la intención de observar las correspondencias y contraposiciones que hay en las teorías políticas de estos autores, en torno a la solución que da el sujeto de poder en la Constitución del Estado en el inicio de la democracia moderna.

²⁹ Si seguimos a tono con la idea de “tradición”, aceptemos que estos autores se oponen por los menos a la forma constituyente que tiene el pueblo dentro de la tradición que se ha denominado liberal, pero esto no significa que nosotros asociemos a estos autores en una misma línea ideológica enfrentada al liberalismo. Spinoza por ejemplo está completamente fuera de esta discusión, por una razón, su pensamiento queda a fuera de toda apología que se quiera hacer para defender al liberalismo, mientras que Hegel es un declarado monárquico constitucional, pues la forma constituyente de su Estado constitucional (o sea, el sujeto de poder) es el monarca y no el pueblo. En Marx no sucede lo mismo, no sólo sospecha a nivel conceptual de la forma constituyente del pueblo, sino que además, el comunismo prescinde del sujeto pueblo ya que representa la abstracción de la comunidad real, es decir, de las relaciones de producción independientes de la voluntad del individuo. Marcada esta distinción, podemos decir que es Marx el que más decididamente ha influenciado en los últimos tiempos la crítica al sujeto de poder (desde la superación del Estado democrático) pero completamente en otro sentido del de Hegel, pues debido al paradigma maestro que opera en él, la mayoría de autores críticos del liberalismo -entre ellos a Negri y nuestro propio trabajo- lo han retomado. Véase a Sheldon Wolin acerca de las “grandes teorías políticas revolucionarias”, en donde dice: “se puede considerar –nos dice- a Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke y Marx como la contra parte de las teorías políticas de Galileo, Harvey, Newton, Laplace, Faraday y Einstein. Cada uno de los escritores del primer grupo inspiraron un nuevo modelo de ver al mundo (...) propusieron nuevas definiciones (...) establecieron métodos distintivos de investigación (...) Estas grandes teorías han servido como paradigmas maestros a escritores posteriores y de

Constitución del Estado. Sin embargo, nuestro interés no consiste –para esta segunda parte- en quedarnos en una simple oposición de autores o de tradiciones, sino ubicar en definitiva, el orden jerárquico del sujeto del poder en la Constitución del Estado que habíamos expuesto en la primera parte, respecto de la representación del pueblo en tanto entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación con el que opera la democracia moderna³⁰.

De este modo, nuestro argumento queda así: el pueblo como sujeto de poder en el que domina el principio de representación en la Constitución del Estado es el principal pilar de la democracia moderna, sin el cual, una vez constituido el Estado, el pueblo como entidad organizada por ley constitucional no podría operar en la competencia por la renovación de la autoridad.

Así que, si hablamos de estructura del diseño histórico de la democracia moderna, entonces tenemos que referirnos a la jerarquía del sujeto pueblo -portador del poder constituyente en la Constitución del Estado- que en su abstracción, es decir, en su constitución de unidad política, dejará a los conflictos y tensiones político-sociales en un lugar en donde el pueblo en tanto entidad organizada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación, los institucionalice. Por tanto, podríamos decir que la representación del pueblo en la democracia moderna es un magnífico diseño histórico que institucionaliza a los conflictos que se hallan antes del sujeto pueblo y después de la Constitución del Estado, pero no les pone fin, sino que institucionaliza a los conflictos y tensiones sociales en una lucha permanente por la autoridad estatal, por la

menor estatura que han explotado estas grandes teorías (...)" *Paradigms and Political Theory*, Preston King, 1968, pp. 140-41 citado por Ambrosio Velasco, *Resurgimiento de la teoría política...* cita 18, p. 19.

³⁰ Con la desaparición de la monarquía (a finales del siglo XVIII y hasta concluido el XIX) hace su aparición una nueva era democrática como forma de organización política predominante. En esta nueva era, no sólo no había duda de quien era el sujeto del poder en la Constitución del Estado, sino que además, se admitía que había una homogeneidad cultural y religiosa y a veces lingüística en la unidad política del nuevo Estado, sin embargo, con la aparición abierta de las luchas de clases (en 1848 en el resto de Europa) al interior de los nacientes Estados-Nación, el "parlamentarismo" que venía desarrollándose tiempo atrás, cuestionaba esa supuesta homogeneidad y proponía un equilibrio político interno mediante una pluralidad en la representación de intereses de las diversas clases sociales, es entonces, cuando aparece el texto de Stuart Mill *Del gobierno representativo* que responde a este espíritu plural de las partes al todo y no del todo en su conjunto, así que el pueblo como entidad organizada por ley constitucional responde a esta exigencia histórica. Sin embargo, existía una fuerte tendencia de asociar la solución del parlamentarismo a la democracia, es decir, se asociaba esta forma de unidad del parlamentarismo a la democracia, modificando desde luego, la concepción clásica de democracia y llevándola a debate como lo hizo Weber (*Economía...* 2ª parte, cap. IX, par. 5-6, págs. 1095-118) y Schmitt, este último nos dice al respecto: "El parlamentarismo ha sido la forma política que ha producido la Reforma. La aparición del pluralismo religioso se va secularizando y se va convirtiendo en pluralismo político (de partidos) impregnado por la lógica de la competencia. Sin embargo, durante todo el proceso reformador hasta el siglo XIX, ha existido un Magma que avanza de manera infrenable: la masa informe que no encuentra representación en los "intereses representados" por el parlamento". C. Schmitt, *Teología política*, tr. H. Orosio, Madrid, Aguilar, 1985, p. 87. Así pues, era cuestión de tiempo para que triunfara la nueva concepción de la democracia moderna en la que la representación del pueblo tuviera esta doble función eficaz: por un lado, le pone solución a la Constitución del Estado con la idea de unidad política y por la otra, conforma la idea de unidad política de las partes al todo, es decir, por medio de la representación de intereses contrapuestos.

dirección del Estado más no por el poder, pues éste se encuentra en un lugar inalcanzable y por tanto inocupable³¹.

Con la abstracción de la representación del pueblo en la democracia moderna, el poder no se puede asir, pero no por ello desaparece la multitud, ésta le recuerda al sujeto pueblo en la Constitución del Estado, el peso de una historia incomoda y fastidiosa porque abre la posibilidad de fundamentar un nuevo régimen de sociedad, en donde el conflicto de la multitud puede plantear un movimiento de lo real, y no de su abstracción.

En conclusión, si queremos hablar de una filosofía de la historia, a partir de la democracia moderna, tenemos que decir que no hay *anacyclosis* en su historia, es decir, un ciclo de repúblicas que sucedan a la misma democracia moderna, sino que ésta, se ha consolidado en la vida de las repúblicas modernas como la forma política en donde la lucha por el poder está institucionalizada, pero eso no significa que no haya una superación, pues la parte fundacional del sujeto pueblo, es decir, los conflictos y tensiones sociales son previos a la constitución de pueblo, así que el conflicto mismo, el carácter mismo del poder constituyente es precisamente lo que abre la posibilidad de su superación. Por tal motivo, el pueblo y su representación en la democracia moderna lleva consigo una historia que a ella misma le incomoda, esto es, la fundamentación de un poder constituyente independiente de la abstracción del sujeto pueblo.

³¹ Estas consecuencias a las que llegamos son deducidas a partir del trabajo de Lefort, *Ensayo sobre lo político*, sin embargo, hemos intentado enriquecerla desde la crítica a los principios del Derecho constitucional schmittiano y la visión de los filósofos del siglo XVIII y XIX.

Primera parte: El resultado del proceso histórico-filosófico de la idea del sujeto pueblo.

En la concepción formal del Derecho constitucional moderno existen dos principios para designa la unidad del pueblo, uno es aquel en el que la “unidad se halla en identidad real del pueblo consigo mismo”, es decir, homogéneo y el otro consiste en que la “unidad del pueblo como tal nunca puede hallarse presente en identidad real, sino que está representado”. Cada uno de estos principios determina la manera de ser del Estado, es decir, su Constitución, su estatus de ser, lo que significa que cada uno de estos principios es considerado como sujeto de poder en la manera de ser del Estado, es decir, en su Constitución. Sin embargo, si desentrañamos la formalidad de estos dos principios, la pregunta sería, ¿cómo es que se puede percibir en los textos de teoría política clásica la formación histórico-filosófica de cada uno de estos principios?; ¿cuál sería la génesis de cada uno de los principios en la idea moderna del sujeto pueblo? Démosle repuesta a estas interrogantes navegando a través de la teoría política clásica para comprender la idea del sujeto de poder en la Constitución del Estado moderno.

I. Identidad inmediata del pueblo.

1. Polis y demos.

Para hacer la diferencia entre *polis* y *demos*, debemos de encontrar los elementos constitutivos de ambos, para así diferenciarlos respecto a la unidad política que se conformaba en la democracia antigua, es decir, genealógicamente a partir de qué elementos constitutivos se ciñe el *demos* y su correspondiente unidad política que es la base para establecer *legislación* y *gobierno*. Así pues, en este capítulo veremos estas distinciones constitutivas en la génesis del pueblo y su determinación política, lograda a partir del pueblo presente consigo mismo.

Desde el siglo X a. C. la guerra* y la tierra eran los factores aglutinantes de la región de la Ática. Los grupos privilegiados, a los que podemos llamar aristocráticos, habían hecho de la guerra uno de los instrumentos para reforzar su prestigio individual y colectivo. “La guerra parece haber sido monopolio sólo de una porción selecta de la comunidad, que mediante la exhibición de la fuerza física y la destreza, unida a la posibilidad de dedicar parte de sus bienes a la adquisición de armas costosas se arrogaban el papel de defensores y protectores de grupo. Estos individuos, estos aristócratas, que habían ido estableciendo desde

* La democracia griega se puede interpretar de diferentes maneras, por ejemplo, se puede interpretar a partir del pensamiento mítico que nutre todo los conceptos de unidad del *demos* como es el caso de la idea de “soberano” que proviene de una visión religiosa y que sufre una sustitución al paso de los lustros, otra interpretación puede ser mediante un esquema muy práctico que nos refiera el mecanismo o funcionamiento de la democracia griega, por el contrario, nosotros hemos elaborado una interpretación a partir de la actividad en la guerra en la que veremos su contribución en la formación de la democracia griega y su respectiva unidad política.

hacia generaciones, vínculos con sus iguales, en los que el intercambio de bienes de prestigio y de servicios constituía la prueba de esas relaciones, optan por unir sus esfuerzos en beneficio de sus intereses comunes y sus aspiraciones sobre un territorio determinado. Cuando esto se produce, podemos decir que ha surgido la *polis*.”¹

En la *Iliada* (I, 5) la <cólera>, primera palabra del poema, cumple la misma función que el título de los libros modernos, pero ante todo, esta palabra revela, en la figura de Aquiles, la exhibición de la fuerza física ya que dos terceras partes de los 15.693 versos que contiene esta obra, nos enaltece la *arete* o destreza militar.

Las obras de Homero nos sirven como marco de referencia en el que los griegos de los Siglos Oscuros y el primer arcaísmo, ubican los recuerdos gloriosos de un pasado en el que los dioses y el hombre se hallaban en una relación muy privilegiada. Esta semejanza no sólo posibilita la forma antropomórfica de los dioses griegos inconfundibles respecto a los demás pueblos arcaicos, sino también refleja el primer signo de poder: dioses y hombres comparten la misma cólera y el mismo arte de la guerra.

La relación entre los dioses como el de los hombres era de honor, y su establecimiento dependía de la autodefensa de la comunidad. El honor era el vinculante de la relación entre los hombres, en la medida en que la autodefensa de la comunidad era la misma para todos los guerreros, de tal modo que el honor reunía los esfuerzos, de cada individuo, en beneficio común sin posibilidad de un derroche inútil. Sólo podía haber beneficios mutuos, de tal modo que se reconocía una igualdad de esfuerzos con las mismas posibilidades de beneficios, este reconocimiento de igualdad, aseguraba la cohesión de una unidad colectiva que se demostraba en el campo de batalla, ya que se organizaban en formaciones cerradas o falanges en las que se evitaba protagonismo personal y sólo se aceptaba el beneficio del conjunto.

Estas formaciones eran la clave del éxito para la batalla, pero este ejercicio regular de fuerza y destreza no sólo era clave para la defensa de sus intereses, sino sobre todo, aseguraba un nuevo tipo de poder público (una vez repartido el botín por partes iguales), esto es, la consistencia de mantener unificados a sus dioses con el resultado de sus esfuerzos comunes, este símbolo de poder es la *polis* como espacio de integración pero también de exclusión hacía fuera.

Así pues, la determinación en la acción de esta magnitud regular de fuerza de la *polis* arcaica era territorial: tanto para la autodefensa al exterior, como al interior en la integración de su situación de conjunto, esto es, como las manifestaciones de las acciones belicosas estaban íntimamente unidas en la *polis*, dependía del desplazamiento de la magnitud de fuerza que era efectiva al exterior, mientras que en el *interior*, la aniquilación del enemigo se suplantaba por la postergación de la muerte del amigo, y en el mejor de los casos se evitaba con el exilio exclusivo (ostracismo) dando como resultado una integración política interna.

¹ Joaquín Gómez Pantoja, *Historia antigua* (Grecia y Roma), Barcelona, Ariel, 2003, cap. 3 (4.2), p. 90.

El desplazamiento de fuerza al exterior de la comunidad lo podemos ver ya desde los inicios de las civilizaciones, pero la suplantación de esta magnitud de fuerza –en el interior- por la postergación de la muerte, mediante el reconocimiento de una igualdad de magnitudes recíprocas, es un caso único en toda la historia de las antiguas civilizaciones que refleja un *proceso de suplantación de una actividad cruenta a una actividad simulada*, constituyendo el ascenso al baluarte de *la política* y la primera definición de ella. Aunque nuestra historia siga siendo cruenta y territorial, no por ello se ha eliminado el movimiento de la suplantación, (de la *sostituire*) que define una actividad de otra y que podemos decir que es originado en la polis arcaica para su organización interna, como a continuación lo describimos.

Los guerreros aristócratas -con los que comenzamos en el siglo X a.C.- suplantaban sus formaciones regulares en un consejo llamado *boule* que es considerado el órgano más antiguo de la polis. La fuerza y la destreza en el *arete* era sustituida por la rigidez de su posición, que ya no era la del combate, sino el asiento que le permitirá dar la pausa ya no para la orden de ataque y los gritos desenfrenados del combate, sino el turno de cada congregado para deliberar oralmente, el frenesí cruento se convertía en un ordenamiento oral pausado, en donde el guerrero también ahora se convierte en *retor* u hombre que habla. El *retor* fue asimilado hasta el siglo V a.C. como sinónimo de hombre político, sin embargo, para esta época la única referencia a la que podemos aludir es a Homero, quien afirma que “(...) se respeta como a un dios al hombre que habla bien.”(Homero, *Odisea*, VIII, 173.) La magnitud de fuerza es suplantada por la fuerza de las palabras que busca persuadir y que nutre la época con numerosos discursos directos, pronunciado ante grandes o pequeñas asambleas, de dioses o de hombres, como cuando Zeus impone su autoridad ante los demás dioses para impedirles que intervengan en la guerra, o cuando Néstor trata de apaciguar los ánimos de Agamenón y Ulises. (*Iliada* VIII, 5-27 y 254-284).

Así pues, la fuerza de las palabras involucra el debate contradictorio, en discusión y argumentación, pero esto se logra hasta la institución de la oratoria en siglo V a.C. como herramienta política por excelencia, ya que es considerada como la llave de toda autoridad y el medio de mando y dominación sobre los demás.

Siguiendo con el *boule*, éste tenía su organización que obedecía a su composición de economía de reparto, es decir, contenía vínculos de reciprocidad amistosos, aunque el repartidor llamado *basileus* o rey heredero por su linaje, no tenía ventaja alguna en cuanto a su destreza, y de ello dependía su incorporación mutua. Este consejo decidía declarar la guerra y acordar la paz, así como también era la autoridad en asuntos religiosos y atribuciones judiciales que recaían en el portavoz *basileus* como la primitiva figura ejecutiva, pero controlada por la misma aristocracia que portaba cetro en mano como símbolo de poder que suplantaba a las picas. Con el tiempo, el cargo vitalicio y hereditario del rey fue suprimido para convertirse en una más de las magistraturas electivas.

En el siglo VII a.C. las magistraturas tenían un mandato limitado en tiempo que con frecuencia era de un año y no devengaba ingreso alguno, la polis podía sufragar parte de los gastos con lo que el magistrado estaba al servicio de la ciudad. El tipo de cargo y el tiempo de la detentación, tenían su cometido en función de la validez de ambos, es decir, la igualdad de fuerza suplantada por igualdad de poder en los asuntos de la ciudad y eliminaba la aspiración plenipotenciaria, así como el disfrute de ese poder que pudiera ser con el tiempo ilimitado, de modo que la elección de los posibles detentantes se contenía como la postergación de la muerte por medio de la mayor magnitud de votos.

Ya no son la mayoría de sobrevivientes los que ganan la guerra e imponen su voluntad a los subyugados, ahora se suplantán los votos por los sobrevivientes y la derrota ya no será cruenta, las fracciones que envían su mejor hombre al sacrificio de una pelea que parece personal, pueden sin recelos estar en las deliberaciones el día de mañana sin arriesgar su vida con temor a perderla. Este juego de suplantación dará consistencia a todas las elecciones en Atenas.

En Atenas los magistrados (que eran 9) llamados *arcontes*, ejercían el poder ejecutivo durante un año, pero que desempeñaban funciones autónomas, sus atribuciones se delimitaban por la distribución de la administración requerida por la ciudad, mientras que el *polemarco* que ejercía el mando del ejército, no se puede asociar con la figura de dictador romano en tiempos de la República. El dictador romano era nombrado por el cónsul a solicitud del senado, y quien tenía el cometido de eliminar la situación peligrosa que había motivado su nombramiento (*dictadura rei merendar* y *seditionis sedandae*) e investido por un corto tiempo con plenos poderes según la situación de las cosas. La competencia de este dictador, estaba delimitada por la defensa de la ciudad y control del motín. Así pues, este contenido de poder, no se aplica a los Siglos Oscuros de Grecia, pues no tenemos ningún registro de una sublevación o guerra intestina. Más bien, esta primitiva figura consiste en ostentar un ordenamiento basado en una especie de Estado Mayor para la guerra externa.

En el caso particular de Atenas, estos nueve *arcontes* eran elegidos dentro de la rigidez de las familias *Eupátridas* que constituían una aristocracia de sangre y de privilegios relacionada con su participación en la tierra, pero que eran controlados por un consejo aristocrático llamado *Aerópago* que era el auténtico símbolo de la polis quien tenía atribuciones políticas y judiciales, en cambio, la *ekklesia* en esta época apenas debió jugar papel alguno en la *poleis* arcaica. Acaso los historiadores nos revelan que hasta el siglo VIII a.C. el florecimiento de una poderosa aristocracia que controla, a través del *Aerópago* y las magistraturas, todos los resortes del poder y, también, de la economía.

Tras un intento fallido de tiranía en el 632 a.C. a cargo de Clíon, hubo la procuración de restringir los abusos hasta el 622 a.C. con la legislación de Dracon, pero no es sino hasta el 594 a.C. cuando Solon accede al arcontado y establece nuevos criterios a la ciudadanía: dividiendo a los ciudadanos según sus bienes no

según el nacimiento, y aunque resolvió las principales magistraturas a los más ricos, cedió ciertas parcelas de poder al resto de la ciudadanía; modificó los criterios de admisión en el *Aerópago*, lo que eliminó el monopolio *Eupátridas* en él mismo; dio un peso a la *ekklesia*, que tenía que ser convocada con periodicidad; creó un nuevo consejo o *boule* de los cuatrocientos para agilizar el funcionamiento de la *ekklesia*; introdujo un tribunal o *eheliaia* para atender la gestión de los magistrados y dotó a la polis de un corpus legislativo que delimitaba derechos y obligaciones.

El segundo reformador es Clístenes, quien mantuvo las viejas magistraturas, aunque modificó otras que con el tiempo iban adquirir un peso mayor, entre ellas los generales o estrategos que elegidos a partir de las tribus que creó, sobre su nueva base territorial, suponían una clara ruptura con el viejo orden eupátrida. Sobre la base de esas mismas diez tribus, creó una nueva *Boule* de los Quinientos que se convertirá en el motor de la *ekklesia*, y que pasó a ser poco a poco el nuevo órgano de decisión, quedando el *Aerópago* relegado a un no demasiado claro papel de supervisor de la nueva Constitución.

Este desplazamiento de los poderes nos muestra que ahora la incorporación recíproca surgida por la economía de reparto, transitaba hacia una economía de apropiación, por lo que el derecho al cargo se vería afectado en su legitimación tal y como primitivamente se constituía en su incorporación territorial, pero como a falta de enemigos internos, se laxó más la incorporación recíproca a mayores magnitudes, es decir, la polis se amplió como base de incorporación gracias a la política de reparto de estos dos reformadores.

Con el incremento de la economía, la agricultura dejó de ser la base fundamental que suministraba a la polis vitalidad. El comercio y diferentes tipos de oficio, sobre todo los destinados a la guerra, fortalecieron a otros sectores de la población, lo que provocó menor rigidez a la aristocracia que ahora tenía que competir con los ciudadanos propietarios que habían sido beneficiados por sus lucrativas empresas.

Esta posición territorial, adquirida gracias a la capacidad económica, obligaba a estos pequeños propietarios a incorporarse en la defensa de sus intereses, formando los llamados *hoplitas* quienes mantenían una igualdad no sólo en su composición, sino en su efectividad en los objetivos concretos y limitados como eran la posesión de determinados territorios y, en su caso, el botín. Con estos compromisos adquiridos se obligaban a la responsabilidad de la defensa de la polis, que ya no radicaba en la aristocracia, sino en el conjunto de sus ciudadanos, los cuales empezarán por primera vez a sentirse solidarios con la misma, algo que tal vez no había ocurrido con anterioridad. Este proceso formativo de solidaridad, da como resultado la efectividad aglutinante que recae en la figura del ciudadano.

Los ciudadanos contenían entre sí una participación recíproca, cualquiera que fuese su grado y extendiéndose ilimitadamente, si es posible, hasta en casos de urgencia civil. Para contener esta competencia, la aristocracia se valió de la figura del tirano que accedía al poder de manera ilegítima y con frecuencia violenta, con la finalidad de transformar de manera ambiciosa la posesión del cargo. Las

tensiones que provocaba este violento desplazamiento eran denominadas por los griegos *stasis*: situación de conflicto civil, larvado o declarado, que provocaba enfrentamientos.

La efectividad de esta imposición se determinaba mediante un golpe tiránico sostenido muchas veces por los comerciantes ricos. La única posibilidad de mantenerse como tirano era mediante la inversión de obra pública, de modo que la detentación era más clara en cuanto que el detentante era aupado al poder por intereses favorables a la apropiación territorial y de cargo. En el gobierno el tirano no suprimía a las magistraturas tradicionales, reservaba para sí supremos poderes que durante casi un siglo privó de libertad de comercio a los ciudadanos con la creación de grupos privilegiados produciendo una oligarquía que sería derribada junto con sus tiranos en las Guerras Médicas como nos lo cuenta Heródoto.

Heródoto en sus *Historias* ingenia una prosa fluyente tomando como recurso comparativo a la *Iliada* cuya forma poética le permitía introducir el símil del ‘rapto’, que en Homero tiene valor de continuidad en el linaje, por eso el ‘rapto’ ha de ser ‘rapto de mujeres’ entre fenicios y cretenses; helenos y espartanos cuyos choques los admiramos en la guerra de Troya que se atestigua como choque mitológico greco-persa. El recurso metafórico del ‘rapto’, que nos introduce Heródoto, nos lleva al origen del conflicto que consistía en el control de una zona vital desde el punto de vista económico, se trataba de raptar, por parte del imperio aqueménida, la ribera del Mediterráneo oriental, la costa del mar Negro o la Tracia europea.

El imperio persa empezó a tener consistencia desde el 550 a.C., su estructura oligárquica le permitió la rápida expansión, sobre todo desde Darío I, para luego controlar a los gobiernos tiranos de Grecia.

Sin embargo, con el acoso persa se abría la posibilidad, para los ciudadanos griegos, de sacudirse a los tiranos sobre todo en Jonia. Ante esta situación, los tiranos preferían aceptar el *statu quo* aqueménida que enfrentar el empuje de una mayoría que incitaba a la autodefensa de la ciudad, desde luego esta posición cobijaba la esperanza de instaurar la incorporación recíproca y de reparto de posiciones. “Ante tales circunstancias, -nos dice Heródoto- los jonios deliberaron. La opinión de Miclíades de Atenas, que era el comandante en jefe de los habitantes del Quersoneso en el Helesponto, era hacer caso a los escitas y liberar la Jonia (...) todos y cada una de las ciudades preferían ser regidas por un gobierno popular en vez de un tirano.” (Heródoto, *Historia*. IV, 137) La oposición en el gobierno, entre la detentación ilimitada del tirano o la incorporación recíproca basada en la acción inmediata de los ciudadanos, la introduce el héroe de Maratón: Miclíades.

La revuelta en Jonia 500-493 a.C. nos revela no sólo la debilidad del origen político y su justificación de los tiranos, sino la aparición de una fuerza que quiere mantenerse como unidad inmediatamente reunida para subvertir a las tiranías mantenidas por los persas e instaurar un nuevo orden político. En el 499 a.C. “Aristágoras quien para contener a Darío, ideo contra él la supresión de la tiranía y proclamó en Mileto la *isonomía* consiguiendo de esta manera el apoyo social a la rebelión” (Heródoto, V, 37) Este núcleo germinal

–la igualdad– eliminaba la restricción en la participación recíproca y alentaba la unidad de fuerza en la acción, pero este desplazamiento de posiciones no desalentaba a los persas en su empresa.

Mardonio quien sustituye a Artafenes en el 492 a. C., como máximo representante del Gran Rey al mando de las tropas terrestres y navales en Asia Menor, depuso a los tiranos jonios y estableció la democracia en las ciudades: “Mardonio llegó a Jonia, en este punto quiero contar algo grande y sorprendente para los griegos, que no llegarán a creerse que Ótanes, ante el Consejo de los Siete, hubiera expresado la opinión de que era recomendado por los persas se democratizaran. Y Mardonio derrocó a todos los tiranos de los jonios e impuso democracias en las ciudades.” (Heródoto, V, 43) Al parecer la medida tomada por los persas se debió a que los tiranos en vez de serles útiles para mantener el control, eran más que un obstáculo, eran una carga. La grandeza de la que nos habla Heródoto en este pasaje, consiste precisamente en que los persas no sabían cuanto les devolvían a los griegos con esta medida, no sólo les reconocían su isonomía, sino que con ella, mantenían la unidad regular de sus fuerzas y esto significaba que los persas firmaban, por decirlo así, su certificado de defunción. El choque que mantuvieron griegos y persas en Maratón fue la primera advertencia de esta sentencia.

El reconocimiento de la igualdad ante la ley, recaía en el ciudadano hoplita que reforzaba sus vínculos en la acción para la autodefensa, creando con ello un régimen de reparto recíproco de funciones que habían heredado de los anteriores ordenes, dando vida a algo totalmente innovador: una unidad política lograda a partir de una igualdad real, pero que ya estaba presupuesto desde hacía cinco siglos antes y que ahora sólo podía surgir en inigualable escenario: la guerra.

Así como los Siglos Oscuros tuvieron sus héroes en las guerras mitológicas, estas guerras también lo tuvieron, Micélicas de Atenas fue el primero de ellos, él envistió la figura ideológica del ciudadano hoplita, su reputación incomparable alentaba a la aspiración de igualdad de rango entre sus conciudadanos.

La segunda Guerra Médica librada en Salamina en el 480 a.C. y Platea en el 479 a. C. nos muestran la efectividad de la regularidad de fuerza griega producto de la consistencia interna generada en la polis. En esta guerra la polis se vio afectada por la magnitud de fuerza que la componía, su acción para la autodefensa, no sólo era ilimitada respecto al régimen del tirano, sino que en su composición, tras el reparto de funciones, aseguraba el éxito en sus maniobras, generando con ello un claro sentimiento de defensa de la libertad *éleuthéria* griega (cf. Esquilo, *Persas*, 385-407).

Cunado el rey macedonio intervino en la mediación entre griegos y persas, envió personalmente la propuesta de Jerjes, comandante de los persas, de que se les garantizaba el perdón, la autonomía de su territorio y la reconstrucción de los santuarios, siempre y cuando los griegos aceptaran el dominio sobre las rutas comerciales. Los atenienses por su parte, rechazaron la oferta y esgrimieron como argumento lo siguiente: “No hay suficiente oro en el mundo ni hay ninguna tierra que destaque tanto en belleza y en fertilidad que

nosotros aceptáramos a cambio de hacernos partidarios de los medios y avenirnos a esclavizar Grecia. Muchas y fuertes son las razones que nos impedirían obrar así, aún cuando lo quisiéramos: en primer lugar y ante todo el imperioso deber de castigar con la máxima severidad la quema y la demolición de los recintos y las estatuas de los dioses, eso, lo cual comporta no llegar a ningún acuerdo con el que ha sido el autor, además, lo que une a todos los griegos –la misma sangre, la misma lengua, santuarios y sacrificios comunes, costumbres y hábitos semejantes- que nos sería imposible a los atenienses traicionar. Sabedlo bien desde ahora, si no lo sabían ya, en tanto que sobreviva un ateniense, no habrá acuerdo entre nosotros y Jerjes.” (Heródoto, VIII, 144) La unidad en las acciones producto de la magnitud de fuerza para la autodefensa, introduce un elemento constitutivo que ya no tendrá su fundamento único en la dimensión territorial como antes, sino en la pertenencia mutua de la empresa, es decir, en la asociación solidaria fundada por una unidad inmediatamente organizada capaz de acción política: el *demos*.

Los peloponesos, contrario al espíritu de Atenas, no sintieron tan imperativa la realización de esta empresa, por eso es que después de estas guerras, será Atenas quien comande a esta Liga y no Esparta como lo había hecho. Esta unidad solidaria ratificada en el ‘juramento de Platea’ (Cf. Licurgo, *Contra Leócrates*, 80-81), sólo fue posible gracias a que concibieron en la autodefensa, una unidad indisoluble en sus partes integrantes inmediatamente presente, e ilimitada en su acción, que con el tiempo llegaría a tener rigidez y se suplantaría por un régimen que defiende ante todo este principio: *Éleuthéria*, en el que se funda legislación y gobierno. Por último, el ateniense y estratego hoplita Temístocles, tenía que repartir el suntuoso botín que dejaba la guerra y que no podía causar reparo entre las demás ciudades griegas, así que de manera ingeniosa propone la creación de la Liga de Delos en el 478/477 a. C. como sustitución a la Liga Helénica capitaneada por Esparta, pero a diferencia de ésta, Atenas construye una retórica de la defensa de la libertad helena frente al despotismo asiático persa. La Liga nacía para luchar contra el bárbaro, pero lo cierto es que pronto se convirtió, como lo observa Tucídides, en el instrumento que facilitó la creación y sustitución de un imperialismo por otro: el ateniense.

La obra de Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso* es un ejemplo inigualable de cómo este autor nos inserta en las asambleas tanto griegas como espartanas en plena guerra, es decir, nos pide hacer nuestros propios juicios y luego someterlos a la prueba que nos ofrece la guerra. De este modo, nos hace oír los discursos en las asambleas, en favor o en contra de algún curso de acción, y nosotros como los asambleístas, debemos tomar bando, de una manera u otra, sin una guía explícita.

La grandeza de la guerra que en los Siglos Oscuros y el primer arcaísmo, era una parte constitutiva que dotaba de vitalidad y dinamismo a la unidad aglutinante (la polis), pero que poco a poco había sido suplantada por una efectividad de acciones simuladas para postergar una actividad cruenta en una actividad ordenada, ahora en este escenario ya no será tan decisiva en esta guerra, pues ya se había logrado una unidad

política inmediatamente presente que delimitaba al interior una organización legislativa y de gobierno, pero que le permitía fuertemente zanjarse al exterior sus objetivos específicos para la derrota de sus enemigos, por tanto, la unidad política inmediatamente presente ya podía diferenciar su orden interior y sus enemigos al exterior.

Antes de que se desatara esta guerra, “(...) ambos antagonistas (atenienses y espartanos) estaban en la cúspide de la riqueza y del poder (...)” (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 1-2), así que era cuestión de tiempo para que la fragilidad de los pactos mutuos se rompiera. La primera acusación de la guerra fue contra Atenas, hecha por Corintio, potencia naval como la propia Atenas, y miembro importante de la alianza espartana o del Peloponeso. “Los corintios afirmaban que Atenas, al ayudar a la colonia corintia de Corcyra en una batalla naval contra ellos, habían violado la tregua que mantenía las alianzas espartanas y atenienses.” (Tucídides, I, 55)

Mientras que “Atenas acusaba a Corintio de sitiar su colonia, Potidea, y haber provocado la rebelión de uno de sus aliados y tributarios y haber luchado abiertamente a su lado.” (I, 66), la liga del Peloponeso, por su parte, convocaba a una asamblea para que los aliados expusieran las injusticias atenienses para llegar a la resolución según la cual Atenas había llevado después de las Guerras Médicas (50 años atrás), una larga política destinada a esclavizar a toda Grecia, “(...) entonces la asamblea espartana declaró, por abrumadora mayoría, que los atenienses habían violado la tregua y estaban cometiendo injusticia, y decidieron pedir a los aliados que les declararan la guerra en común.” (I, 87) Se proponía pues, “una guerra de liberación” (II, 8), con lo que los atenienses respondieron diciendo que se “(...) veían obligados a extender el imperio y a extenderlo, primero, por el temor y luego también por el honor, y más adelante también por el lucro (...) que no son los primeros en resistir la tentación del imperio, pero que éste siempre se ha establecido para que los fuertes tengan sometidos a los débiles, y que nadie que tenga la oportunidad de adquirir algo por la fuerza ha sido disuadido jamás por el argumento de la justicia (...) que su imperio es como una tiranía que se considera justo tomar, pero que es peligroso perder.” (I, 72-78; II, 63) La felonía ateniense era muestra de la composición de un régimen fundado en un conjunto dinámico inmediatamente presente para la acción y con una magnitud de fuerza repartida entre sus miembros por igual poder, basada en la solidaridad mutua que garantizaba la acción incondicionada para robustecer el territorio que había permitido engrandecer este régimen, pero que había sido ejercido en la arcaica unidad aristocrático-territorial llamada polis. La polis llegó a convertirse durante estas guerras en el máximo órgano de delimitación hacia fuera y hacia adentro.

De acuerdo con lo expuesto hasta aquí, podemos decir que la democracia griega surge *también* como producto de acciones efectivas en la guerra, pues la guerra permitía fusionar la unidad territorial de la *polis*, en una unidad política reunida inmediatamente presente, es decir, el *demos* que establece legislación y gobierno, así que dejar a un lado la guerra, significa perder de vista la conformación de pueblo, como unidad

(constituida) inmediatamente reunida y capaz de actuación política. Sin esta materialidad histórica, se cae con frecuencia en la no distinción entre *polis* y *demos*, de ahí las arriesgadas interpretaciones que llaman a la polis <<ciudad-estado>> como lo hace David Held en sus *Modelos de democracia*, pues con este tipo de interpretaciones asumimos por principio, todo un entramado de poder equiparable a la impersonalidad del Estado.

Es más conveniente sostener como lo hace Giovanni Sartori: “(...) la polis griega no constituía en modo alguno la ciudad-estado como acostumbramos a llamarla porque no era de ninguna forma un <<Estado>>. La polis era una ciudad comunidad, una *koinonía* (...) Lo que caracterizaba la democracia de los antiguos era precisamente que era una democracia *sin Estado*.”² Sin embargo, Sartori no distingue la constitución del pueblo en tanto unidad inmediatamente presente, como sujeto de acción producto de la guerra, sino que ve al pueblo ya siempre constituido*. La polis era la comunidad, pero para diferenciar al sujeto del poder inmediatamente reunido, que ni siquiera era un sujeto, sino *fuerza viva bélico-política presente consigo misma*, se debe de aceptar al pueblo, en tanto sujeto del poder, sobre todo si es éste el que permite la conceptualización política de democracia, es decir, que recae en sus manos legislación y gobierno.

Por tanto, para desmarcarnos de estas interpretaciones, podemos decir que: las entrañas cruentas y territoriales en las que surgió la democracia antigua, permite observar la transición de la *actividad* de la guerra *suplantada* por una *actividad* simulada que posterga la muerte (y el inicio de lo que podemos llamar la política), pero también, el logro de una unidad política, una homogeneidad reunida en sí misma capaz de acción inmediata como *producto de una situación indeterminada* como lo es la guerra.

Habíamos expuesto, para atender nuestro párrafo anterior, las posiciones de los antagonistas, en especial llama la atención la actitud de los atenienses quienes eran movidos por el deseo de gobernar, arraigado en el deseo de adquirir y el afán de obtener honores y lucro, pero “(...) después de un tiempo la violencia pareció cobrar vida propia, la venganza pasó a ser más estimada (...) su esfera no fue limitada por la justicia, las

² Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia*, “Los problemas clásicos”, tr. Santiago Sánchez González, Madrid, Alianza, 1988, vol. 2, cap. X (X.2) p. 344-45.

* Esto lo podemos observar desde dos aspectos: Primero, en su *Teoría de la democracia* volumen 1, cap II (II.1), plantea sus significados de pueblo: 1. pueblo literalmente *todo el mundo*; 2. como una gran parte indeterminada, un *gran número*; 3. como *clase baja*; 4. como una entidad indivisible, como una totalidad orgánica; 5. como la mayor parte, expresada por un principio de *mayoría absoluta* y 6. como la mayor parte, expresada mediante un principio de *mayoría limitada*. De esta distinción, su intención consiste en precisar, desde lo más vago (1) hasta la organización de un procedimiento democrático (6), de modo que consecuente con su teoría, el pueblo, en su especificidad política tiene que estar dado como una entidad organizada, constituida independientemente de su génesis. Segundo, Sartori no hace genealogía, su objeto de conocimiento (la democracia) lo enfoca de manera descriptiva y de perspectiva mediante un método que podríamos denominar “Racionabilismo inductivo” (la conjugación del racionalismo occidental, el empirismo inglés y el pragmatismo angloamericano) Estos aspectos lo llevan a articular -en sus propias palabras- una *teoría operativa* de la democracia, por lo que la pregunta del origen del pueblo simplemente no está en el tratamiento en su conjunto, lo que nos permite plantear nuestra propia cuestión diferente de los problemas que él suscita sobre todo en el volumen 2.

ventajas para la acción, sino tan sólo para el inmediato placer de la facción (...) Además, los ciudadanos que parecieron neutros fueron muertos por los partidarios, de uno u otro bando, ya fuese por no haberse unido a ellos, ya por envidia al ver que habían sobrevivido (...)” (Tucídides, III, 82) Esto se contrapone desde luego a los discursos espléndidos y jactanciosos de Pericles, quien pinta al pueblo ateniense como muestra de moderación, pero también hay que señalar que el mismo Pericles advirtió a los atenienses que no trataran de extender el imperio durante la guerra con Esparta, pero después de la muerte de este gran general, las consecuencias fueron funestas y Atenas quedó literalmente en ruinas.

La mejor faceta de la democracia ateniense es cuando hay una mayor ampliación de desplazamiento interno (una capacidad de acción unitaria) acentuado en la deliberación en la Asamblea con una doble función: *epidíctico* y *demostrativo* que incluía generalmente oraciones fúnebres pronunciadas en los festivales. Por un lado, se recordaba el lamento a las víctimas y por otro, la grandeza y bravura de los héroes que habían formado al pueblo y que se habían sacrificado por los sobrevivientes, este es el contexto general de la oración de Pericles que no deja de arrastrar prácticas de tiempos homéricos.

La ‘oración fúnebre’ fue recogida por Tucídides mucho tiempo después, de ahí que vemos en ella un claro discurso que sepulta la organización de la polis que tenía como principios la destreza en la guerra y la capacidad de fuerza aglutinante que componían su magnitud en cuanto polis, lo que implica que el significado de unidad ateniense (unidad inmediata en la acción) tendrá otros parámetros: la suplantación del discurso bélico por un discurso de asimilación mutua sin armas. “En su mayor parte lo hemos aumentado nosotros, sobre todo los que aún estamos en la madurez, y además hemos logrado una capacidad en todos los aspectos para la guerra como para la paz. De todo ello, omitiré los hechos bélicos en los que se consiguió cada cosa, o si nosotros o nuestros padres rechazamos con coraje al extranjero invasor, fuera bárbaro o griego, por no extenderme entre gentes que lo saben; sin embargo, con qué actitud llegamos a ello, con qué régimen político y por qué forma de ser se engrandeció, eso es lo que voy a exponer primero (...) (II, 36).

El interés de Tucídides como educador político es muy claro respecto al de su antecesor Heródoto, no sólo se trata de componer otra historia con sus propios parámetros que ya no son bélicos, sino que debe de acentuarse el carácter cívico con sus valores para el interior de un régimen, de esta manera la ‘oración fúnebre’ nos traslada a una región apaciguada en donde se deja a la expectativa ver al régimen político democrático.

La labor de Tucídides como educador comienza imponiendo la presencia de un héroe que es Pericles, de él brotará el valor y el significado de ser ateniense: “Tenemos un régimen de gobierno que no imita las leyes de otras ciudades, sino que más somos ejemplo para otros. En cuanto a su nombre, al no ser objetivo de su administración los interese de unos pocos sino de la mayoría, se denomina democracia y, de acuerdo con las leyes, todos tienen derechos iguales en sus pleitos privados; en lo que hace a la valoración de cada uno, en la

medida en que se goza de prestigio en algún aspecto, no es preferido para intervenir en los asuntos públicos mas en razón de pertenecer a un grupo determinado que por sus méritos, ni tampoco, en lo que hace a la pobreza, es un obstáculo lo oscuro de su reputación, sí puede defender a la ciudad. Y nos regimos libremente no sólo [en] lo relativo a los negocios públicos, sino también en lo que se refiere a las sospechas recíprocas de la vida diaria, no tomando a mal al prójimo que obre según su gusto, ni poniendo rostros llenos de reproche, que no son un castigo, pero sí penoso de ver. Y al tiempo que no nos estorbamos en las relaciones privadas, no infringimos la ley en los asuntos públicos, más que nada por un temor respetuoso, ya que obedecemos a los que en cada ocasión desempeñan las magistraturas y las leyes, y de entre ellas, sobre todo a las que están legisladas en beneficio de los que sufren la injusticia, y a las que por su calidad de leyes no escritas, traen una venganza manifiesta al que las incumple (...) Por otra parte, nos preocupamos a la vez de los asuntos privados y de los públicos, y gente de diferentes oficios conocen suficientemente la cosa pública; pues somos los únicos que consideramos no hombre pacífico, sino inútil, al que nada participa en ella, y además, o nos formamos un juicio propio o al menos estudiamos con exactitud los negocios públicos, no considerando las palabras daño para la acción, sino mayor daño el no enterarse previamente mediante la palabra antes de poner en obra lo que es preciso.” (II, 37, 40) La concreta situación de conjunto, es decir, del régimen democrático griego, expresaba toda la cabalidad de la identidad del pueblo, existente consigo mismo, como unidad política fundada en el pueblo que ha de estar siempre presente como magnitud efectiva, como principio activo de la unidad política y ordenación social.

Este fundamento del pueblo homogéneo, siempre presente e idéntico así mismo que funda la forma de gobierno democrática, le causaba aversión a Platón y más tarde a Aristóteles. La causa del odio del primero se debe a que tras la ruina provocada en Atenas por las guerras del Peloponeso, su linaje se vio severamente afectado, la autoridad de las familias que se sucedían los cargos fue paulatinamente desplazada por una magnitud ampliada en el ejercicio de gobierno, pues con los principio de libertad e igualdad quedaba abierta la deliberación llegando a ser ilimitada, repercutiendo en la ejecución de la acción y haciendo del gobierno un cataclismo. Con estos principios, observaba Platón, lo único que se beneficia es la magnitud que queda informe, la facción, pura masa imposible de delimitar en sus acciones y que es llamado, a partir de él, animal policromo *θηρίον ποικίλοη και κολιχχέφαλον* (Platón, *República* IX, 588c) Este animal policromo se confundió con el paso del tiempo con el principio constitutivo del pueblo que logra una unidad política, separándose entre multitud y pueblo constituido.

Para Aristóteles las cosas mantienen una dimensión menos resentida y más analítica respecto a los principios democráticos: “El fundamento básico del régimen democrático es la libertad (pues esto se suele decir, como si sólo en este régimen se gozará de libertad, ya que a esto aseguran que tiende toda democracia), y un rasgo de la libertad es el ser gobernado y gobernar alternativamente. En efecto, la justicia democrática consiste en

tener lo mismo numéricamente y no según el mérito; y siendo esto lo justo, el vulgo necesariamente es el dueño y en lo que está de acuerdo la mayoría, eso es la meta y lo justo; ya que según ellos cada ciudadano debe ser igual. Por consiguiente, en las democracias sucede que tiene más autoridad los pobres que los ricos, pues son más, y la autoridad es aquello en lo que está de acuerdo la mayoría. Así que un indicio de la libertad es esto, y todos los demócratas lo consideran como elemento definidor de su régimen. Otra es vivir como se quiera; pues afirman que esto es obra de la libertad, puesto que propio del esclavo es vivir como no quiere. Este es el segundo rasgo esencial de la democracia, y de aquí vino el de no ser gobernado, si es posible por nadie, y si no, por turno; y así se contribuye a la libertad basada en la igualdad. (Aristóteles, *Política*, Libro Sexto, II; 1317b).

Después de que en su formación, la democracia fuera la forma más efectiva de mantener una unidad aglutinante para la autodefensa de la polis (acción del pueblo inmediatamente presente con capacidad política que establece legislación y gobierno), Aristóteles reacciona en contra, cerrando la posibilidad de que hubiera entre los filósofos griegos algún esfuerzo favorable a la democracia, quedando ésta sin ninguna autoridad teórica.

Por otro lado, Aristóteles reconoce en su análisis que el principio de autoridad democrática cae en la magnitud numérica, a la que nos hemos referido desde el comienzo y que decíamos que era una práctica de la regularidad de fuerza en el combate, que había sido suplantada por un ejercicio de mayorías y minorías. La autoridad de las mayorías recae en que éstas, perdonan la vida a las minorías de un modo lúdico en el cual se pueden enfrentar sin ningún recelo en la próxima contienda.

Siguiendo con la cita, nos dice Aristóteles: “Siendo éste el fundamento [la libertad] y tal principio de la democracia, son procedimientos democráticos los siguientes: el que todas las magistraturas sean elegidas entre todos; el que todos manden sobre cada uno, y cada uno en su turno, sobre todos; que las magistraturas se provean por sorteo, o todas, o las que no requieran experiencia o habilidad especiales; que no se funden en ninguna propiedad, o en el menor posible; que la misma persona no ejerza dos veces ninguna de las relacionadas con la guerra; las magistraturas sean de corta duración, o todas o las más posibles; que administre justicia todos los ciudadanos, elegidos entre todos, y acerca de todas las cuestiones o de la mayoría de ellas, y de las más importantes y principales, por ejemplo, la rendición de cuentas, la Constitución y los contratos privados; que la asamblea tenga autoridad sobre todas las cosas (o las más importantes), y los magistrados en cambio no tengan ninguna, sobre las cuestiones menos importantes (...) Es también democrático pagar a todos los miembros de la asamblea, los tribunales y las magistraturas, o si no a los magistrados, los tribunales, el Consejo y las asambleas principales, o aquellas magistraturas que requieran una mesa común (Además, como la oligarquía se define por el linaje, la riqueza y la educación, las notas de la democracia parecen ser las contrarias a éstas: la falta de nobleza, la pobreza y el trabajo manual.)

Además, ninguna magistratura democrática debe ser vitalicia, y si alguna sobrevive de un cambio antiguo, debe despojársela de su fuerza y hacerla sorteable en lugar de ser electiva. Estos son los rasgos comunes a todas las democracias.” (1317b-1318a) Las distinciones que Aristóteles hace de los principios democráticos, serán decisivas en la teoría polibiana acerca de las tres formas de gobierno, y llegarán a hasta el Derecho constitucional moderno para definir las características del Estado democrático, respecto de los principios democráticos, como lo veremos al final, en la parte de las conclusiones.

Deducidos estos elementos que extrae Aristóteles de la democracia griega, la teoría política moderna los ha reunido en torno a la idea de “democracia directa”, por ejemplo David Held la describe diciendo que la “ciudadanía [griega] en su conjunto constituía el órgano soberano fundamental de Atenas: la asamblea era un órgano demasiado grande como para redactar su propia agenda (...) El <<Consejo de los quinientos>> asumía la responsabilidad de organizar y proponer las decisiones públicas; ayudado a su vez por el <<Comité de los 50>> más eficaz, con un presidente a la cabeza que sólo podía ocupar el puesto por un día. Mientras que los tribunales estaban organizados teniendo en cuenta criterios similares a la asamblea, las funciones ejecutivas de la ciudad eran desempeñadas por los <<magistrados>>, pero incluso su poder era difuso, ya que un consejo de diez personas ejercían estos cargos. Casi todos los funcionarios eran elegidos por un periodo no renovable, de un año (...) la rotación de puestos, el sorteo por grupos y la elección directa, que garantizaba la responsabilidad de los administradores políticos y, en términos más generales, del sistema estatal en su conjunto (...) la responsabilidad de los funcionarios y de los ciudadanos ante la asamblea, el control popular de los gobiernos, la existencia de un debate extenso y popular, la toma de dediciones en reuniones masivas, así como otras características de la ciudad-estado ateniense.”³

No se puede entender a la ciudadanía griega sin la polis, ésta era el máximo órgano de incorporación y de delimitación hacia fuera, sin embargo, el pueblo, constituía la unidad política reunida inmediatamente con capacidad de acción. Si la Asamblea retenía para sí plenos poderes, era porque en ella, se mantenía el fundamento de la organización del régimen, es decir, la concreta situación de conjunto de la unidad política (del pueblo) y ordenación, esto es, legislación y gobierno en beneficio de la polis. La asamblea, reunía la incorporación recíproca que generaba reparto, así que si en ella estaba reunido el ejecutivo, el deliberativo y como apéndice, el orden judicial, es de esperarse que no había posibilidad para la disociación de estos poderes y colocarlos a distancia uno por encima del otro. Mientras que los magistrados, en cuanto que no había posesión del cargo, sino que era controlado por la duración de éste, en donde la incorporación mutua albergaba siempre la no exclusión, sino al contrario, la mayor dedicación para mantener la vida de la polis, de tal modo que siempre había la posibilidad de ocupar el cargo, aunque esta expresión es demasiado

³ David Held, *Modelos de democracia*, tr. Teresa Alberta, México, Alianza, 1992, primera parte, (1), p. 36; 38 y 42.

jurídica, para que entre los griegos causara sentimiento de posesión como entre los romanos y los modernos sí tiene este sentido.

Según nuestra interpretación, lo que se ha “denominado democracia directa” parte del principio constituyente del pueblo inmediatamente reunido con capacidad de acción que no se reduce al Estado propiamente dicho, pero tampoco a la polis, sino que funda en la historia del pensamiento político, el presupuesto del ser de ambos, es decir, así como la unidad política de identidad real del pueblo inmediatamente presente le dio existencia primero al régimen democrático griego, así también le daría más tarde existencia al Estado de Rousseau como lo veremos en su momento.

Esto se debe a que el pueblo era un organismo inmediatamente vivo y presente que lograba una unidad política producida en sí mismo. Pero también pudimos ver, que desde su composición, con la incorporación recíproca que mantenían los ciudadanos, generaba una cercanía entre éstos y el gobierno, llegando con el tiempo a debilitar el apoderamiento generalizado que mantenía la polis, ya que fue absorbido por el gobierno, afectando principalmente a la ampliación de la administración que requería mayores atribuciones en sus magistraturas, superando el control y la inspección prevista en la función misma: <<a mayor ejercicio de gobierno para la ejecución de las funciones, menor poder de control por parte de los ciudadanos>>.

Las observaciones de Sartori respecto a la “democracia directa” son las siguientes: “Decir que la democracia antigua era el paralelo de la *polis* equivale a decir que era una <<democracia directa>>; y no disponemos hoy de experiencia alguna de democracia directa del tipo griego. Todas nuestras democracias son indirectas, es decir, son democracias representativas en las que estamos gobernados por representantes, no por nosotros mismos. (...) la democracia de la antigüedad era sin duda a la aproximación más cercana posible a una democracia literal, caracterizada por la cercanía entre gobernantes y gobernados y por su vinculación directa (...) En la democracia directa el pueblo participa de manera continua en el *ejercicio* directo del poder, mientras que la democracia indirecta equivale básicamente a un sistema de *limitación* y *control* del poder (...) las ciudades antiguas no solamente eran muy pequeñas; además sus ciudadanos vivían en simbiosis con la ciudad, como si estuvieran vinculados a ella por un común destino de vida y muerte.”⁴

Siendo consecuentes con lo expuesto hasta aquí, y asumiendo la posición de Sartori en su *Teoría de la democracia*, según la cuál, en las sociedades de masas existen macrodemocracias regidas por democracias representativas, en donde la “democracia directa” ya no figura como democracia predominante, sino que tiene una fuerte tendencia a ser asociada a la “democracia etimológica”, la cual es la manera más vaga –Sartori mismo está de acuerdo– de plantear el problema de si el pueblo gobierna o es gobernado, si participa o no en el ejercicio de poder, si está limitado y controlado el poder del pueblo. Pero si vemos este problema desde un punto de vista genealógico, y nos preguntamos: ¿cómo se constituyó el pueblo?, entonces se invierte el

⁴ Giovanni Sartori, *Op cit*, cap. X, (X.2) p. 345 y 47.

enfoque, es decir, nos plantearíamos primigeniamente si en la constitución del pueblo se ha generado una unidad política o no

Hemos visto que la constitución del *demos* griego generaba una unidad política, a partir del pueblo en identidad real u homogéneo, de modo que antes de diferenciar el ejercicio directo e indirecto del poder del pueblo, nosotros partimos de saber si en su constitución misma de pueblo, existe o se articula racionalmente una unidad política que es a lo que corresponde el concepto político del *demos*.

Nuestro problema no parte de si el pueblo gobierna o es gobernado, sino saber cómo se conforma su unidad política a partir de su constitución: antes de que el pueblo exista como pueblo, cómo se constituye y cómo logra la unidad política. Para Sartori en cambio, el pueblo es ya una unidad política que tiene dos posiciones: horizontal y vertical, de estos dos bloques derivan democracias de tipo directo y representativo respectivamente, en las que se aprecia su procedimiento y funcionalidad de ambas, teniendo un peso decisivo la segunda, ya que es la que define al macrosistema político de la democracia en la sociedad de masas.*

Aclaradas las posiciones, la pregunta por la constitución del pueblo es válida tanto para la “democracia directa” como para la “representativa”, de modo que la misma interrogante es aplicable a las macrodemocracias, así que no se ve afectado nuestro argumento, pues no damos como verdadera a la “democracia directa”, sino que primero nos preguntamos si el pueblo logra la unidad política y cómo la logra. Para este tratamiento existen dos vías: el principio del pueblo consigo mismo en su identidad inmediata y el otro es el pueblo representado. Hasta ahora hemos mostrado al primer principio, en el que concluimos que la unidad del pueblo homogéneo en identidad real -en su constitución genética- es producto de la guerra, de una situación indeterminada. La guerra permitió lograr la unidad política del pueblo para establecer legislación y gobierno en la democracia ateniense, y así poder diferenciar al enemigo exterior y su organización política interna. Ahora pasemos a examinar al segundo principio: la representación del pueblo.

* Para esta síntesis nos referimos al cap. II donde Sartori habla de democracia etimológica; cap. V democracia horizontal y cap. VI para la democracia vertical del volumen 1. Nuestra ocupación no es seguirle en su abundante reflexión, sólo precisar de que al hablar de democracia sólo hablamos de la constitución de su primer principio: *el demos*.

II. *Representatio*.

1. La trascendencia del poder de Dios, sus elementos teológicos y el origen del poder político moderno.

Para ir comprendiendo la oposición de los dos principios formales del pueblo: *identidad inmediata del pueblo* y *representación del pueblo*, debemos ver ahora la génesis metafísica de la *representatio* que descansa en el poder trascendente del cristianismo. Así, en este capítulo enfrentaremos la metafísica del poder de Dios y el origen inmanente del poder político moderno.

La dimensión territorial que dotaba de significado a la ciudadanía griega tanto al interior, mediante la domesticación del mundo que la mantenía de pie (los esclavos), como al exterior, frente a los enemigos, tenía que ser absorbida por un nuevo principio que eliminaba estas restricciones y que a su vez, ampliaba a dimensiones descomunales la incorporación mediante un principio trascendente que colocaba a la autoridad, al poder, en un lugar inalcanzable para cualquier magnitud numérica, es decir, la ciudadanía restringida que tenía el mundo antiguo, iba a ser absorbida por lo que podemos llamar el “principio trascendente de incorporación” que enuncia Pablo de Tarso en su “epístola a los Colosenses”: “donde no hay griego ni judío, circuncisión ni incircuncisión, bárbaro ni escita, siervo ni libre, sino que Cristo es todo, y en todos.”(Pablo 3,11)

La suplantación de la ciudadanía restrictiva por un principio trascendente omnipotente, sepultó a la antigüedad en su *desplazamiento de poder*: el poder de la unidad del pueblo homogéneo fue absorbido por un poder mayor, trascendente. El ejercicio efectivo del ciudadano en los asuntos de su comunidad se sustituyó por una mediocre fe a dicho principio, modificando así al concepto político de ciudadano.

En la “epístola a los Gálatas”, Pablo de Tarso nos ilustra más acerca de esta cuestión: “Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús; porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestido. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús.” (Pablo, 3,26-28) La carta de ciudadanía, por decirlo así, ya no se adquiría por la bravura y la destreza en la guerra, sino era sustituida por un simple ritual de sanación. Con este principio no sólo se buscaba la neutralidad de la pertenencia política, religiosa, económica y sexual; tenía además que subsumirse, ante todo, con la fijación de la autoridad a distancia que se mantuviera atemporal y plenipotenciaria. “Mas la Jerusalén de arriba, la cual es madre de todos nosotros, es libre.” (Pablo, 4, 26)

Una vez fijada a la autoridad infinitamente, su porta voz en esta tierra no era el papado, sino las propias Escrituras que mantendrán una rigidez en el ordenamiento. Lo significativo de Pablo de Tarso es que establece una igualdad fundamental de los hombres que había sido una aspiración estoica para hacer coincidir a la individualidad con la política (Cf. Séneca, *De los beneficios*, III, 20.) Los estoicos tenían a la

autoridad en la tierra, el cristianismo no, lo que eliminaba cualquier posibilidad de autofijación de poder. Ya no era posible asir el poder, ni por el *populus* romano, ni por nadie. El poder ahora se le ha escapado al pueblo y se ha *despezado* a una región inalcanzable. Con este desplazamiento se pierde la voluntad para asir al poder, es decir, se pierde la libertad de darse legislación y gobierno en cuanto pueblo*.

San Agustín declaró en la *Ciudad de Dios* que “Dios hizo al hombre señor de los animales, pero no le dio poder sobre otras almas humanas. Cualquier intento de usurpar este poder sería una arrogancia intolerable. Toda alma es *sui juris*” (San Agustín, *Ciudad de Dios*, libro XIX, cap. XV) La autoridad de un poder político no podía ser absoluta, estaba siempre supeditada a las leyes de justicia; estas leyes irrevocables e inviolables como expresión del orden divino mismo, tenían como fundamento la *Voluntas* del Supremo Legislador. *Voluntas* extraída de βούλησις como apetencia racional. (Cf. Platón, *Georgias* 466e y Aristóteles, *De anima* III, 10, 433a)

Dios es una persona, una voluntad que no se puede hacer comprensible por simples métodos lógicos, el único modo de conocer a Dios es el cumplimiento de sus mandatos, para comulgar con Dios no bastan las plegarias y los sacrificios, sino la obediencia a su voluntad. Todo proceso racional de pensamiento o de argumentación es una iluminación de esta clase y por tanto, un acto de la ‘gracia divina’. Dios es “*pater veritatis, pater sapientiae, (...) pater intelligibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae.*” (Agustín, *Soliloquio*, libro, I, cap. I, 2) Su esencia es su voluntad; su única manifestación es la revelación de su voluntad personal como *actus purus*, como actividad intelectual.

La *gratia* es ese don gratuito sin retribución: la donación que Dios hace al hombre con referencia a la salvación independiente de los méritos del hombre mismo. Al respecto, Agustín es partidario de la idea de que Dios mismo, es quien al conferirla a unos y negarla a otros, determina los hábitos y las disposiciones que harán justos a los hombres y lo llevarán a la salvación: “En Adán y con Adán pecó toda la humanidad y que, por tanto, el género humano es una sola masa condenada, ningún miembro de la cual puede sustraerse al castigo pertinente, sino por la misericordia y la gratitud.” (Agustín, *La ciudad de Dios*, XII, 14)

La gracia afectaba directamente al derecho romano en cuanto que el *princeps legibus solutus* era el príncipe que estaba libre de toda coerción, ya que su autoridad derivaba directamente de Dios *qua potestas spiritualis*. Esta exégesis de la *gratia* fue reformulada luego por Lutero en 1525 en su *De gratia et libero arbitrio* y *De severo arbitrio* que no admite a la vez libertad de Dios y libertad del hombre, excluye que haya libre albedrío en el hombre o en cualquier otra criatura.

* Desde luego que aquí estamos pensando un cambio social, en donde la idea de constitución de pueblo ya no va a ser la misma, es decir, su conformación no tendrá el mismo carácter de determinación política, no sólo porque la *arete* o la *virtu* romana han dejado de ser un elemento imprescindible para la constitución de pueblo. Ver las notas 23 y 25 de nuestra Introducción a las que obedece nuestros requisitos de navegación por la teoría política clásica.

Otra exégesis que no parte de la “Apocalipsis”, en la que se inspira Agustín y luego Lucero, y que por el contrario, asume el supuesto en el que la gracia no es determinante, ya que aún siendo concesión de Dios, exige el concurso del hombre: la libertad del hombre coincide con la acción graciosa de Dios en donde la voluntad del hombre es libre sólo cuando no está esclavizada con el vicio y el pecado. La libertad por tanto, puede ser restituida al hombre por la *gratia*, pero exige el concurso del hombre. Esta idea fue planteada por San Anselmo en su teoría de la predestinación: “Dios no predestina la libertad humana, ya que Dios no predestina a nadie violentando su voluntad, sino que deja siempre a la salvación en poder del predestinado.” (Anselmo, *Concordia de la presencia de la predestinación y de la gracia de Dios con el libre albedrío*, q. 2, 3) Esta teoría adquiere consistencia con Tomás de Aquino quien capta a la libertad como autocausalidad, en cuanto que la causa primera de la salvación y de la libertad es Dios. (Cf. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, II q. 112 a.3) Tomás de Aquino con su concepción de la ayuda soberana para la salvación, trata de resguardar la libertad, pero el problema sigue siendo de fondo, esta libertad no se opone decisivamente frente al poder de Dios, es decir, no tiene dignidad, esto implica que es absolutamente imposible plantear la manumisión tanto del hombre como de su vida política independiente del poder de Dios.

Hasta los siglo XI y XII d. C. podemos decir que la fijación del poder a distancia (trascendente) y una igualdad de los hombres establecida en la autoridad de las Escrituras, propiciaban la formulación de un *principium unitatis* en el que la humanidad entera aparecía como un sólo Estado, fundado y monárquicamente gobernado por Dios mismo; y cada unidad parcial, eclesiástica o secular, directamente derivaba su derecho de esta unidad primaria. Dios era el elemento constituyente de todo poder.

Con la introducción de la *emanatio*, la derivación directa empieza a sustituirse por la “gradación del ser”⁵. El orden inmaterial que emana de otro, proviene de la acción por la que Dios produciría el universo de los espíritus y los cuerpos como por un derramamiento necesario de su naturaleza y de la gracia. Esta forma de causación señalada proviene de Plotino: “Todos los seres en tanto subsisten, producen necesariamente a su alrededor y por su sustancia una realidad que tiende hacia el exterior y depende de su actualidad presente. Esta realidad es como una imagen de los arquetipos de los que ha nacido: así el fuego hace nacer de él al calor, y la nieve no detenta el frío en sí misma, pero son prueba de estos los objetos olorosos, pues mientras que existen, algo emana de ellos y en torno a ellos, una realidad de la que gozan todos los que están próximos a ellos, por lo demás todos los seres llegados a la perfección generan y por lo tanto, el ser que es siempre perfecto genera un ser en torno a él y que es menor que él.” (Plotino, *Enéada*, V, 1, 6)

⁵ La unidad del pensamiento medieval estaba basada, según Erenest Cassier, en las dos obras tituladas *Sobre la jerarquía celestial* y *Sobre la jerarquía eclesiástica* de autores desconocidos, en donde todo el orden del universo tiene grados de ser, véase, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, F.C.E., 1974, 2ª parte, cap. XI, págs. 156-57.

La *emanatio* permitía que Dios como fuerza o principio animador del mundo y de las cosas o seres del mundo, fuera emanado de un orden inmaterial a otro, de un grado de ser perfecto a otros grados inferiores, quedando afectado específicamente la *plenitudo potestatis* papal como concepto teológico-jurídico que se convertiría en una *reformatio*.

Esto es, la soberanía papal dentro de la Iglesia había superado ya en el siglo XIII al Estado feudal medieval. Lo esencial de la autoridad papal radica, desde Inocencio III, en que el papa no es ya el señor feudal supremo de la Iglesia: dispone, en cambio, ilimitadamente de las rentas de la Iglesia; distribuye sus cargos y beneficio conforme a su propio arbitrio y discreción; él no es el señor supremo, sino el único señor de la Iglesia. Los prelados no son ya sus vasallos, sino sus funcionarios, en donde el juramento feudal se ha convertido en juramento del cargo como producto de la *plenitudo potestatis*.

La *plenitudo potestatis* era la supresión de la representación medieval de la jerarquización absolutamente inmutable de los cargos. Con esta reforma se afirmaba el carácter monárquico de la Iglesia aquí en la tierra, es decir, al asumir la plenitud de poder, el papa es el superior, pero no como si la cabeza anulara a los miembros, sus miembros era comisarios (comisarios en el sentido que le da Juan Bodino en sus *Seis libros de la república*, Lib. II, cap. 2.), esto comisarios eran miembros de órdenes religiosas, abates, priores o clérigos inferiores. La figura principal que revestía a los comisarios eran los legados, a través de ellos el papa estaba en todas partes. El fundamento de esta construcción jurídica recae en la noción de *representación*, o sea, la subrogación personal del papa. El papa mismo es el *vicarius Christi* (quien obtiene la personificación de Cristo) y que puede emanar de él toda la autoridad como de Dios emana el poder de la Iglesia.

Una vez articulada la representación, al legado se le podía confiar, en términos generales, una provincia para el restablecimiento de la tranquilidad pública y de la paz de la población, el cumplimiento de misiones políticas y el empleo para todo tipo de encomiendas. Lo que siempre se encomendaba era el poder oficial, entendiéndose que el comisario aparecía como lugarteniente personal del comitente, ya que se hacía lo que su mismo comitente haría si el tiempo y el lugar le permitieran estar presente *via facti*.

La figura más efectiva de los comisarios fue el de acción, que se acentuó en el *condottiere capitaneus* que introduce la separación del poder civil de gobierno y la acción militar, la cual conduce por lo demás, al comandante militar a mantenerse alejado de todos los actos propiamente de gobierno, que competen a un comisario de gobierno.

Con Federico II en 1239 la palabra comisario se empleaba ya para designar un cometido relativamente específico, ya que su fijación reunía el mandato, es decir, el que obedece al comisario es como obedecer al papa mismo, así pues, el comitente papal y el cometido del comisario quedaba enfrentado a los súbditos, este enfrentamiento tenía como contenido la cesión de facultades ordinarias, pero también extraordinarias, según

la situación de las cosas. El comisario llevaba unidos el ejercicio de facultades soberanas, es decir, una transferencia de poder de aquel de quien emanaba la comisión, frente a aquel que está sometido al poder soberano del comitente. Para la revolución del Estado estamental al Estado absolutista sólo podían emplearse comisarios de acción, ya que éstos se convertían en un medio apropiado para el acrecentamiento del poder político, es decir, era un instrumento del absolutismo regio al servicio de la aniquilación de los privilegios estamentales.

En el Renacimiento Pico de la Mirandola con un lenguaje muy persuasivo, se proponía rescatar los méritos que la *gratia* negaba al hombre y con ellos la posibilidad de plantear una libertad con posibilidad de autodeterminación.

Para superar la disputa entre el libre albedrío y la gracia, no hacía falta más que otorgarle una excelencia a la naturaleza humana. “(...) el hombre es el ser vivo más dichoso, el más digno, por ello de admiración [el gran] Artífice (...) hizo del hombre una forma indefinida y, colocado en el centro del mundo, le otorgó la propia elección y decisión.” (Pico, *Oratio...*, 1) Así el hombre podía ser el peor de los *brutus* como el más recto *sapientae*. La concepción de Pico, de la naturaleza humana, como capacidad transformadora de sí misma, posibilitaba una autodeterminación y al mismo tiempo, permitía alejarse de las Escrituras hasta cierto punto.

Para Maquiavelo en cambio, ni la *gratia* ni la *emanatio* son determinantes para mantener, heredar o tomar un principado o una república, más bien se trata de conquistarlo con las fuerzas y las armas propias, con la *virtù*. (Machiaveli, *Il Principe*, VI; XIII)

En este sentido, el pensamiento político de Maquiavelo constituye la rebeldía contra cualquier mediación y gradación del poder, contra cualquier metafísica de poder, es decir, se trata ante todo de comprender la lógica del poder que se presenta en el *statis* straordinari*** –violento por principio, de *strage*- por el que atraviesa la situación concreta en su conjunto.

* Para hacer la diferencia entre Statu y stasis, nos basamos en la declinación que sufrió *status* que significó situación o condición. Es Maquiavelo quien declina *status* por *statu* para designar *Stato* como una entidad impersonal de lo que hoy conocemos como Estado. “Todos los estados y poderes que han gobernado y gobiernan a los hombres son (...) o repúblicas o principados” (El *Principe*, cap. I) El Statu o *Stato* es una situación ya constituida, mientras que el momento de la *conquista*, que es al que nos referimos, para diferenciarlo del momento del *mantenimiento*, utilizamos *statis* extraordinario, es decir, una situación violenta, constituyente del poder político en el *principatibus* diferente de la república. En la república también hay una conquista y un mantenimiento, pero difiere en su organización ya que debía ser más perdurable que los principados, de ahí que extraemos una de tantas diferencias entre *De principatibus* y *Los Discorsi* la cual consista en que el primero se trate del momento de la conquista y el mantenimiento y el segundo, es más bien un discurso racional de organizar los poderes públicos. Véase por ejemplo T. Negri, *El poder constituyente, op cit.*, cap. II.

** También, véase, sus *Discorsi*, lib. I, cap. XVII y desde luego *El Principe* que caracteriza esta situación como situación <<excepcional>> en donde las leyes, las instituciones y los ciudadanos se han corrompido y el Estado se ha roto como unidad política y está en peligro por una sublevación interna o por un Estado más poderoso. Véase la interpretación de J. M Bermudo, *Maquiavelo...op cit.*, cap. III y IV.

En *El Príncipe* se aprecia la absolutez de esta idea, allí el *principatibus civile* –que es el que nos interesa destacar- el pueblo (*popolo*) es quien lo funda. “(...) è espressione del popolo o dei novili, indipendenza del fatto che l’occasione sia colta dall’uno oppure dagli altri.” (*Prin*, IX) El *principatibus civile* cuando atraviesa por un periodo de *crisis*, es el *popolo* quien se asume como *Principe*, que en plena necesidad *conquista* y *constituye* el nuevo *Statu*. El *popolo* no solamente presente y con capacidad política, sino armado.

Maquiavelo entiende por *popolo*, el conjunto de ciudadanos con derechos políticos y obligaciones de impuestos respecto a la nobleza (*nobili*) (IX), pero también, diferente del *volgo* ambicioso (*avidì dei guadagni*) y maligno; del ejército propio asalariado y de los mercenarios. (VI; XVII; XVIII y XII) “*Poiche l’argomento lo esige, al principe che ha recentemente conquistato uno Statu gazie all’aiuto di cittadini dello Statu conquistato, voglio raccomandare di considerare bene quale ragione abbia spinto quei cittadini ad aiutarlo.*” (XX).

La tecnicidad política (terapias y construcción; médico y arquitecto: III) comprendida en el *Principe-popolo* para *conquistar* un nuevo *principatibus civile* consiste en fortalecer a esta *potencia infernal*, es decir, destructora, en soberano*. Es en este sentido como anunciamos la inauguración en la historia del pensamiento político de la <<*inmanencia del carácter constituyente de poder político*>>, es decir, que la constitución del poder político depende de un *statis extraordinari* por el que traviesa la situación en su conjunto**.

Para los *Discorsi*, la *deliberatio* y la *executio* son decisivas en el ordenamiento del poder político, ya que esto permite diferenciar al Príncipe como soberano (*sovrano superbo*) respecto del magistrado como dictador (*magistrato dittatore*). “(...) el magistrado es una institución de la república para preservar la libertad (en los tumultos internos y contra el invasor), es decir, no puede modificar leyes, ni derogar la Constitución, ni hacer leyes nuevas”. (Maquiavelo, *Discursos*...lib. I cap. 35), de tal modo que el *Principe-popolo* quedaría como *sovrano superbo*, en cuanto que de él depende otorgar o no poderes amplios a los magistrados, no obstante, “(...) se recomienda gobernar lo menos posible con magistrados.” (*Prin*, IX).

Ettienne de la Boétie, por su parte, expresa el radicalismo del *Principe-popolo* consecuencia del *principatibus civile* y el espíritu republicano de Maquiavelo, pues no sólo propone el restablecimiento de la autoridad del pueblo, sino que fijó de un modo simple la autoridad del rey y del pueblo estamental. “(...)

* Nuestra interpretación acerca del concepto de soberano y soberanía intenta respetar su uso determinado en cada época, pero en una crítica estrictamente moderna, prescindimos de este concepto, pero no desde la perspectiva que haría por ejemplo Foucault para oponer al biopoder frente a la soberanía, sino desde la perspectiva de Negri, en donde soberano se opone al poder constituyente como un concepto que limita la libertad de una sociedad de sus miembros individuales. A. Negri, *El poder*...p. 42-3.

** Esta idea del carácter constituyente del poder político es la que rompe a la *anaciclosis*, pues un Estado puede renovarse por sí mismo si transitar a otras formas de estados. Véase, Bermudo, *Maquia*..., op. cit., cap. III, párg., 2., también nuestra Introducción página 4, nota 14.

deseo comprender, si es posible, cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que el que se da él mismo; que no tiene más poder que causar daño (...) ¿cómo tiene algún poder sobre vosotros, sino es por obra de vosotros mismos? (...) buscamos, pues, encontrar el fundamento de cómo está enraizada esta pertinaz voluntad de servir.” (E. de la Boëtie, *De la servidumbre voluntaria*, 1-3) La apelación al pueblo por medio de un afecto fraternal para reunir en comunidad a la voluntad de éste, tiene como principio, la defensa de la libertad por medio de la fuerza para evitar la esclavitud. “Los hombres sirven voluntariamente es porque nacen siervos y son educados como tales (...) los tiranos, para asegurarse, no solamente han procurado siempre acostumar el pueblo a ellos y a su obediencia y servidumbre, sino incluso a la devoción.” (E. de la Boëtie, *De la ser...*7, 8) Este tono libertario de parte de Etienne respondía al carácter de rapiña y botín con el que se repartían los príncipes los territorios adjudicados, dejando a los estamentos en una posición muy débil respecto a sus intereses.

Con Juan Bodino, la inmanencia del poder del pueblo para lograr una unidad política va adquiriendo claridad dentro de una matriz teológico-política. “República es un recto gobierno de varias familias, y de lo que les es común, un poder soberano. (...) La soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república (...) la soberanía no es limitada, ni en poder, ni en responsabilidad, ni en tiempo. Tampoco el pueblo se despoja de la soberanía cuando instituye uno o varios lugartenientes con poder absoluto o por tiempo limitado, y mucho menos si el poder es revocable al arbitrio del pueblo, sin un plazo determinado (...) no ocurre así con el príncipe soberano, quien sólo está obligado a dar cuentas a Dios. La razón de ello es que el uno es príncipe, el otro es súbdito; el uno es señor, el otro es servidor; el uno es propietario y poseedor de la soberanía, el otro no es ni propietario ni poseedor de ella, sino su depositario.” (J. Bodino, *Seis libros de la república*, I, 1 y 8)

La debilidad del orden político tradicional, montada sobre la base de relaciones de dependencia personal entre señores y vasallos, obligó a conceptualizar jurídicamente la sumisión del súbdito al príncipe, desplazando el centro de imputación de la obligación política de los poderes intermedios (clero, ejército y nobleza) al Estado. En este proceso de objetivación del poder, el concepto de soberanía se reveló como el instrumento adecuado de poderes feudales y estamentales en una unidad superior. En la medida en que la soberanía aparece necesariamente vinculada a su titular (príncipe o monarca), éste se identificó con el Estado, pues sólo a través de él cobra el Estado realidad, de ahí que la soberanía en Bodino se distingue de las demás especies de detenciones a la que podemos calificar de usufructo, en cuanto que no distingue entre la soberanía del Estado y la del titular del poder del Estado, no contraponen al Estado un órgano estatal supremo como sujeto independiente, sino que en él el poder se incorporaba en la persona del príncipe. O en otros términos como lo hace Claude Lefort, “(...) en el marco de la monarquía se desarrollaba dentro de una

matriz teológico-política que ofrecía al príncipe un poder soberano dentro de los límites del territorio, y al mismo tiempo haciendo de él una instancia secular y un representante de Dios, de ahí que se dibujaran los rasgos del Estado y la nación, y se diera la primera separación entre sociedad civil y Estado.”⁶ Genealógicamente con Bodino no se da la conceptualización de esta separación, sino más bien con él, el *desplazamiento* del poder del pueblo ya se puede asir en una persona: el monarca soberano. Aunque la gratitud de Dios sigue frenando la inmanencia del “carácter constituyente del poder político”, la Constitución misma del Estado, es decir, su manera de ser, va teniendo una solución hacia un Estado de Derecho, esa es pues la salida de los *Seis libros de la república*.

Carl Schmitt sostiene que “El interés de los siglos XVI y XVII se dirige menos hacia el desarrollo habido desde la democracia hasta el cesarismo, porque el principado absoluto que entonces se implantó no veía su fundamento jurídico en el asentimiento del pueblo, cualquiera que fuese el modo en el que pudiera producirse, sino que era la gracia de Dios, y se imponía frente a los estamentos, es decir, a lo que para la constitución de entonces era el pueblo.”⁷

Si tomamos en cuenta el esquema narrativo del *Leviatan* en el que se establece un estado natural y un estado social, el hombre no es concebido como ser histórico, porque lo importante para Hoobbes es lograr una hipótesis funcional en la que el contrato mercantil se traslade a la política (*pactum contract*), de este modo, la *politics* sufre una *supplant*, una *substitute* dejando a la *gratia* en un lugar secundario, contrario a lo sostenido por Schmitt.

Lo sustancial del contrato son los beneficios de las partes contratantes, pero para que haya beneficios se debe de mantener una autoridad contra la cual no hay apelación: antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho, ya que el valor del Estado radica justamente en que es quien crea al derecho, puesto que decide la polémica en torno al mismo.

El Estado no puede cometer injusticia, puesto que una prescripción cualquiera sólo puede convertirse en derecho en virtud del Estado, en cuanto éste la convierte en contenido de un mandato estatal, y no porque responda algún ideal de justicia: “Ley civil es, para cada súbdito, aquellas reglas que *el Estado le ha ordenado de palabra o por escrito con otros signos suficientes de la voluntad, para que las utilice en distinguir lo justo de lo injusto, es decir, para establecer lo que es contrario y lo que no es contrario a la ley.*” (Hobbes, *Leviatán*, parte II, cap. XXVI).

El fundamento de este Estado son los individuos singulares, así que lo que nos ocupa es la descripción en la que Hobbes concibe a la individualidad y su respectiva capacidad política: su *virtue*, *power* o *capacity*. “El Estado, pues, ha de ser definido como una persona única cuya voluntad, en virtud de los pactos hechos entre

⁶ Claude Lefort, Ensayo sobre lo político, tr. Emmanuel Carballo Villaseñor, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991, 1ª parte, p. 26.

⁷ Carl Schmitt, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985, cap. 1: a, p. 35.

muchas personas, debe considerarse como la voluntad de todos ellos y que puede, por consiguiente, utilizar las fuerzas y los bienes de cada uno para la paz y defensa común.” (Hobbes, *Del ciudadano*, VI, 9)

El pacto implica la sesión de la voluntad individual, reunida como negación para la acción particular, esta consecuencia se revela en la metáfora del *autómata*, en donde podemos hallar elementos para definir al individualismo hobbesiano. “La naturaleza (el arte con el que Dios ha hecho y gobierna este mundo) está limitada de tal modo, como el de otras muchas cosas, por el *arte* del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los *autómatas* (artefactos que se mueven así mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace el reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el *corazón* sino un *resorte*; los nervios qué son, sino diversas *fibras*; y las *articulaciones* sino varias ruedas que dan movimiento al cuerpo entero tal como el Artífice se lo propuso? El *arte* va más lejos, imitando esta obra racional, que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos *república* o Estado que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural cuya protección y defensa fue instituido (...)” (Hobbes, *Leviatán*, Int.)

Con la negación de la voluntad, se traslada la individualidad a la región del autómata, pero más que una figura mecanicista, hay que concebirla como la uniformidad de movimientos regulares y repetitivos en los que se predice la actividad del individuo en la sociedad. Esta concepción automatizada del individuo es el anhelo de todo poder político moderno, según el cual, se pueden conducir las conductas individuales para que el Estado pueda perpetuarse como tal, y ponerse a prueba una y otra vez con el fin de prevenir las conductas y su justificación.

En suma. Con el *desplazamiento* de la unidad del poder del *demos* a la absorción trascendente del poder de Dios, se introduce la *emanati* como forma de gradación del ser que permite hacer efectiva a la *representatio* política, en la que toda manifestación de poder aparece degradada, es decir, mediada por instancias constituidas. Para decirlo en estos términos, tanto lo supra –el poder de Dios- como lo infra –las pasiones- tendrán que estar ordenadas jerárquicamente por instancias intermedias ya constituidas, oponiéndose decisivamente al pueblo con capacidad de acción política y armada, o más bien, a la concepción moderna del “carácter constituyente del poder político”, que en tiempos de necesidad se manifiesta violentamente cuya consecuencia es resultante de la teoría política de Maquiavelo, abriendo así una nueva era de teorías políticas que tratarán de darle solución a la inmanencia del poder político, pero respetando la misma estructura jerárquica de la gradación del ser como lo veremos en seguida.

III. Oposición entre identidad inmediata del pueblo y representación del pueblo.

En este capítulo veremos la consecución de la trascendencia del poder de Dios que conduce a su necesaria sustitución en la inmanencia genética del poder del pueblo y su redesplazamiento. Dos apartados contiene:

1. *La modernidad* que se subdivide en a) Legitimidad del comienzo del poder político; b) La excepcionalidad ontológica irreductible a la trascendencia del poder de Dios y b) Principios jurídico-políticos de *unidad e integración* del Estado: representación y división de poderes.

2. *Du contrat social* que tiene que ver con cuatro momentos a destacar: a) *génésis* del *peuple*; b) *pactum societatis*; c) *volunté générale* y d) unión antitética entre legislador y dictador. Estos últimos incisos podrán anticipar y comprender el estatus inmanente del poder del pueblo y su fundación como sujeto del poder, es decir, su fenómeno evolutivo.

1. *La modernidad.*

a) Legitimidad del comienzo del poder político.

El “proceso secular”⁸ del poder político, no se hubiera cumplido en su cabalidad sin una transformación en la subjetividad que objetivara a este poder en un plano racional. Ejemplo de esa revolución subjetiva la encontramos en una figura muy singular que inaugura la modernidad: Descartes.

Al respecto nos comenta Richard Kennigton, “(...) Descartes ha sido aclamado como el “fundador de la filosofía moderna”, pero nunca de la filosofía política moderna. Su comienzo, que hizo época, parece encontrarse en honroso aislamiento de la tradición política moderna anterior, fundada por Maquiavelo (...)”⁹ Según la interpretación de este comentarista de la obra de Descartes, hay dos vertientes por las que Descartes tiene una dimensión política.

La primera de ellas proviene de Maquiavelo. La *fortuna* es el título del poder legítimo, sin embargo, resulta muy arbitraria y dudosa este tipo de legitimación que es preferible domeñarla. Para Maquiavelo, la distinción entre los dos tipos de principado, consiste por tanto, en la relación entre el momento de la conquista y el momento del mantenimiento: aquellos príncipes nuevos que alcanzan el poder por virtud propia y con sus

⁸ El proceso de secularización -desde el campo jurídico- indica el paso de un religioso al estado secular, es decir, la pérdida de sacralidad. Esta transición ha sido entendida por Schmitt -que es al que seguimos- para indicar que en los “(...) sucesivos procesos de neutralización y mundanización de los centros de referencia espiritual que se han reconocido siglo tras siglo, ha sido consecuencia de los conceptos más relevantes de la doctrina del Estado en la que todos ellos son conceptos teológicos secularizados.” *Teología política*, tr. H. Orosio, Madrid, Aguilar, 1985, cap. III, p. 156.

⁹ Richard Kennigton, “René Descartes” en *Historia de la filosofía política* compilados por Leo Strauss y Joseph Cropsey, tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, F.C.E, 2001, p. 400.

fuerzas propias tienen mayor posibilidad de echar barba, de enraizarse, que aquellos que llegan al poder con ayuda de la fortuna y de las armas de otro. (cf. Maquiavelo, *El Príncipe* VI)

El capítulo XXV de *El Príncipe*, Maquiavelo se lo dedica a la 'fortuna', pero lo hace para acabar con la noción medieval, en la cual la 'fortuna' no puede censurarse ni ensalzarse, pues carece de fuerza propia, y no es más que un agente de un principio superior. Cuando actúa lo hace bajo la dirección de la Divina Providencia, la cual le asignó la tarea que tiene que cumplir en la vida humana. Por tanto, está más allá del juicio de los hombres; es inexpugnable lo mismo ante la censura que ante la alabanza. (Cf. Dante, *Infierno*, canto VII, versos 61-96) La 'fortuna' es causa de que (...) se vea a los príncipes prosperar hoy y caer mañana sin que se le haya visto mudar de naturaleza o de cualidades." (*Príncipe*, XXV) Para Maquiavelo, la *vertù* es lo decisivo si con ella pensamos en una legitimidad: consenso y coacción (*Príncipe*, VI y IX), pues estos elementos permiten gobernar el rumbo de las acciones. (cf. Maquiavelo, *El arte de la guerra*, libro I) Para Richard Kennigton, el dominio del azar o la fortuna pone al propio Descartes en el recto camino al descubierto de los verdaderos fundamentos, es decir, que el poder político –debido a su carácter constituyente- pueda gozar desde el comienzo de legitimidad, sin recurrir tampoco a las fuerzas propias ni a la astucia: "Mediante el "dominio y posesión de la naturaleza" el hombre puede inventar una infinidad de artificios que nos capacitarían a gozar sin ningún dolor, de los frutos de la tierra y de todos los bienes que en ella se encuentran."¹¹

La segunda vertiente en Descartes es la concepción hobbesiana en la "(...) que la razón sirve a las pasiones. En contexto decisivo de la comparación del hombre con las bestias, la razón es un instrumento universal (...) pero en contraste con Hobbes, Descartes consideró la sociedad política desde la perspectiva de los espíritus fuertes o generosos cuyo sentido de la fuerza de su resolución (su autodeterminación), su pasión más poderosa, es solo suyo. Por tanto, rechazó la perspectiva igualitaria de *On the Citizen*, de Hobbes, según la cual la pasión de la propia conservación es la pasión más fuerte en los hombres, y por consiguiente la base de los derechos naturales."¹² Para Hobbes, el temor a la muerte, el deseo de comodidad y la esperanza de lograrla por medio de su laboriosidad inclinan a los hombres a la paz. La razón actuando junto con estas pasiones –temor, deseo y esperanza- sugiere reglas para vivir pacíficamente en común. (cf. Hobbes, *Leviatán*, cap. XIII)

Todas las leyes de naturaleza y todos los deberes u obligaciones sociales y políticos se originan en el derecho de naturaleza y se subordinan al derecho del individuo a la propia conservación. Para fundamentar estos derechos, vemos que en Descartes no hace falta ni la autoridad de la Escritura, ni la diferencia entre derecho natural y derechos adquiridos, sino que la legitimación del poder político desde su origen implica

¹¹ Richard Kennigton cita a Descartes, *Ibid.*, p. 406.

¹² *Ibid.*, p. 412.

que la conservación de la vida necesita de un camino o método para lograr la fuerza de su resolución, su autodeterminación: “El buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aún los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa, no suelen apetecer más del que ya tienen en lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino que más bien esto demuestra que la facultad de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es naturalmente igual en todos los hombre; y por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no provienen que unos sean más razonables que otros, sino tan solo que dirijamos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta tener el ingenio bueno: lo principal es aplicarlo bien (...) siempre por el camino recto. (Descartes, *Discurso del método*, primera parte)

Por tanto, si queremos hablar de una dimensión política en Descartes, debemos de reconocer que él introduce una igualdad epistemológica en la subjetividad: la subjetividad de cada sujeto puede ser capaz de fundar la legitimación del poder político, únicamente por medios racionales en oposición a cualquier apetito. Nos diría Descartes: <<ya no puede obligarse a los hombres a someterse a cualquier poder, ni a cualquier Príncipe, sino que el hombre es capaz de autodeterminación para constituir un régimen político>>.

Esto es, si consideramos que la disección de una sociedad se da por sus elementos integrantes (por subjetividades), entonces cada uno de ellos en la conducción de sus acciones debe ser ‘clara’ y ‘distinta’. “Pero lo que más contento me daba en este método era que, con él tenía la seguridad de emplazar mi razón en todo, sino perfectamente, por lo menos lo mejor que fuera en mi poder. Sin contar con que, aplicándolo, sentía que mi espíritu se iba acostumbrando poco a poco a concebir los objetos con mayor claridad y distinción.” (Descartes, *Discurso...*, segunda parte) La ‘claridad’ y la ‘distinción’ no sólo hace inteligible a la conciencia en su actuación, sino que ésta, sólo puede presentarse irrepitiblemente. “Así pues, debo ahora preguntarme a mí mismo si tengo algún poder por el cual pueda hacer que yo, que soy ahora, siga siendo también poco después: yo debería ser consciente de tal poder si lo hubiera en mí, pues sólo soy, o al menos así me considero ahora, una cosa pensante. Pero experimento que no lo tengo, y por eso mismo conozco evidentemente que yo dependo de un ente diferente de mí.” (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, tercera meditación) La causa de la existencia del ‘yo pienso’ no depende ni del genio maligno, ni del Dios sumamente bondadoso, sino de que existe en sus actuaciones irrepitible, es decir, se conserva en el puro presente actualizando al mundo.

Este poder del ‘yo pienso’ de instituirse en sí mismo irrepitiblemente junto con la ‘claridad’ y ‘distinción’, harán del individuo un sujeto de autodeterminación*: “Para juzgar se requiere en primer lugar el

* Con la aparición de la autodeterminación –a un nivel filosófico- el *arete*, la *virtù* maquiavelina y hasta la *virtu* de Rousseau ya no regirán la vida pública de los hombres en el establecimiento de la asociación política, pues

entendimiento, dado que no se puede juzgar sobre lo que no ha sido aprehendido y, en segundo lugar, la voluntad, por la que se asiente a lo que ha sido percibido. (...) La posibilidad del error se funde en mayor amplitud de la voluntad, o sea en la posibilidad de que el asentimiento esté dado también a lo que es percibido de modo evidente.” (Descartes, *Principios de filosofía*, I, para. 34-35) Con el ‘asentimiento’ introducido por Descartes, la *voluntas* del individuo deja de ser concebida como apetencia racional para abrirse a lo que podemos llamar *la inauguración de la legitimidad del poder político* en términos de unanimidad basada en la autodeterminación del individuo moderno.

b) La excepcionalidad ontológica irreductible a la trascendencia del poder de Dios del cristianismo.

La teoría política de Spinoza no se subordina a la metafísica de la gradación del ser que hemos enunciado en el anterior capítulo, es decir, a la mediación del poder político, antes bien, su otología se opone a la jerarquización del poder de Dios, a su trascendencia y a la evolución misma del sujeto de poder.

La sustancia (Spinoza, *Ética*, parte I, Def. III) es Dios o la Naturaleza (*Éti*, I, Def. IV) de infinitos atributos (I, pro. XIV); es la realidad que no depende de nada; es absoluta pluralidad e indeterminación ya que ninguna realidad determinada constituye su esencia, pues los atributos infinitos no admite jerarquía de importancia. Es indivisible (I, pro. XII) y no permite una división de su poder (I, pro. XIII), antes bien es pura potencia. “La potencia de Dios es su esencia misma.” (I, pro. XXXIV) De ahí que no haya gradación de ser. (I, prp. XVI; XXVI y XVIII)

La potencia es el *conato conservanti*: “Cada cosa en cuanto está en ella, se esfuerza por conservar en su ser.”; “El esfuerzo con que cada cosa se afana por preservar en su ser, no es sino la esencia actual de la cosa misma.” (III, pro. VI-IX) El *conato* spinoziano se opone a la concepción que hace Hobbes de la necesidad de la propia conservación del individuo que es la parte más primitiva de la sociedad. Para Hobbes el instinto de conservación –estado de naturaleza- mantiene una autonomía radical del individuo enunciada como derecho a la autodeterminación. Sin embargo, se genera una mediación en la teoría hobbesiana en cuanto que constituido el poder del Estado -fuertemente centralizado- formaliza este derecho natural con la mediación

la autodeterminación es consecuencia del nuevo giro que ha sufrido el pensamiento filosófico, en el que ahora la actitud hacia el mundo -por parte del idealismo- tiene que empezar a derivar la realidad del pensamiento mismo, es decir, construir toda la realidad –en ella la política- como producto del pensamiento, cosa que el realismo clásico no hacía, y para ello, el individuo tiene que tener una actitud voluntaria de su pensamiento con la derivación que ha hecho de su pensamiento. “Para Descartes el juicio no es una operación exclusivamente intelectual que consiste en afirmar o en negar un predicado de un sujeto; sino que es una operación oriunda de la voluntad. La voluntad es la que afirma y niega; el entendimiento se limita a presentar ideas a nuestra mente. Afirmar las claras y distintas, negar las oscuras o confusas, tal es el juicio. Y esa función de afirmar o de negar compete a la voluntad.” Manuel García Morente, *Lecciones preelminares de filosofía*, México, Editores Mexicanos, 1977, lecc. IX y X, p. 163-69. Así pues, <<si he construido la realidad política, es decir, la Constitución del Estado, debe mi voluntad asentir o disentir el contenido verdadero del producto de mi pensamiento>>.

de la sociedad civil que disocia al estado de naturaleza del Estado político, es decir, esta formalización que hace Hobbes logra mantener controlada la libertad individual, en cambio, el primer intento que hace Spinoza de su república democrática, la libertad humana y la democracia, son los elementos de una ética racional, una concepción de los hombres y de la felicidad humana en la esfera de la naturaleza y de la sociedad sin disociación.

La democracia spinoziana nace de la unión de los hombres como sociedad organizada, disfrutando de un derecho soberano sobre todo lo que constituye su poder: “(...) que el derecho a todas las cosas, que cada uno tenía por naturaleza, lo poseyeran todos colectivamente y que en adelante ya no estuviera determinado según la fuerza y el apetito de cada uno, sino según el poder y la voluntad de todos a la vez.” (*Tratado teológico-político*, cap. XVI, para. II, fol. 191/20-25)

Como régimen político, la democracia es la menos absurda, pues no se basa en el temor a la muerte violenta, pero tampoco cede derechos absolutos. “El derecho de dicha sociedad se llama democracia; ésta se define, pues, como la asociación general, que posee colegialmente el supremo derecho a todo lo que puede. De donde se sigue que la potestad suprema no está sometida a ninguna ley, sino que todos deben obedecer en todo.” (*TTP*, XVI, III, 193/25) No puede haber, en la asociación democrática, autodeterminación únicamente exorcizar al miedo y convertir a los hombres en autómatas como intentaba Hobbes. “(...) [el fin último [del Estado] no es dominar a los hombres ni sujetarlos por miedo ni someterlos a otro, sino por el contrario, liberarlos a todos del miedo para que vivan, en cuanto sea posible, con seguridad (...) repito, no es convertir a los hombres de seres racionales en bestias o autómatas, sino lograr más bien que su alma (*mens*) y su cuerpo desempeñen sus funciones con seguridad, y que ellos se sirvan de su razón libre y que no se combatan con odio, iras o engaños, ni ataquen con perversas intensiones. El verdadero fin del Estado es la libertad.” (XX, II, 241/5-8).

Sin embargo, no es sino en el *Tratado político* en donde se puede apreciar su ontología y la no aceptación de la mediación jurídico-política que se da entre estado de naturaleza y Estado político: “Allí donde los hombres poseen derechos comunes y todos son guiados por una sola mente, es cierto (...) que cada uno de ellos posee tanto menos derecho cuanto los demás juntos son más poderosos que él, que ese tal no posee realmente sobre la naturaleza ningún derecho, fuera del que le otorga el derecho común; y que, por otra parte, cuando se le ordena por unánime acuerdo, tiene que cumplirlo o (...) puede ser forzado a ello.”; “Este derecho que se define por el poder de la multitud, suele denominarse Estado. Posee este derecho sin restricción ninguna, quien por unánime acuerdo, está encargado de los asuntos públicos, es decir, establecer, interpretar y abolir los derechos (...) Si esta función incumbe a un Consejo que está formado por la multitud, entonces el Estado se llama democracia; si sólo está formado por algunos escogidos, aristocracia; y, si,

finalmente, el cuidado de los asuntos públicos, y por tanto el Estado está a cargo de uno, se llama monarquía.” (TP, cap. II, para. 16-17)

Sabemos que esta obra está incompleta, pues Spinoza muere antes de terminarla, pero se puede ver que el Estado absoluto es el democrático (XI, 1) en donde la *multitudo*, utilizando la expresión de Spinoza, se adecua con la potencia de la sustancia. La multitud no se identifica con el pueblo en su formalidad constituida en estamentos, ni con el vulgo ignorante. Si bien, Spinoza diferencia a la multitud en tanto unidad política que el Estado-patria (XI, 3) conforma respecto a los extranjeros*, esto no significa que se entienda el concepto de multitud como mera facción o animal policromo, más bien, la ontología de la potencia de la multitud radia, por decirlo así, ilimitadamente al conjunto del tejido –modal- de los ciudadanos.

Esta interpretación se basa en los estudios que hace Toni Negri acerca de la potencia en Spinoza. “La <<multitudo>> no es ya una condición negativa, sino la premisa positiva de la constitución del derecho. (...) Una concepción del ser unívoco se plantea contra toda homología espacial a favor de la versatilidad plural del ser, y de nuevo contra toda finalización temporal de su desarrollo.”¹³ Siguiendo las consecuencias de Negri, vemos que la ontología de Spinoza se opone en tanto dinamismo, respecto a la metafísica de la gradación del ser emanacionista, estáticamente organizada en el espacio degradado y jerárquicamente inmóvil. Este dinamismo se basa en que la potencia es la capacidad de producir cosas. La potencia en tanto fuerzas –*conatus*- que actúa ilimitada e indeterminadamente, resulta pues imposible de constituir, de formalizarse, pues de acuerdo a su concepto, es realidad. De este modo, “La soberanía, el poder, son así reducidos y aplanados en la <<multitudo>>: alcanzan la potencia de la <<multitudo>> organizada.”¹⁴

La radiación del ser, decíamos, no permite la formalización de un supra-sujeto de poder que degrade su ser para hacer posible la mediación del orden *infra*, la cual se supone recibe la emanación. “(...) el concepto de <<sociedad civil>> -dice Negri- como momento intermedio en el proceso que conduce del estado natural al Estado político no existe en Spinoza. El estado natural es a la vez sociedad civil y Estado político contemplados bajo aspectos diversos: la primera como consenso y constitución material; el segundo como

* Al utilizar Spinoza la expresión griega de *óchlos* a su traducción latina *multitudo* lo que hace es virar hacia el sentido denegado de *demos*, es decir, oponerse al significado griego de *ekklesia* con el que se asimiló al *demos* griego, es decir, *demos* se había asimilado en la tradición a los *polloí*, los muchos y a los *pleíones*, la mayoría, reunidos en la asamblea. Ante esta institucionalización del *demos*, Spinoza veía que se delimitaban el sentido de la potencia de la multitud que por principio es ilimitada en su ejercicio de poder, por eso prefiere utilizar la *multitudo* que se opone al *demos=ekklesia* y su traducción latina de *populos*, pues ambos conceptos constituidos limitaban su democracia absoluta. La *multitudo* se opone al *populus* en cuanto que es poder constituyente y no constituido como lo sería el *populus*.

¹³ Antonio Negri, *La anomalía salvaje*, “ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza, tr. Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993, cap. VIII, p 323 y cap. IX, p. 349.

¹⁴ *Ibid.*, cap. VIII, p 329.

mando y constitución formal. Pero ninguno de los elementos puede existir separadamente.”¹⁵ Por tanto, podemos decir que frente al individualismo posesivo de la filosofía del siglo XVII, Spinoza afirma la alternativa de un proceso constitutivo del poder político que no es lineal en la historia de la teoría política, ni vertical en la ordenación del ser del que depende el sujeto de poder como lo veremos al concluir este capítulo.

c) Principios de *unidad e integración* del Estado moderno: representación y división de poderes.

El ‘asentimiento’ en Locke no deja de tener sus ecos cartesianos, pero a diferencia de Descartes, ya no tiene una connotación necesariamente verdadera, sino probable: “El trato que la mente otorga a esa clase de proposiciones [claras y distintas] se llama *creencia, asentimiento* u *opinión*, que consiste en la admisión de cualquier proposición como verdadera, en vista de argumentos o pruebas que logran persuadirnos de recibirla por verdadera, pero sin ofrecernos un conocimiento seguro de lo que sea (...) Nuestro asentimiento debe normarse de acuerdo con los fundamentos de la probabilidad. (...) el más alto de nuestro asentimiento, independientemente de que la cosa propuesta esté o no de acuerdo con la experiencia común y con el curso ordinario de las cosas está fundado en la más alta de las razones. (Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, libro IV, cap. XV, par. 3 y cap. XVI, 1 y 14)

Con la probabilidad del asentimiento puede la mente humana disentir las cosas verdaderas de las falsas, pero políticamente en dónde podía recaer el asentimiento: “Who shall be judge? The people shall de judge. (...) el pueblo queda en libertad para velarse por sí mismo y para poder erigir un nuevo poder legislativo (...) Porque el pueblo, al haberse reservado el derecho de elegir a sus representantes para proteger así sus propiedades, no podría haberlo hecho con otro fin que el que estos fueran siempre elegidos libremente y, una vez elegidos, que actuaran libremente (...)” (Locke, *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, cap. XIX, pars. 216, 220 y 222) Con el asentimiento, es decir, con la legitimación consensual el pueblo podía crearse una base de legitimación enfrentado a la arbitrariedad del poder del rey, es decir, el pueblo puede tener poder de autodeterminarse frente al poder autoritario del rey.

Pero esta autodeterminación del pueblo tiene varios presupuesto, el primero, del que parte Locke consiste en asumir que ‘todos los hombres nacen libres’, es decir, entender que los individuos son substancialmente iguales y que los supone, además, poseedores originarios de la autoridad política, bien que esta condición sólo pueden ejercerla a través de representantes.

¹⁵ *Ibid.*, p. 331.

El poder legislativo es precisamente la estructura que representa a tales individuos, permitiéndoles superar su imposibilidad agente y elevarlos a la condición de sujetos políticos con capacidad de querer y actuar unitarios, es decir, que pueden lograr una unidad política.

La unidad política tenía que constituirse a partir de un contrato, en el que hacen entre sí todos los miembros con el fin de formar una sociedad política, es decir, un acuerdo de transferir los poderes que cada uno tenía en el estado de naturaleza a manos de la comunidad: “Al nacer los hombres, como lo hemos demostrado, con derecho a la libertad perfecta y disfrutar sin límites de todos los derechos y privilegios que le otorga la ley de naturaleza (...) tiene por naturaleza el poder no sólo de preservar su propiedad —es decir, su vida, libertad y bienes- (...) Pero como en ninguna sociedad política puede existir un subsistir sin tener en sí misma el poder de preservar la propiedad y, a fin de lograrlo, el de castigar las ofensas de todos los miembros de la sociedad, única y exclusivamente habrá una sociedad política allí donde cada uno de los miembros haya renunciado a su poder natural y lo haya dejado en manos de la comunidad (...)” (*Segundo ensayo...*, VII, 87)

La propuesta contractual lockeiana intentaba establecer las bases de la autodeterminación de la representación del pueblo frente al rey, mediante las siguientes notas distintivas: a) en definitiva toda legitimación del poder por asentimiento y b) con la igualdad y la libertad sustancial se excluye todo linaje, título o creencia religiosa, sepultando teóricamente con ello a todo el mundo anterior, pero abriendo el camino del concepto político de ciudadano, que constituirá la parte central de la mediación del estado de naturaleza al Estado político.

Estas dos notas, reflejan -en su constitucionalismo- la oposición del ejecutivo y el legislativo al que trata de dar respuesta su teoría política: “Y si así el Estado se origina mediante un poder que establece castigo se impondrá a las diversas transgresiones que considera merecedoras de tal, cometidas por los miembros de esa sociedad. Éste es el poder de hacer leyes, al que debe sumarse el poder de castigar cualquier injuria inferida alguno de sus miembros por alguien que no pertenezca a ella. Este es el poder de hacer la guerra y la paz.” (VII, 88). Sin embargo, lo que se halla por debajo, por decirlo así, de esta aparente oposición y entendimiento en la unidad del Estado, es precisamente ver cómo se va articulando la idea de unidad del pueblo (con el principio de la representación del pueblo) que hace su aparición frente a un poder mayor como lo era el del monarca hereditario.

Esto es, si percibimos la fuerza que Hobbes le arrancó al individuo para que éste -en calidad de ciudadano- llegue a configurarse a través del asentimiento de Locke en una *sustitución* que sólo afirmará a la individualidad en una magnitud representada, veremos entonces que el individuo aparece despojando definitivamente de todo atributo de poder, de *virtue*, dejándolo sólo con una voluntad de afirmar o negar en una unidad política representada: “Pues, cuando un número cualquiera de hombres ha formado, por el

consentimiento de cada individuo, una comunidad, por ese mismo acto ha constituido un solo cuerpo, con el poder de actuar corporativamente, lo cual sólo se consigue por voluntad y determinación de la mayoría (...) El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón todos quedan obligados por la resolución a que llegue la mayoría.” (XVIII, 96) El lugar que contendrá el inagotable consentimiento es el pueblo, más no la *capacity* política del ciudadano.

Pero debe de entenderse que cuando Locke habla de *people* no se refiere a la *plebs* ni a la *incondita et confusa turba*, sino tan sólo al pueblo representado en la organización estamental, al pueblo siempre constituido. Su idea de pueblo consiste en que retenga para sí el poder, pero solamente como poder de nombrar la representación, ya que éste descansa en los representantes. Esta transferencia tiene su fundamento y ese fundamento es la ley.

En la lucha contra el comisario como instrumento del absolutismo, ninguna acción del súbdito era disculpada por la comisión del rey, en Locke este contenido de la representación cambia, ya que sólo se acepta derecho o injusticia, o ley o despotismo, o asentimiento del pueblo o coacción, así que el ordenamiento constitutivo solamente puede justificarse por la ley basada en el consentimiento del pueblo: lo que presta autoridad estatal ya no es la comisión regia, sino la ley. “*the law gives authority*” (XVIII, 202 y 207) La ley ha interferido para que la representación no dependa de la arbitrariedad del poder absoluto, sino que tenga su propia base de legitimación ante los súbditos que ahora serán ciudadanos.

En su contexto, la representación del Parlamento –Inglés- de gobierno del Monarca sufre una importante transformación con la teoría política de Locke, en cuanto que el cometido de la representación por *emanatio* que subrogaba la persona misma del comitente, es decir, de Su Majestad, ya no representa a la personalidad de Su Majestad misma, sino que la ley ha interferido para designar la comisión, negando la presencia personal, es decir, el poder de la representación ahora se *desplaza* –de la presencia personal- a la ley.

Si bien, de acuerdo con Lefort “(...) el poder monárquico era un poder incorporado en la persona del príncipe (...) incluso en Inglaterra, donde pronto se impulsó la idea de un cuerpo del rey en el que el príncipe se combinaba con el parlamento (...) el poder en tanto era encarnador, en tanto estaba incorporado en la persona del príncipe, *daba cuerpo* a la sociedad (...),”¹⁶ esto no debe significar, sin embargo, que la imputación del poder del Monarca no sufriera una disociación en su seno, ya que debido al desplazamiento del poder de la representación (que en sí misma producía una unidad política) ahora la unidad del poder político en la Constitución del Estado estaba regulada en un entendimiento entre el pueblo estamental y el rey, es decir, la representación del pueblo se iba enfrentando al rey con su constitución propia (en tanto unidad política) y con su propio mecanismo de integración del poder estatal basado en la ley, más no en la arbitrariedad.

¹⁶ Claude Lefort, *La inversión democrática*, tr. Emmanuel Carballo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 189.

Uno de los mecanismos de integración –que se desprende de la teoría política de Locke- parte de la división simple de las funciones estatales en la ley y la ejecución de la ley, que responde a la contraposición de los monarcas quienes enfrentan al pueblo, es decir, los estamentos, y el rey, pero que con Locke se ve enriquecida por una tercera potencia: *the federative power*.

Al ejecutivo que interviene en simple ley formal y en la ejecución de la ley, le interesa solamente los asuntos internos, en cambio, el poder federativo se refiere a lo que hace frente a extranjeros en “(...) la guerra y la paz, de establecer ligas y todas las transacciones con todas las personas y comunidades fuera del Estado, y se lo puede llamar federativo (...) Estos dos poderes, el ejecutivo y el federativo, aunque diferentes el uno del otro –pues uno comprende la ejecución de las leyes municipales de la sociedad, dentro de ella y en referencia a todos los que la componen, y el otro la administración de la seguridad y el interés de los asuntos exteriores, con respecto a los beneficios o daños que la comunidad pueda recibir desde afuera-, en ambos están siempre casi unidos.” (XII, 146 y 148)

La *integración* de los poderes del Estado moderno la encontramos en Montesquieu, en su división de poderes, pero Locke ya había revelado lo decisivo de nuestra vida política moderna, la cual consiste en que la individualidad y su voluntad requiere ser representada para lograr una *unidad política* -como lo es la representación del pueblo-, y que esta misma voluntad se mantenga separada y protegida respecto de los poderes constituidos del Estado.

La *plenitudo potestatis* del rey había sido dividida en la ley con el declive de los comisarios regios, en esos momentos es cuando Montesquieu eleva la ley como el valor supremo de la modernidad, pero la eleva abandonando los presupuestos de la teología y el naturalismo, pues niega en éste último, que la naturaleza requiera o este de acuerdo con una forma de gobierno particular o conjunto de leyes: “La ley, en general, es la razón humana en la medida en que gobierna a todas las personas de la tierra; y las leyes políticas y civiles de cada nación tienen que ser simplemente los casos particulares en los que se aplica la razón humana.” (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, 1ª parte, lib. I, cap. III) Lo que nos interesa destacar de Montesquieu tiene que ver con la llamada división de poderes para apreciar el mecanismo de integración del Estado moderno, diferente de los principios de unidad política como lo es la representación del pueblo. Ambos términos: unidad e integración aparecen un tanto confusos en la historia de las ideas políticas, de ahí nuestra preocupación por separarlos y ponerlos en su lugar en la parte de las conclusiones.

Continuemos. Así como la teoría conciliar se había hecho valer contra la *plenitudo potestatis* del papa, alegando que la plenitud del poder no debería ser ejercida por el papa, sino por la Iglesia, así también, la *magestas* no la tenía el emperador, sino el imperio, del que el emperador era sólo una parte, lo mismo se decía respecto a los parlamentos franceses, el rey no está fuera del Estado, sino que es él mismo una parte

del reino. Esta intromisión afectaba no sólo el derecho divino del rey, sino a la vinculación de la autoridad del rey a la confianza del pueblo.

La teoría del Estado de Montesquieu es comprensible desde la idea de poderes intermedios que refleja la autonomía estamental, en la que se considera a este poder de un modo mediato, es decir, que está intervenido por numerosas corporaciones independientes, de ahí que las leyes necesiten una instancia intermedia, a través de la cual, fluya el poder del Estado de manera que se impidan las manifestaciones arbitrarias e imprevistas de la voluntad Estatal, en este sentido, los parlamentos franceses constituían frenos intermedios semejantes para la omnipotencia estatal.

Para ello, Montesquieu hace uso de la imagen de *le balance*, que fue utilizada en los siglos XVII y XVIII para expresar toda clase de verdadera armonía (en el universo, en la política exterior e interior, en la moral y en la economía política) que no tenía que emplearse necesariamente de una manera racionalista-abstracta. La teoría de la llamada división de poderes resulta incomprensible si uno se aferra a la palabra división o separación, en vez de esta imagen de la balanza.

Le balance debía establecer un sistema de controles recíprocos de freno y engranaje mutuo: “Para que no se pueda abusar del poder es preciso que, por la disposición de las cosas, el poder frene al poder.” (*Del espir.*, 2ª parte, lib. XI, cap. IV) La imagen de la balanza designaba un entendimiento entre el parlamento y el rey (es decir, al titular de los resortes del poder más importante del Estado), así que solamente se podía actuar en tanto en cuanto se identificara -sea el legislativo o el ejecutivo- con el pueblo al que afirma representar y exigir que se controle el empleo de todos esos medios del poder, así como la sanción de las normas para su aplicación.

La división de poderes parte del siguiente presupuesto: <<La libertad política de un ciudadano depende de la tranquilidad de espíritu que nace de la opinión que tiene cada uno de su seguridad. Y para que exista la libertad es necesario que el gobierno sea tal que ningún ciudadano pueda temer nada de otro*>>.

La libertad fundada en la seguridad lleva implícito la sustracción de la seguridad en la ley, esto implica que toda incorporación y detentación se mantenga a distancia, por una parte el asegurado y por otra, la instancia que asegura esa libertad política, de tal modo que ya no puede pensarse en una seguridad compartida que pudiera ser recíproca entre todos los ciudadanos, como cuando se integraban en beneficio mutuo en los tiempos de la antigüedad, y aunque Montesquieu piensa así al “poder judicial” en el que no debe darse a un

* Nuestro interés no consiste en destacar la libertad liberal que se desprenden de Locke y Montesquieu para los cuales libertad política es protección: libertad *para* el ciudadano de la opresión del Estado (que el Estado no esté centralizado, sino delimitado por una red de competencias) pues esto nos conduciría a las concretas respuestas que dieron acerca de las normas que controlan al poder y su estrecha conexión entre libertad política y libertad jurídica, que es la manera como procede Sartori en *Teoría de la democracia* caps. XI.3 y XIII.4, vol. 2. Más bien, teniendo en cuenta el enfrentamiento entre el pueblo estamental y el rey vemos cómo se van configurando los elementos constitutivos del pueblo representado (concepto político de ciudadano y autodeterminación del pueblo frente al rey) en la conformación del poder del Estado.

Senado permanente, sino que lo debían ejercer personas del pueblo, nombradas en ciertas épocas del año de manera prescrita por la ley, para formar un tribunal que sólo dure el tiempo que la necesidad lo requiera. Esta figura jurídica tal y como la concibe Montesquieu tuvo su efectividad en el magistrado del *imperium* de Roma que es una figura evolutiva del dictador en la época de la República, pero que con el paso del tiempo, en su evolución, se ocultó el carácter irrevocable e inapelable de su mandato, dependiendo en el castigo de su implacable sentencia, por eso vemos que “(...) el poder de juzgar, tan terrible para los hombres, se hace invisible y nulo, al no estar ligado a determinado estado o profesión. Como los jueces no están permanentemente a la vista, se teme a la magistratura, pero no a los magistrados.” (2ª, XI, cap. VI)

Esta metafísica del temor, no sólo modifica lo indeterminado del castigo, sino que en la búsqueda del culpable, cualquiera puede ser sentenciado por una entidad que es nadie. La ocultación del castigo será descubierta teóricamente hasta el último tercio del siglo XX por Foucault. Lo destacable es que con Montesquieu se separa este poder en su competencia con los otros dos para asegurar el mecanismo, por decirlo así, del concepto político de ciudadano, el cual tiene como cualidades nacer libre y sustancialmente igual. Este poder debe sustraer de la fuerza a los ciudadanos para que éstos se mantengan de acuerdo a su sustancia.

Respecto al “poder legislativo” Montesquieu nos dice: “(...) en un Estado libre, todo hombre considerado como poseedor de una alma libre, debe gobernarse por sí mismo, sería preciso que el pueblo en cuerpo desempeñara el poder legislativo. Pero como es imposible en los grandes Estados y como está sujeto a mil inconvenientes en los pequeños, el pueblo deberá realizar por medio de sus representantes lo que no puede hacer por sí mismo. (...) La gran ventaja de los representantes es que tienen capacidad para discutir los asuntos, el pueblo en cambio no está preparado para esto, lo que constituye uno de los grandes inconvenientes de la democracia. (...) la palabra de los diputados sería más propiamente la expresión de la voz de la nación, pero esta práctica llevaría a infinitas dilaciones, haría a cada diputado dueño de los demás y, en los momentos más apremiantes, toda la fuerza de la nación se detendría por un capricho. (...) El pueblo no debe entrar en el Gobierno más que para elegir a sus representantes, que es lo que está en su alcance.” (*Ibid.*)

En la concepción del “poder legislativo” no hay mucha diferencia con Locke, el pueblo –en tanto ciudadanos con capacidad de voto-, es relegado al origen para nombrar su representación y luego desaparecer de la escena política. Con esta formalización, la representación queda ilimitada en la autoridad ya que una vez que el pueblo sólo se conforma con haber elegido, la representación aparecerá muy seductora para los electos.

Continuando con el “ejecutivo” dice Montesquieu: “Si el poder ejecutivo no posee el derecho de frenar las aspiraciones del cuerpo legislativo, éste será despótico, pues cómo podrá atribuirse todo el poder imaginable, aniquilará a los demás poderes. Recíprocamente el poder legislativo no tiene que disponer de la facultad de

contener al poder ejecutivo, pues es inútil limitar la ejecución, que tiene sus límites por naturaleza; y además, el poder ejecutivo actúa siempre sobre cosas momentáneas (...) pero sin un Estado libre el poder legislativo no debe tener derecho a frenar al poder ejecutivo, tiene sin embargo, el derecho y debe tener facultad de examinar cómo son cumplidas las leyes que ha promulgado (...) Los tres poderes permanecerían así en reposo o inacción, pero como por los movimientos necesarios de las cosas, están obligados a moverse, se verán forzados en común acuerdo.” (*Ibid.*)

La figura del ejecutivo en esta época es desde luego el rey, pero una vez que esta figura fue sustituida en las repúblicas burguesas por un ejecutivo civil, el ejecutivo civil tendría también que contar con el voto de confianza del pueblo para competir con el legislativo.

Pero, restringiéndonos a la teoría del balance que designa una *integración* lograda por medio de la conciliación, ésta, se refiere a las relaciones políticas concretas que evitaban cualquier pretensión de poder unilateral del rey. La enemistad mantenida contra el ejecutivo, que es a lo que corresponde la teoría del balance, permite anular al despotismo, en tanto que el ‘poder legislativo’ también se considera supremo, así que ambos, el legislativo y el ejecutivo deben limitarse recíprocamente en su fuerza.

El resultado es que la libertad civil queda protegida de la omnipotencia del Estado, por una red de competencias firmemente limitadas comprendidas como delimitación de atribuciones. Así pues, las consecuencias que deja Montesquieu, consisten en que no se puede establecerse ningún régimen político si no hay entendimiento entre los poderes, ya que propiamente son los mecanismos por los que se logra la unidad del Estado, no siendo ellos la unidad. Este principio fue decisivo en las teorías del Derecho constitucional de la Revolución Francesa como lo veremos al inicio de la segunda parte.

2. *Du Contrat Social.*

Para llevar a su oposición a los dos principios de unidad política del pueblo: identidad inmediata y representación, debemos ver qué fue lo que le sucedió al poder tanto de Dios como del monarca para que el pueblo pueda convertirse en sujeto de poder, es decir, que no pueda pensarse ningún poder superior al de él en la Constitución del Estado.

La unidad de la representación del pueblo que se oponía al poder monárquico, establecía en su constitución el asentimiento por medio del *pactum of contract* sin llegar a ser una unidad absoluta. El pueblo para llegar a ser una unidad absoluta debía tener: *a)* su propia *gensè de peuple* -su origen independiente del poder de Dios y del Monarca-; *b)* en su origen sustituir al anterior *contract* por un *pactum societatis*; *c)* una vez constituido su ser, producir una sustancia: *la voluntad general* que lo elevará a sujeto de poder desplazando al poder de Dios, aunque con los mismos atributos residuales que deja la unidad absoluta trascendente y finalmente, la

realidad jurídica en que surge, esto es, *d*) la unión antitética entre legislador y dictador, estos requisitos los cumple el *Contrat social* a partir del principio de identidad inmediata del pueblo. Veamos estos aspectos y enfrentemos los dos principios de unidad del pueblo.

A toda atribución le corresponde un mandato, y es en Rousseau en donde se encuentra la noción de un mandato radical -desde un punto de vista jurídico-político- en el que el pueblo se reserva la propiedad de ese derecho. Al respecto Schmitt nos dice: “(...) para hacer la distinción de *pueblo* de la *representación del pueblo* sucedió que (...) cuando el pueblo hace su aparición como una masa inmediata y desorganizada que rechaza una representación (...) Simultáneamente aparece en Rousseau una segunda rama de radicalismo, consistente que se radicaliza el concepto de mandato que el gobierno recibe del pueblo y el gobierno se convierte en un comisario discrecional y revocable del pueblo completamente sometido al arbitrio de su comitente.”¹⁷ Este mandato es producto de concebir al pueblo inmediatamente presente con capacidad política, es decir, al pueblo en identidad inmediata y homogéneo, sin embargo, no debe asociarse este principio a la génesis que hicimos del *demos* griego, este pueblo homogéneo tiene su propia génesis conceptual que parte de un individualismo ascético y no de la bravura de la guerra.

a) gensè de peuple.

El punto de partida y la meta *Du Contrat social* es la libertad individual, esto es, el punto de partida es una libertad natural inalienable e incondicionada del individuo, la meta se supone que también lo sea. Debe crearse un Estado en el que no haya ni un solo individuo que no sea libre, en el que el individuo no sacrifique lo más mínimo de su libertad: lo esencial es que el individuo obedezca sólo a sí mismo, es decir, que desde su autodeterminación (*autodétermination*) establezca desde el *principio* un orden político *originariamente legítimo* *.

Este orden no puede fundarse en la Naturaleza sino *par convention* que obligue y haga responsables a los hombres de la vida y la duración de ella. Esta convención parte del *peuple* reunido consigo mismo, con capacidad para constituir una asociación política desde “(...) *le vrai fondement de la société*. (...)” (Rousseau, *Du Contrat social*, lib. I, cap. V, párrafo 2 y I, II/1; IV, II/5)* El pueblo sólo se convierte en

¹⁷ C. Schmitt, *La dicta.. Op cit.*, cap. 1: a, p. 56.

* Aquí se puede apreciar la misma línea que establece Descartes y pasa por Locke en el que todo momento fundacional para constituir al régimen de sociedad debe ser aséptico. Esta forma de tratar –en sus teorías- al carácter constituyente del poder político constituirá la base de la solución al problema de los conflictos previos a la Constitución del Estado.

** En esta obra se emplearan los números arábigo para señalar el número de párrafo de cada capítulo que corresponde a la versión francesa de 1762.

fundamento de la sociedad, en tanto que en él, los individuos se han despojados de sus fuerzas propias y han adquirido una igualdad sustancial en cuanto ciudadanos: “Aquel que ose emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar (...) la naturaleza humana, de transformar a cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande, del cual recibe, en cierto modo, este individuo su vida y su ser; de alterar la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia parcial y moral por una existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza. Es preciso pues, *en un mot, qu’ilôte à l’homme ses forces propres pour lui endoner soient étrangères, et dont il ne puisse faire usage sans le secours d’autri.* (...) de suerte que si cada ciudadano no es nada, no puede nada sin todo lo demás (...)” (CS, II: VII/3)

Así pues, la génesis del pueblo moderno que aparece en su realidad inmediata, consiste en la conformación de ciudadanos sustancialmente iguales entre sí, despojados de sus fuerzas propias, de su estado de naturaleza para adquirir una segunda naturaleza que los disponga a conformar la *légitimer* de la asociación política.

b) pactum societatis.

La legitimidad del poder político consiste prácticamente en un *pacte social* -en un momento de origen- en el que <<cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la *volonté générale*, y nosotros recibimos además a cada miembro como parte indivisible del todo>> (I: VI/ 9) Este acto produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un “cuerpo moral y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene una asamblea, el cual recibe de este mismo acto, su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad. Esta persona pública que así se forma, por la unidad de todos los demás, tomaba en otros tiempos el nombre de *Cité* et prendmaintenant celui de *République* ou de *Corp politique*: lequél est appelé par ses membres *État*.” (I: VI/10)

La unidad del pueblo inmediatamente reunido en *corps souverain* (III: XIV/1) conforma la existencia del Estado, o lo que es lo mismo, su Constitución o manera de ser por medio del *pactum societatis*. El Estado en Rousseau entonces, ya no estará fundado por la sumisión a un poder cualquiera mediante un *contract* con este poder –como lo hace Hobbes- mediante un contrato de dominación, sino que el pacto social contiene únicamente *consentement* (IV: II/5) inaugurando así la *base legítima* del republicanismo moderno*.

* No sólo el pueblo de Rousseau es una construcción abstracta que se opone a la Naturaleza o a Dios, sino su base legítima ya no reconoce ninguna encarnación de poder en manos de ningún hombre concreto. De modo que con estos dos giros que hemos visto –génesis y pacto social-, le ha puesto solución al problema del poder en la Constitución del Estado que abrió Maquiavelo. Esto lo podemos decir del siguiente modo, a pesar de su decidido republicanismo, Maquiavelo seguía sosteniendo la figura un solo hombre que con su poder, su *virtù*, constituyera al Estado. Sin embargo, la Constitución del Estado no dejaba de atravesar por una indefinición, es decir, quien lo ostentaba a capricho permanecía atrapado en los designios de la fortuna, lo que significaba que

c) *volonté générale*.

Schmitt dice que “Por muy individualista que sea el punto de partida de Rousseau, lo que importa es lo que se ha hecho del todo formado por individuos, si éste ha absorbido todo contenido social y se ha convertido en ilimitado por principio o si se ha dejado al individuo una sustancia concreta.”¹⁸ El Estado de Rousseau no conoce a ningún individuo en cuanto tal (II: IV/8), todo linaje, estamento, agrupación social y partido carece en cuanto tal de justificación, todo lo que exija la *unite social* está justificado, aún cuando afecte a la convicción religiosa (IV: VIII/17), toda otra dependencia que no sea la del Estado es algo que se ha quitado al Estado. (II: XI/1) Pero esta omnipotencia que *absorbe* a los individuos no es un individuo –como lo sería el *Levitan-*, sino la unidad abstracta llamada *volonté générale* que es la voluntad del soberano (del pueblo inmediatamente presente) y que constituye al Estado en una unidad político-territorial.

En la voluntad general coincide siempre lo que es con lo que debe ser conforme a la justicia, es decir, por su mera existencia es ya lo que debe ser (I: VII/5), es siempre recta (II: VI/10); no puede equivocarse (II: III); es la razón misma por la que está determinada con la misma necesidad con que rige la ley natural en un mundo físico (II: IV/4); es imperecedera; inmutable [y] pura. (IV: I/5) En ella coinciden el *bien común* (medieval) y la secularización del *poder de Dios**, es decir, los residuos de la anterior unidad trascendente que permiten su sublimación.

La sublimación de la voluntad general que ha producido el pueblo, es decir, la elevación de una sustancia que se opone a la *volonté particulière* o *individuelle* (II: XI/1) no se enfrenta a la metafísica de la gradación del ser, antes bien, lo inaugura con el nuevo *sujet de pouvoir: le peuple*.

Schmitt dice al respecto: “Los atributos de la voluntad general: justicia, indestructibilidad, pureza moral como totalidad ‘emana’ del todo.”¹⁹ Pero sólo emana (*émanations*) (II: II/1) en cuanto acto de soberanía que hace ley (*émaner de la Loi*) (III: XIII/2), es decir, la ordenación jurídico-política en su conjunto es una emanación de la voluntad general que permanece bajo la influencia de la imagen de la *balance*. (I: VIII/2; II: VI/10; III: VIII/10; IV: VI/8)

el Estado por sí mismo no podía asegurarse una base sólida, pues la consecuencia del carácter constituyente del poder político se lo impedía, así que debía de buscarse la base que permitiera al Estado mismo constituirse tras los sobre saltos “excepcionales” en donde la teoría cíclica de la historia ya no ofrecía soluciones, entonces surge la idea de que el Estado puede renovarse permanentemente en *le peuple* sin necesidad de una *anaclosis*. Véase notas 14 y 15 de nuestra Introducción.

¹⁸ *Ibid.*, cap. 3, p. 158.

* No habiendo orden político que dependa de la gratitud de Dios, el pueblo puede ahora ocupar la misma jerarquía lógica y moral en la que no puede pensarse ningún poder que supere su posición. Su estatus, a partir de los conceptos seculares, permiten la ordenación gradual del ser, válida para el estado de naturaleza y para el estado político. Véase, C. Schmitt, *Teología política*, cap. I, *Op cit*.

¹⁹ *Ibid.*, cap. 3, p. 161.

Por tanto, la sublimación de la voluntad general hace posible que la sustancia concreta del individuo, una vez realizado el pacto y haber perdido su libertad natural, logre ganar su libertad civil que sólo tiene relación con el establecimiento entre lo público y lo privado: con “su conservación y el disfrute de su propiedad” (I: VIII/2 y III: IX/4).

Una vez establecido el Estado, la *unidad política* y su *acción* del cuerpo entero debe obrar sobre sí mismo, esto es, la relación del todo con el todo o del soberano con el Estado (II: XII/1) debe de consistir en el establecimiento de leyes políticas o fundamentales. Estas leyes establecen la separación entre el soberano y el gobierno, es decir, el pueblo en tanto soberano y en tanto súbdito, en donde el gobierno es un cuerpo intermedio entre los súbditos y el soberano, ya que no puede ser otra cosa que la ejecución de la voluntad general, en ello, pues, reside su justificación.

La ejecución de la voluntad general radica en que toda la actividad del ejecutivo queda contenida en la simple relación con el precepto jurídico general (III: XV/12) es decir, *le gouvernement* o *le Prince* tiene que ejecutar las leyes, pues es el poder que convierte en hecho la voluntad de la ley, el brazo de la ley, *la forcé appliquée à la loi*. (III: XV/8)

Solamente la voluntad general, la legislación (el poder legislativo como lo llama Rousseau), es por su propia naturaleza una cosa intransferible del pueblo, en tanto que el ejecutivo puede competir a uno o a varios individuos o igualmente a la totalidad según la forma de gobierno: monarquía, aristocracia o democracia.

Ya que el gobierno es una comisión, un empleo del pueblo soberano completamente sometido a su arbitrio (II: I y II: I/6), esto implicaría que “(...) en la verdadera democracia, el cargo no debe de ser en ningún derecho y en ningún sentido una ventaja para quien lo ejerce, tiene que permanecer como un *charge onéreuse*.”²⁰ (cf. IV, 3/4)

Esta variante de democrática -que se deduce de la teoría política de Rousseau- se debe a que al gobierno se le califica en realidad de *corps intermédiaire établi entre les sujets et le souverain par leur mutuelle correspondance, chargé de l'exécution des lois et du maintien de la liberté, tant civile que politique*. (III: I/5) En el gobierno no se marca la independencia de su atribución, la palabra *Gouvernement* solamente es utilizada como imagen que expresa la ejecución de la ley al caso concreto, y no debe indicar una posible independencia jurídica del *corps* intermediario frente a la *volonté générale* que es la única que manda, es decir, la relación jurídica existente entre gobierno o el príncipe y el pueblo no es en modo alguno un contrato: “*Ce n'est absolument qu'une commission, un emploi, dans lequel, simples officiers du souverain, ils exercent en son nom le pouvoir dont il les a faits dépositaires, et qu'il peut limiter, modifier, et reprendre, quand il lui plait*. (III: I/6)

²⁰ *Ibid.*, cap. 3, p. 169.

Por tanto, el nombramiento que se da en tanto se *conféree* en la democracia de Rousseau, lleva reunido en sus atribuciones un contrato de empleo sin titularidad de derechos, ni disfrute de prerrogativas, por eso esta *comisión* es revocable en todo momento y dejada al arbitrio del soberano.

Acerca del sentido de comisario, para precisar, nos dice Schmitt lo siguiente: “El concepto de comisario configurado por el absolutismo, que contradice las nociones jurídicas medievales y el jusnaturalismo de la justicia, lo aplica Rousseau a la relación entre el príncipe y el pueblo, si bien invirtiéndola, de manera que es el príncipe el que se convierte en comisario. Aquí no hay ninguna autovinculación del soberano por la ley, ni siquiera un <<contrato>> de empleo del derecho político de nuestros días. Lo que el pueblo hace y quiere está dentro de su arbitrio; quien actúa para alcanzar el fin corresponde a la voluntad del pueblo solamente puede actuar, en todo momento, comisarialmente, no hay ni delegación, ni representación de esta voluntad, ni mucho menos un derecho al ejercicio de la voluntad. Los representantes del pueblo cuando los hay, tampoco son otra cosa que *commissaires*.”²¹ (cf. III, 15/5)

Rousseau no descarta el principio formal de la representación, pues en el ejecutivo debe haber representantes (III: XV/2), pero el ejecutivo es tan sólo el brazo sin voluntad de la ley y según su esencia *commission*. “Lo que vale para el comisario regio es aplicable a todas estas personas: su representación cesa cuando el representado a quien representa (*vice gerunt*) tiene a bien actuar por sí mismo.”²² (cf. III: XIV/1) En consecuencia, podemos decir que toda la actividad de los órganos del Estado es un funcionamiento comisarial revocable -incondicionalmente independiente- en donde el concepto de mandato, decíamos al principio, que el gobierno recibe del pueblo y el gobierno se convierte en un comisario discrecional y revocable del pueblo completamente sometido al arbitrio de su comitente, se puede caracterizar como mandato imperativo (por oposición al de representación) en donde el pueblo se debía mantener presente para limitar la actividad de los órganos del Estado*.

Pero frente a qué se radicaliza este mandato. Frente a *Lidèe des Représentants*, en dos sentidos: 1º) Es aquel que obedece a la moral pública proyectada por Rousseau y el 2º) A su realidad inmediata de la unidad política del pueblo que no debía romperse por ficciones jurídicas. Con la representación, de acuerdo a la primera posición política de Rousseau, no se logra la virtud (*vertu*), no en la connotación maquiavelina, sino el *carácter cívico* y la *frugalidad* romana que se oponen a la esclavitud del hombre que se ocupa de sus asuntos particulares, en vez de dedicarse con esmero al bien público. (III: XV/10; IV: IV) “La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

* Hemos visto sólo el funcionamiento comisarial del mandato imperativo, este funcionamiento se confunde muchas veces con la visión democrática que tendría Rousseau en su teoría política. Sin embargo, esta asociación nublaría nuestro argumento central acerca del sujeto de poder en la Constitución del Estado que es la lectura que queremos rescatar del Gran Ginebrino.

y la voluntad no se representa: es una o es otra.” (III: XV/5) La unidad política del pueblo homogéneo presente consigo mismo, no puede ser representada, pues no puede enajenarse, es decir, venderse o darse, cosa que según Rousseau harían los representantes si estuviera en su poder. (III: XV/1)

Respecto al segundo punto -aquel que obedece a la realidad de la identidad inmediata- en donde Rousseau temía que se rompiera la vinculación entre pueblo y votación o bien, pueblo y decisión, en donde el principio del pueblo en identidad inmediata aseguraría una unidad política viva real, no sustituible por la ficción del pueblo representado como venía presentándose con las teorías políticas de Locke y Montesquieu: “La idea de los representantes es moderna: procede del gobierno feudal de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre del hombre ha sido deshonrado. En las antiguas repúblicas, y aun en las monarquías, jamás el pueblo tuvo representantes. Es muy singular que en Roma, en donde los tribunos eran tan sagrados, no hubiese siquiera imaginado que podían usurpar las funciones del pueblo, hubieran jamás intentado prescindir de un solo plebiscito. Y júzguese, sin embargo, de los obstáculos que a veces ocasionaba la turba, por lo que sucedió en los tiempos de los graccos, en que una parte de los ciudadanos votaba desde los tejados.” “(...) tan pronto como un pueblo se da representantes, deja de ser libre y de ser pueblo *il n'est plus*.” (III: XV/6 y 11)

d) unión antitética entre legislador y dictador.

Una importante característica que tiene Rousseau en su teoría del Estado consiste en que tanto el príncipe, el delegado del pueblo, como el dictador son comisarios. El dictador dicta hacia fuera, pero como es comisario hay que dictarle a su vez, a él mismo (hacia dentro) (IV: VI/4). El dictador (*dictateur* o *suprême magistratura*) y la figura del *législateur* (II: VII) se fusionarán en el desarrollo subsiguiente para la conformación de la formalidad de la Constitución del Estado moderno.

Tanto el legislador como el dictador son algo excepcional, extraordinario (II: VII/3 y IV: VI/12), pero según Rousseau, el legislador está afuera y antes de la Constitución. No es un comisario, es un hombre sabio y eminente, cuyo *génie* monta y pone en marcha la máquina del Estado, es decir, no tiene facultades legislativas, sino una especie de indicativa de leyes, pero tampoco en modo alguno en el sentido de un derecho formal de propuesta. El legislador proyecta la ley sabia, cuya sanción compete sólo a la voluntad general, *Rien de ce que nous vous proposons, disaient-ils au peuple, ne peut passer en loi sans votre consentement*. (II: VII/7) Si lo que el legislador proyecta es o no la voluntad general solamente puede saberlo después de haberse celebrado un plebiscito libre, una especie de referéndum sobre ello.

La decisión radica en el pueblo, y no solamente en un sentido extremadamente jurídico, sino también en el de si existe o no una voluntad general con todas las cualidades constitutivas: indestructible, indivisible, una,

pura, etc. Sin embargo, como la proyección de leyes del legislador proviene de una *misión* divina, de una inspiración, pues su posición completamente extraordinaria, ni es magistrado ni soberano, y propiamente nada, porque para que pueda nacer semejante concepto tiene que empezar por construir él mismo al Estado. El contenido de la actividad del legislador es el derecho, pero sin poder; la dictadura es la omnipotencia sin ley, poder ajurídico: *Il peut tout faire, excepté des lois.* (IV: VI/3) Al respecto nos dice Schmitt: “El que Rousseau no tuviera conciencia de esta antítesis no la hace menos significativa. Aquí es ya tan extrema la oposición entre derecho sin poder y poder ajurídico que tiene que darle vuelta. El legislador está fuera del Estado, pero dentro del derecho; el dictador está fuera del derecho, pero dentro del Estado. El legislador no es nada más que derecho aún no constituido; el dictador no es más que poder constituido. Tan pronto como se establece una constitución que posibilita dar al legislador el poder del dictado, constituir un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones, la dictadura comisarial se ha convertido en una dictadura soberana. Esta combinación se efectúa mediante una noción que, desde el punto de vista de su contenido, es consecuencia del *contrato social*, pero a la que todavía no se ha dado el nombre de un poder especial: la noción del *pouvoir constituant*.”²³

Por tanto, de la unión antitética entre legislador y dictador dará como resultado el concepto de poder constituyente sobre una realidad jurídica y no sobre su realidad independiente, no como *stati extraordinari*. Empero esta unión antitética servirá –en el periodo posterior- para restringir jurídicamente al carácter constituyente del poder político, haciéndolo más controlable en una situación excepcional, pero al mismo tiempo, poniendo solución –jurídica- a la misma crisis interna por la que a traviesa un Estado.

Sintetizando. La unidad política del pueblo en identidad inmediata que Rousseau proyecta en el *Contrato social* tiene dos momentos diferenciados: constitución y producción. La constitución se refiere a la *génesis* y al *pactum societatis*, mientras que su producción se refiere a la *sustancia* de la *voluntad general*.

Teniendo en cuenta esta diferencia, admitamos -de momento- que históricamente la época posterior acepta: 1) que el pueblo es el sujeto del poder y portador indiscutible del poder constituyente y 2) que la sublimación de la voluntad general se corresponde con la representación del pueblo más que con el principio del pueblo en identidad inmediata, visto así el asunto, la deducción sería: si Rousseau ya había formalizado al pueblo inmediatamente reunido, es decir, constituido sólo por ciudadanos que renuncian a su estado de naturaleza, a *ses forces propres*, la teoría constitucional burguesa, sólo se cimentará con el concepto político de la representación del pueblo. ¿A qué se deben estas consecuencias y respectivas oposiciones de los dos principios formales de pueblo a los que obedece la teoría constitucional moderna (sobre todo la de Schmitt), según nuestra perspectiva y orden de argumentación? A que ambos principios operan en su producción en una misma ontología: la gradación del ser.

²³ *Ibid.*, cap. 3, p. 171-72.

Por oposición a la potencia de la sustancia de Spinoza, la secularización del poder político coronado en el sujeto del poder (*le peuple*), se llevó a cabo en una matriz metafísico-cristiana, por eso se le opone la ontología de Spinoza que no parte de la trascendencia del poder de Dios, ni comparte los mismos atributos.

La sustancia de Spinoza no *produce* una gradación del ser como la sublimación de la voluntad general. “(...) no es imaginable la idea misma de voluntad general –comenta Negri-, como base de la idea moderna de soberanía, de validez jurídica y de fundación democrático-liberal del Estado si no se conjugan la paradoja rousseauiana de la voluntad y la paradoja spinozista del ser. La sustancia spinozista es la figura metafísica del concepto rousseauiano de voluntad general.”²⁴ Si bien comparten la misma figura, de acuerdo con Negri, no así su producción, pues Spinoza niega la distinción entre sociedad civil y Estado, es decir, la relación gradual de órdenes, mientras que en Rousseau es imprescindible la mediación de la sociedad civil, sin la cual, no pudiera diferenciarse el *infra* estado de naturaleza. En una palabra, sería imposible la constitución de la unidad del pueblo homogéneo sin esta separación que corresponde a una misma metafísica. De ahí que, de acuerdo a su necesidad, la producción sea diferente en su espacialidad.

La *potencia de la sustancia* se produce en una especialidad plana, sin grados y dinámica, mientras que la sublimación de la voluntad general, degrada su orden debido a su estratificación e inmovilidad jerárquica, ya que ahora el pueblo ha ocupado el lugar del poder de Dios, en el que no puede pensarse -lógica ni moralmente- otro poder que lo supere ni que dirija al bien común de los miembros de la sociedad.

En suma. Las consecuencias necesarias de la evolución del sujeto del poder -que terminó imponiéndose en Occidente- se deben a su metafísica hegemónica, más que a la aparente oposición de los dos principios formales que manejan las teorías del Derecho moderno. Su aparente oposición descansa en su constitución misma, pero obedece a una misma metafísica: la separación de dos órdenes, sin los cuales constitución y producción serían imposibles tanto para un principio como para el otro.

Para concluir esta primera parte, enunciaremos el esquema que nos permitirá comprender el fenómeno de la evolución del pueblo.

Antes de que el pueblo sea dado como pueblo, hemos visto que tiene una génesis: en cada una de las épocas en las que hace su aparición el pueblo -como portador de poder- es resultado de una realidad caprichosa a la cual se le presume de haberla constituido para que el pueblo sea.

En este mismo sentido, podemos decir que lo que se constituye del pueblo es efectivamente la unidad política –como nos dice la teoría constitucional de Schmitt- pero no la realidad en la que se posa, pues esta realidad aparece indeterminada, mientras que el pueblo sólo aparece constituido. Para decirlo así, en su unidad política de pueblo, éste intenta atrapar lo indeterminado en lo que reposará su ser, pero antes de este

²⁴ A. Negri, *La anomalía...* *Op cit.* cap. III, p. 133.

posicionamiento, antes de este reposo, lo que hay es conflicto o más exactamente, antes del pueblo constituido, es decir, antes de este orden lógico, lo que hay es multitud.

Así pues, cuando vimos la génesis del *demos* griego observamos que lejos de ser una realidad dada, su constitución, su unidad política del pueblo consigo mismo revelaba las condiciones cruentas de la guerra que lo hicieron ser. Su reposo, lo que lo hacía ser una unidad política (la opresión de un mundo bajo sus pies), restringía su capacidad de seguir siendo, de modo que estaba condicionado a un desplazamiento del poder de su unidad a una unidad mayor de poder como lo era Dios. En este sentido podemos decir que lo que se desplaza es el poder de la unidad, ya sea la del pueblo o de otra unidad como Dios o el monarca.

El desplazamiento de la una unidad trascendente, es decir, el poder de Dios, permitió el giro hacia una unidad política de carácter inmanente, generando con ello una nueva génesis en la que la unidad del pueblo aparecía bifurcada en dos principios que constituyen su unidad política: identidad inmediata y representación. No obstante decíamos, no son dos unidades antitéticas, sino que pertenecen a un mismo desplazamiento con diferentes constituciones de unidad política. Sin embargo, en este giro el nuevo sujeto de poder –el pueblo- no eliminó la jerarquía de ordenación que se tenía hasta antes de que se desplazara el poder de Dios, sino que por el contrario, su estructura jerárquica es precisamente lo que lo hace ser sujeto de poder, iniciando una nueva etapa en la Constitución del Estado tan firme, que prueba de ello es precisamente su vigencia que sigue rigiendo hasta nuestros días la vida del Estado contemporáneo.

En esto consiste el resultado del proceso histórico-filosófico de la idea del sujeto pueblo al que hemos articulado para demostrar que esta abstracción –la del sujeto de poder- fue pensada –por Rousseau sobre todo- para poder limitar al carácter constituyente del poder político, es decir, para abstraer a una entidad como lo es el pueblo, del conflicto mismo, del conflicto de la multitud. Sin embargo, esta eficacia del sujeto del poder en la Constitución del Estado, ha de llevar en las ulteriores teorías políticas una historia incomoda y fastidiosa, la historia de la multitud que se opone al proceso lógico diseñado por la filosofía política del siglo XVIII.

Por último, para que la representación del pueblo triunfe sobre la identidad inmediata del pueblo, dependerá, decíamos, de su funcionalidad, es decir, de lo que atrapa en el momento mismo de su constitución y esto que atrapa son los conflictos previos a su conformación de unidad política. Su función consiste, en tener más ser, por decirlo así, del que puede atrapar la homogeneidad del pueblo en una sociedad que se está abatiendo por intereses políticos como es el periodo histórico de la Revolución Francesa. Es en este periodo, en donde aparece como tal el sujeto de poder predominante en nuestros tiempos y al que está reservada la admiración de su eficacia y su respectiva crítica que ha movido todo este recorrido en las teorías políticas a través de su desarrollo histórico.

Segunda parte: La aparición eficaz de la representación del pueblo tanto en el sujeto de poder como en el pueblo en tanto entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación.

Hemos visto que el sujeto de poder tiene una génesis en su constitución, la cual aparece con Locke y culmina con Rousseau, también que el sujeto de poder se caracteriza por ser una unidad absoluta, y que esta unidad absoluta debe absorber en su ser a toda particularidad precisamente para que sea una unidad política.

Ahora veremos el resultado de este fenómeno que culmina con la unidad política de la representación del pueblo, en donde esta unidad política absorberá más ser que cualquier otra unidad política que se haya constituido desde la inmanencia. Históricamente, este proceso se lleva a cabo en la Revolución Francesa, en donde se puede apreciar la aparición y el despliegue de la representación del pueblo como sujeto de poder en la Constitución del Estado, es decir, su eficacia para contener a los conflictos que se hallan en un periodo de crisis interna extrema. Esto lo veremos en el capítulo primero de esta segunda parte.

No obstante, podemos anticipar que no todo lo que la representación del pueblo absorbe y atrapa en su constitución de unidad se le debe reconocer como realidad, pues si seguimos un orden lógico –de acuerdo a nuestra interpretación- podemos decir que fuera del pueblo existe la multitud y adentro del pueblo y lo que es, existe una “realidad jurídico-política” que podemos apreciar en el Estado democrático moderno con dos momentos diferenciados: 1º. La Constitución* del Estado, es decir, el origen de la forma de ser del Estado que se lleva a cabo con el *pactum societatis* y 2º. Su establecimiento constitucional, es decir, en tanto situación normada por leyes constitucionales para un procedimiento político de renovación de la autoridad.

Sin embargo, estos dos momentos diferenciados no aparece inmediatamente en la historia del pensamiento político, sino lo que hemos denominado “realidad jurídico-política” se concluye tras una solución a los conflictos que existían hasta antes de la aparición de nuestras democracias. En el capítulo segundo se abordará este planteamiento y con él, el inicio de la era democrática que descansa en estos dos planos jerarquizados: la representación del pueblo en tanto sujeto de poder en la Constitución del Estado y la aparición de la representación del pueblo como entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación que es la forma jurídica -hasta hoy- más eficaz de institucionalizar a los conflictos en la lucha permanente por la autoridad del Estado, es decir, por su dirección.

Por último, las conclusiones serán reservadas para el desmontaje de lo que hemos llamado “realidad jurídico-política” y la vía que queda abierta para constituir una asociación política desde el poder de la multitud o a lo que corresponde el poder constituyente.

* No olvidemos en destacar la diferencia entre Constitución absoluta (la manera de ser del Estado) y constitución relativa (conjunto de leyes) Véase la introducción, nota 7.

I. El sujeto del poder.

En este capítulo veremos las consecuencias que tiene la teoría política de Rousseau* en la idea del pueblo como sujeto del poder que será sustituido por la representación del pueblo, así como también la formalización jurídica que hizo Siyès del concepto de poder constituyente, ambos giros conceptuales consecuentes con la metafísica de la gradación del ser. Así que el primer apartado lo dedicaremos a la formalización jurídica y el segundo, a su empleo.

1. El poder constituyente.

En la derivación directa del poder de Dios, su soberanía era concebido como la fuente última de todo poder terrenal que sólo actuaba a través de la Iglesia que era un órgano firmemente constituido, pero cuando se introduce la degradación del poder y la supremacía del poder terrenal es lleva a cabo en la encarnación de la unidad personal del papa, es entonces cuando sus órganos constituidos, es decir, los comisarios papales representan su presencia personal ocupando con ello la noción secular de soberano que rece más adelante en la figura del monarca –como lo hace Juan Bodino- con un poder territorial ilimitado, pero a pesar de ello semejante a Dios, es decir, secularmente la fuente de todo el poder terrenal debía estar vinculada a la noción de un órgano constituido tal y como se tenía previsto en el precepto jurídico general de soberanía.

El derecho monarcómico –que es el que define esta postura- estableció que el poder soberano del monarca no se encontraba ligado por norma jurídica alguna, sino su poder era concebido *supra leges*, lo que dejaba abierta la posibilidad de que la autoridad existente fuera eliminada por alguien que no tiene ningún cargo constituido –como era el caso del monarca- y que sólo actuaba *a Deo excitatus*.

Así pues, podemos decir que en la sucesión de sustituciones y desplazamientos que conforman al poder secular: de Dios al monarca y de éste al pueblo, el pueblo ahora recibe la omnipotencia que abarca el poder territorial, que como tal nunca se constituye en sí mismo, como lo aducía Cromwell para definir su soberanía.

En los memoriales y proyectos de Constitución del ejército de Cromwell se dice expresamente que “(...) el pueblo (*the people*) es la fuente de todos los derechos políticos.”¹ Este precepto provocaba la disputa de la

** De acuerdo a lo sostenido por Ambrosio Velasco en su *Teoría política: filosofía...*, el *Contrato social* de Rousseau sería –para nuestro contexto- el típico ejemplo de lo que denomina “texto y cambio social” en donde los filósofos posteriores –como es el caso de Siyès y el resto de autores que veremos, por lo menos hasta Marx- “(...) manipulan el significado del texto con el fin de inducir en algunos efectos políticos (...) [tales como] creencias, percepciones, valores, actitudes y conciencia social” *Op cit.*, p. 94.

¹ “Gremment of the people” del 28 de octubre de 1647 en *Letters and Speeches* de Cromwell, London Lomas, 1904, p. 374.

titularidad de esos derechos, es decir, entre la representación del pueblo (el Parlamento), el rey y el gobierno, quedando una oposición que se extendió junto con las ideas republicanas en la dependencia incondicionada del parlamento al pueblo.

Esto es, el precepto dominante del Parlamento Largo como portador de la soberanía decía que la representación del pueblo sólo dependía de quien la ha elegido, en este sentido, la fuente de los derechos políticos y el poder de los representantes del pueblo debía ser ilimitada frente a todos los demás (específicamente frente al rey), pero con el correlato inevitable de la dependencia igualmente ilimitada respecto al pueblo al que representa.

Sin embargo, el puesto que ocupó Cromwell como Capitán General nombrado por el Parlamento Largo, con mando supremo en las fuerzas armadas de Inglaterra, Escocia e Irlanda es caracterizado en la historia jurídica como transferencia de una autoridad ilimitada (del Parlamento Largo portador de la soberanía de la *Commonwealth* y del Estado libre de Inglaterra) hacía una dictadura soberana encarnada en la persona de Cromwell, llevada a cabo con el acto de disolución del Parlamento el 20 de abril de 1653. Esta relación jurídica deja de ser una dictadura comisarial en cuanto que Cromwell asume la soberanía del pueblo en su persona.

La monarquía constitucional que se desprendía de este acto, revolucionaba el sentido absoluto de soberanía que tenía el monarca hereditario, pues a pesar de que Cromwell asumía una plenitud de poder ilimitado, permanecía por encima de todas las competencias reguladas, es decir, por arriba de las instancias constituidas, con facultad inclusive para decidir sobre *the necessity of the State* pues actuaba *a populus excitatus*.

La soberanía de Cromwell consistía en que nunca se podía constituía así mismo, sino que en tanto portador de ella y demandante del poder del pueblo, podía reunir y disolver –como lo llegó hacer- hasta un tercer Parlamento debido a que no tenía una competencia regulada por poderes constituidos que llegaran a frenar su omnipotencia soberana, constituyendo una dictadura más que una división de poderes ya que él era el poder constituyente en nombre del pueblo.

Políticamente dice Schmitt, “(...) puede calificarse de dictadura a todo ejercicio del poder estatal que se realice de una manera inmediata, es decir, no mediatizado a través de instancias intermedias independientes, entendiéndose por ella el centralismo, por oposición a la descentralización.”² Así, por oposición a la dictadura que centraliza el poder, se opone el principio de descentralización a través de poderes intermedios –como lo había sugerido Montesquieu- delimitados y constituidos, pero ahora por un poder constituyente que es la fuente última de todo poder para Constituir al Estado.

² C. Schmitt, *La dictadura*, Op. Cit., cap. 4, p. 179.

De acuerdo a esta evolución jurídica, el Estado sólo puede ser concebido en su Constitución, es decir, en tanto unidad constituida. Si se niega esta Constitución, surge la necesidad de concebir a un poder que no está él mismo constituido constitucionalmente, entonces aparece como poder fundamentador aun cuando nunca sea abarcado por él mismo, negando la Constitución existente.

Este poder fundamentador (y soberano por principio) es lo que han llamado los constitucionalistas de finales del siglo XVIII *pouvoir cosntituant* cuyo portador es el pueblo antes y por encima de la Constitución del Estado. Sin embargo, es el abate Siyès quien sustantiva la noción del sujeto de poder en el acoplamiento de poder constituyente, es decir, lleva a cabo la juridización del *stati straordinari*, del carácter constituyente del poder político que descubre Maquiavelo, de esa potencia infernal (de strage) que se ha denominado modernamente poder constituyente, y que es el centro de la disputa -en la teoría política contemporánea- de su titularidad.

El poder constituyente en tanto poder de decisión es creador, originario y no tiene límites jurídicos, como “(...) la *nación* misma. Ella existe ante todo y es origen de todo. Su voluntad es siempre legal; es la ley misma. Antes de ella, por encima de ella, no hay más que derecho natural.”³

La relación entre *pouvoir cosntituan* y *pouvoir constitué* se basa jurídicamente en que el primero, permanece en estado de naturaleza y el otro, en estado de derecho (o mejor de obligación). Sin embargo, el fundamento del poder constituyente no está en la Nación, sino en la representación del pueblo.

Si bien Siyès identifica a la Nación -los allí nacido que conforman al pueblo nativo- que se diferencia del principio formal de la representación del pueblo como sujeto de poder, lo suyo es crear una ficción jurídica para acoplar al poder constituyen en el principio formal de la representación del pueblo. Lo decisivo de esta diferencia consiste en que *la representación del pueblo absorbe más ser cuando es constituyente* que el pueblo electivo de los estamentos, desplazando así al pueblo estamental por una magnitud existencial que disuelve sus diferencias políticas y está siempre constituido formalmente, de ahí que el abate transfiera esta sustitución que ha disuelto sus diferencias políticas -la unidad del la representación del pueblo- por una magnitud moral que subroga la diferencia existente contenida en ella bajo la forma de Nación.

Continúa Siyès, “Si nosotros queremos formarnos una idea justa de la serie de leyes *positivas* que no pueden emanar más que de su voluntad, vemos, en primer lugar, las leyes *constitucionales*, que se dividen en dos partes: las unas regulan la organización y las funciones del cuerpo *legislativo*; las otras determinan la organización y las funciones de los diferentes cuerpos *activos*. Estas leyes son llamadas *fundamentales*, no en el sentido de que pueden llegar hacer independientes de la voluntad nacional, sino porque los cuerpos que existen y obran gracias a ellas no pueden tocarlas ni violarlas. En cada una de sus partes la Constitución no es obra del poder constituido, sino del poder constituyente. Ninguna clase de poder delegado puede cambiar

³ Emmanuel J. Siyès, *¿Qué es el tercer Estado?*, tr. José Rico Godoy, México, UNAM, 1973, cap. V/p. 109.

nada en las condiciones de la delegación. En este sentido, las leyes constitucionales son *fundamentales*. Las primeras, o sea las que establece la legislación, son fundadas por la voluntad general, con anterioridad a toda Constitución, forman el primer peldaño de ella. Las segundas deben ser establecidas por una voluntad representativa *especial*.”⁴ Basándose en la teoría de la emanación de San Agustín, el abate de *Fréjus* proyecta a la voluntad nacional en el siguiente sentido: “[de] (...) la sustancia de Dios no puede surgir nada fuera de Dios (...)” (S. Agustín, *De lib. arb.* L.I, C 2) El giro secular consiste en que no hay nada fuera del poder constituyente, lo mismo que de su producción: la *sustancia* de la voluntad nacional o general, sino que todo emana de ella, al igual que las leyes fundamentales son emanación suya, siendo así consecuente con la necesaria metafísica de la gradación del ser que establece una jerarquía organizada en el establecimiento de la Constitución del Estado.

Una de las diferencias importantes que existe entre Siyès y Rousseau, consiste en que para el segundo, tanto la ley constitucional como la ordinaria son ambas una manifestación de la *volunté générale*. Es el pueblo al que corresponde enunciarla imperativamente sin importar su objeto y en consecuencia, no existe diferencia entre el poder constituyente y autoridad legislativa, pues en todo caso es el soberano el que interviene, lo mismo que para el gobierno, carece de razón de ser. “(...) no hay ni puede haber ninguna especie de ley fundamental obligatoria para el cuerpo del pueblo, ni aun el mismo contrato social.” (Rousseau, *El contrato... I: VII/2*) Esta diferencia se basa en la concepción que ahora tendrá el abate sobre el concepto de ‘constitución’ que incorpora la teoría de la división de poderes. La ‘constitución’ abarca a la vez la formación y la organización interiores de los diferentes poderes públicos, su correspondencia necesaria y su independencia recíproca, tal es el sentido de la palabra constitución que nos presenta Siyès: es relativo al *conjunto y separación* de los poderes públicos. “No es la nación la que se constituye, es su establecimiento político (...) La Constitución de un pueblo no es y no puede ser más que la constitución de su gobierno y del poder encargado de dar leyes tanto al pueblo como al gobierno.”⁵ Este contraste da como resultado que Siyès recoja la teoría de la voluntad general y su respectiva sublimación, es decir, su indivisibilidad, su inalienabilidad e imprescriptibilidad de la soberanía nacional, articulándola con la división de los poderes de Montesquieu.

Por otra parte, el principio en el que ahora descansa jurídicamente la igualdad política entre los miembros del Estado y poder del Estado, se basa en aquella formalidad que Rousseau había proyectado en la mediación del estado de naturaleza al Estado político, y que era el cimiento para instituir al pueblo en su funcionalidad como unidad política. (II: VII/3), es decir, el concepto jurídico-político de ciudadano tiene

⁴ *Ibid.*, V/p. 109.

⁵ E. J. Siyès, *Archives parlementaires 1780-1799*, t. VIII, París, Colin, 1969, p. 259.

ahora su relación con el cuerpo entero por él producido: “(...) la nación [es] un cuerpo de asociados que viven bajo una ley *común* y estén representados por la misma *legislatura*.”⁶

Este principio se opondrá decisivamente a la condición constitutiva de los estamentos: “Su condición civil ha cambiado, (...) no es posible que ninguna clase particular llegue a ser libre si el Tercer Estado no es. No es libre mediante privilegios, sino mediante derechos que pertenecen a todos. (...) ley común y representación he aquí lo que forma una nación.”³² Ley común y representación son los nuevos atributos del ciudadano derivados de su igualdad sustancial. Con estas nuevas condiciones del ciudadano moderno se elimina el privilegio: “(...) toda necesidad pública debe estar a cargo de todo el mundo y no de una clase particular de ciudadanos.”³³

Sin embargo, esto no significa que la totalidad de ciudadanos intervenga activamente en lo referente a la necesidad pública, no es necesario la presencia inmediata de los ciudadano, sino que su presencia, se establece en tanto existencia presupuesta por el principio formal de representación, esto es, para utilizar la expresión cristiana, se *transustancia* la presencia personal de los individuos en una unidad política permanentemente existente. Esta *sustitución* de la unidad inmediatamente presente, permitirá que ahora al ciudadano se le diluya su capacidad política y su respectiva fijación del poder, es decir, se le ha escapado el poder de sus manos y ahora este suprapoder se ha metamorfoseado en una unidad políticamente existente que no tiene cuerpo, no es encarnación de nadie, oponiéndose así, a la fijación del poder de la monarquía absoluta quien encarnaba su poder en el príncipe en vez de la unidad abstracta que se desprende del principio formal de la representación del pueblo.

La existencia de los ciudadanos que conforman la Constitución del Estado está presupuesta infinitamente en una unidad política que sólo se mantiene con la representación, por eso es que en ella, se incrementa la existencia de la unidad para la actividad política, es decir, se carga de valor la representación, lo mismo que su actividad política.

La representación modifica desde luego al mandato imperativo, toda vez que libera a los comitentes del pueblo: “Sin duda es preciso dejar a los comitentes del pueblo en entera libertad, pero por eso mismo es necesario excluir de su diputación a todos los privilegiados, habituados con exceso a dominar impersonalmente al pueblo.”³⁴ Siyès contrario a la opinión de Rousseau, no cree que con los representantes se esclavice al pueblo, ni que cese la voluntad general. Los verdaderos representantes del pueblo son aquellos “(...) intérpretes de los deseos de la voluntad general, así como los defensores de esta voluntad

⁶ *Op. Cit.*, *¿Qué es el...* I/p. 61.

³² *Ibid.*, II/p. 63 y 64.

³³ *Ibid.*, II/p. 66.

³⁴ *Ibid.*, III, par. 1/p. 74.

general (...)”³⁵. Los verdaderos representantes deben de provenir de “(...) aquellas clases disponibles que gozan de un cierto desahogo económico que permite a sus hombres recibir una educación liberal, cultivar su talento y, en fin, interesarse en los negocios públicos. Estas clases no tienen otro interés que el resto del pueblo. Ved si ellas no contienen bastantes ciudadanos instruidos, honrados, dignos por todos conceptos de ser buenos representantes de la nación.”³⁶

Así, la representación del pueblo no anula la unidad de la Nación, antes bien, la afirma en una unidad existencial diferente al pueblo reunido consigo mismo, iniciando con ello su *despliegue* hegemónico en tanto principio de unidad política. “Cualquier proporción que se adopte entre ellas (entre las clases) no podrá llenar el fin propuesto, que es el de *ligar* la totalidad de los representantes mediante una votación común. (...) se debe ver, según esto, que la buena regla es perfectamente útil buscar la relación o proporción según la cual cada clase debe de concurrir a formar la voluntad general. Esta voluntad no podrá ser *una* mientras dejéis tres clases y tres representaciones.”³⁷

Por tanto, la realidad efectiva de la representación del pueblo en la Constitución del Estado descansa en haber logrado una unidad producida de una votación general, sin ningún derecho especial respecto de las clases. “No debe ocultarse que en la garantía de la seguridad pública no puede estar más que por el pueblo y para él.”³⁸ Esto es, las clases no podrían concurrir a formar voluntad general si no existiera la representación del pueblo, que es el que las suprime en el acto de la unidad política; que las absorbe en su ser.

Esto es lo valioso para el Estado moderno (y al mismo tiempo la deuda implícita que le debe a la metafísica del cristianismo), es decir, que se construya una generalidad vacía, una abstracción en donde nadie impone su poder, sino que el poder es nadie, es una *sustancia* en donde ninguna persona concreta puede encarnar su poder. Pero esta generalidad vacía es lo que permite zanjar el límite donde se *produce* la representación que constituye la unidad política sin la presencia de ninguna clase. La representación requiere de ese fundamento o generalidad vacía para que adquiriera sentido su existencia, su ser transustanciado*.

Por último, Siyès distingue la representación ordinaria de la extraordinaria, según la necesidad del Estado, no obstante, toda representación del cargo queda apoderada en el momento en cuanto que una vez elegidos los votantes no son de quien los votaron, sino de todo el cuerpo electoral (del pueblo constituido con

³⁵ *Ibid.*, III/p. 69.

³⁶ *Ibid.*, III, par. 1/p. 77.

³⁷ *Ibid.*, III, par. 3/p. 85 y VI/p 126.

³⁸ *Ibid.*, IV, par. 3/p. 91.

* La conceptualización que hacemos del ‘generalidad vacía’ se desprende de la posición de C. Lefort quien examina en su *Ensayo sobre lo político* el desplazamiento del poder de la monarquía a la democracia moderna. Allí este autor ve la metamorfosis del nuevo lugar del poder como ‘lugar vacío’ en el que ahora quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder o incorporarlo, sino que están sometidos al procedimiento de una renovación periódica, en este sentido nuestra posición, intenta enriquecer este argumento desde el sujeto de poder en la Constitución del Estado para ir descendiendo posteriormente al nivel funcional de la democracia moderna que es precisamente el contexto de este autor.

capacidad para votar) y titulares del cargo a los que no pueden poner término. No es posible el cese de término temporal del cargo, porque en la teoría de la representación de Siyès se excluye el control e inspección de parte del comitente o lo que es lo mismo, no es posible la revocabilidad del cargo que era decisiva para la teoría comisarial del mandato imperativo de Rousseau.

Precisamente, mientras que Rousseau abogaba por un mandato imperativo que el gobierno recibía del pueblo en donde el gobierno se convertía en un comisario discrecional del pueblo, completamente sometido al arbitrio de su comitente, Siyès, por el contrario, hace efectivo al mandato de representación: “Los intereses por los cuales los ciudadanos se agrupan, son los únicos que se pueden tratar en común, los únicos por los cuales y en nombre de los cuales se pueden reclamar los derechos políticos, es decir, una parte activa en la formación de la ley social, y los únicos, por consecuencia, que imprimen al ciudadano una cualidad *representable*.”³⁹ Esto se debe a que el ciudadano sólo establece su relación con el Estado y su funcionamiento público, expresando así la separación de su vida pública respecto a la vida privada. De este modo, ya no importará la *vertu* rousseauina, sino la cualidad del *bourgeois*.

En consecuencia, sin el principio formal de la representación del pueblo y su acoplamiento al poder constituyente, la burguesía no hubiera podido superar ni la división estamental de la aristocracia, ni la existencia de las clases que anulaban la unidad política en la Constitución del Estado. Sólo con la formalización del sujeto pueblo y su necesaria absorción de ser en la Constitución del Estado, pudo enjaular, por decirlo así, al poder constituyente y tener vida propia para establecer una hegemonía en la forma de ser del Estado republicano moderno.

2. La representación del pueblo en el periodo revolucionario de 1792 a 1795.

Toda la autoridad estatal que se desplegó en Francia con tal inmediatez y desenfreno, desde 1792 a 1795, tuvo su fuente en la Convención Nacional, emanaba de ella, como se decía entonces, y sus facultades mismas sólo eran emanaciones de un *pouvoir constituan* que la reconocían.

El presupuesto metafísico que produjo la acción de los revolucionarios, consistía en que la fuente de su poder era emanada de un orden inmaterial a otro, y que no reconocía otro poder fuera de éste; que *la causación de la sustancia* –el poder constituyente– tendía hacia el exterior como una voluntad absoluta que debía objetivarse, por eso el poder constituyente objetivado en “*La Convention nationale est le centre unique de l’impulsion du gouvernement.*”⁴⁰

³⁹ *Ibid.*, VI p. 135.

⁴⁰ Duvergier, *Archives parlementaires y del Moniteur*, París, Hachette, 1989, p. 109.

En la Constitución de 1793 (año I) votada por la Convención Nacional el 24 de junio de ese mismo año, se decía en el artículo 7. “El pueblo soberano es la totalidad de los ciudadanos franceses”; “La población es la única base de la representación nacional” (art. 21); “Todo francés que ejerza los derechos de ciudadano es elegible en toda la extensión de la República”; “Cada diputado pertenece a toda la nación” (artls. 28 y 29)”⁴¹ Con el límite ejercido por la representación del pueblo, los representantes quedaban ilimitados en sus acciones hacia fuera de la emanación del poder constituyente: dictaban ilimitadamente hacia fuera, sin que se pudiera dictarles hacia dentro, pues la fórmula del apoderamiento (*pouvoirs*) consistía en que la Convención, como titular de la soberanía, delegaba en los comisarios todos los plenos poderes para adoptar todas las medidas necesarias en interés de la seguridad, la tranquilidad y el orden público que exigieran las circunstancias, de acuerdo con la situación de las cosas.

Como la Convención reunía al legislativo y dentro de su seno a un consejo ejecutivo* sólo podía desplegarse el poder del ejecutivo a través de comisarios –todos ellos de acción-, es decir, todas las facultades se basaban en una transferencia del poder ejecutivo a los comisarios. Oponiéndose así al principio de la descentralización de poderes, es decir, al nuevo sentido de constitución propuesto por Siyès.

El contenido del apoderamiento (*déléguer ses pouvoirs à*) de los comisarios estaba dirigido únicamente por el fin político: la eliminación del enemigo político -hacia dentro- y el restablecimiento del nuevo orden, es decir, la formación de un aparato de gobierno dominado desde el centro, en el cual ninguna autonomía intermedia detenía la *impulsión* que partía de esta médula.

Esta transferencia de poder descansaba en el ejercicio de una dictadura comisarial dentro de una dictadura soberana de la Convención Nacional, pero que tenía su fundamento presupuesto en el poder ilimitado que el representante ejercía hacia fuera, ordenado en su correspondiente dependencia respecto de un centro político impersonal.

Así que la subjetivación del poder era objetivada por una dependencia del funcionario incondicionado hacia una generalidad impersonal, pero que se actualizaba considerablemente en cualquier ejecución, por eso en las acciones de los representantes del pueblo, éstos tenían su justificación ilimitadamente, en la medida en que el mandato desprendido de esta relación estaba restringido por la dependencia dominada por la emanación del centro, pero ilimitada hacia fuera. Esto puso de manifiesto expresamente que el representante tenía un *mandat impératif*, en la medida en que resultaba con frecuencia demasiado independiente (como una especie de funcionario sedentario) respecto a su fundamento.

⁴¹ Jean Tulard, *Historie et Dictionnaire de la Révolution Française 1789-1799*, París, La fabrique, 1987, p. 696.

* Ccompuesto por 24 miembros, encargado de la dirección y del control de la administración general que sólo podía actuar en la ejecución de las leyes y decretos del Cuerpo Legislativo, responsable ante ese cuerpo en todo momento. Artículos, 62; 65 y 76.

La Convención llamaba revolucionaria a su soberanía que era caracterizada por medidas *de facto* determinadas tan sólo por la situación extraordinaria de las cosas. La ley revolucionaria era definida como una *loi de circonstance*, de ahí que se calificara al gobierno revolucionario de <<la gran nada>>. Sin embargo, para Robespierre lo decisivo de las medidas revolucionarias descansaban en una subordinación constante del ejecutivo al legislativo constituyendo un régimen de soberanía más que una mera división de poderes como lo había propuesto el abate Siyès.

El régimen de soberanía empleado por Robespierre estaba fundamentado en la idea de soberanía de Rousseau: “El soberano, no tiene más fuerza que el poder legislativo, sólo obra por medio de leyes, y no siendo las leyes sino actos de la voluntad general, no podrá obrar el soberano más que cuando el pueblo está reunido.” (*Con...* III: XII/1) Para Robespierre “El pueblo es soberano: el gobierno es su obra y su propiedad. Los funcionarios públicos sólo son sus mandatarios, el pueblo puede, cuando así lo considere, cambiar su gobierno y revocar a sus mandatarios.”⁴²

En el ideario de Robespierre, el pueblo no solamente es el depositario único de la soberanía, sino el fundamento del régimen democrático que incorpora a aquellos individuos que son ordinariamente excluidos de la política por las diferentes formas de la aristocracia. La universalidad de los ciudadanos como pueblo no puede confundirse jamás con el conjunto de los nativos. Un pueblo no es un rebaño, es más bien, -en un sentido político no constituido- el principio de inclusión ilimitado.

De acuerdo con la *vertu* de Rousseau según la cual “Desde el instante en que un pueblo está legítimamente reunido en cuerpo soberano cesa toda jurisdicción con el gobierno, se suspende el poder ejecutivo y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como el primer magistrado, porque en donde se encuentra el representado no hay representante.” (*Con...* III: XIV/1) Inspirado en esta idea, Robespierre intentaba imponer el principio formal del pueblo inmediatamente presente en el ejercicio de la soberanía, sin embargo, en la conformación de la Convención, estaba lo decisivo de la gradación del orden del ser.

Esta aparente oposición se debe a que Robespierre adoptaba en su persona a la figura *Du Législateur*, aquella figura extraordinaria en el Estado que proyecta la buena ley que liberará al pueblo de la opresión para hacerlo virtuoso. La *vertu* implicaba a ojos del revolucionario, que el pueblo retomase el ejercicio de su soberanía: “La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada: consiste esencialmente en la voluntad general; y esta no puede ser representada: es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente” (III: XV/5); “*quoi qu’il soit, à l’instant qu’un peuple se donne des Représentants, il n’est plus libre; il n’est plus.*” (III: XV/11).

⁴² Maximilien Robespierre, artículo XIV del “Proyecto de Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” en *Por la felicidad y por la libertad, discursos*, tr. Ynnic Bosc, Trajecte, Topo viejo, 2005, p. 200.

El ejercicio de la soberanía por parte del pueblo, debía establecer una igualdad y una libertad que las hiciera reciprocas en la medida en que no podía haber una revolución de la libertad y una revolución de la igualdad, sino que las dos debían ser indisolubles en el ejercicio de la soberanía. La igualdad como reciprocidad de la libertad debía producir un efecto subversivo de la verdad: establecer que cada uno tiene el derecho de hacer política y que las relaciones de dominio entre los pueblos son contrarias al derecho.

El principal argumento de Robespierre respecto a esta idea, consistía en estigmatizar el potencial subversivo del texto que empujaría a los hombres a resistir a la opresión: “La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, que pone como base la igualdad absoluta, la identidad de los derechos y la libertad de todos los individuos: “El fin de toda asociación política es el mantenimiento de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre y el desarrollo de todas su facultades” (art. I); “Los principales derechos del hombre son el de proveer a la conservación de su existencia y de su libertad.” (art. II); (...) La igualdad de derechos está establecida por la naturaleza: la sociedad, lejos de atentar contra ella, la garantiza contra el abuso de la fuerza que la hace ilusoria.” (art. III); “La libertad es el poder que pertenece al hombre de ejercer, según su voluntad, todas las facultades. Ella tiene la justicia por regla, los derechos del prójimo por límites, la naturaleza por principio y la ley por salvaguardia. (art. IV).”⁴³

Pero como lo imprescriptible del derecho natural se encuentra enunciado en la ley, ésta dependerá de la actualización inmediata que se hará efectiva en el ejercicio del régimen de soberanía que es la que contiene la imprescriptibilidad: “La ley es la expresión libre y solamente de la voluntad del pueblo” (art. XV); “la ley es igual para todos” (art. XVI); La ley no puede defender lo que perjudica a la sociedad. Sólo puede ordenar lo que les es útil” (art. XVII); “(...) toda instrucción que no suponga que el pueblo es bueno y el funcionario corruptible, está viciada.” (art. XIX); “Ninguna porción del pueblo puede ejercer el poder del pueblo entero, pero la opinión que expresa debe ser respetada como la opinión de una parte del pueblo, que debe concurrir a la formación de la voluntad general” (art. XX); “Todos los ciudadanos poseen el mismo derecho a participar en todas las funciones públicas, sin otra distinción que las de las virtudes y talentos, sin ningún otro título que la confianza del pueblo.” (art. XXI)⁴⁴

El ejercicio del régimen de soberanía comprendido en la “virtud del pueblo”, debía de corresponderse con el sentimiento de los derechos sagrados del hombre, esta mutua identidad (virtud y derechos) valorizaba al pueblo para el cometido fáctico del representante: “El pueblo tiene el derecho de conocer todas las operaciones de sus mandatarios. Ellos deben rendirle cuentas fieles de su gestión, y someterse a su juicio con respeto. (art. XXXIV)”⁴⁵

⁴³ *Ibid.* p. 199.

⁴⁴ *Ibid.* p. 200 y 201.

⁴⁵ *Ibid.* p. 202.

Una vez valorizado al pueblo como principio de acción soberana, como sujeto de poder, la representación quedaba limitada: control e inspección aseguraban la revocabilidad inmediata de las funciones del comisario. Sin embargo, la valorización del valor del pueblo sólo se producía en la Convención Nacional, era ella la que revocaba en todo momento al comisario de acción, quedando el pueblo –en su acción efectiva- sólo como portador real de confianza, pues la metafísica de la *emanatio* se imponía absolutamente desde el centro de impulsión.

En consecuencia, podemos decir que el acceso a la Revolución Francesa, se puede considerar como el retorno legítimo de un dato, de una creatividad, de una serie de acontecimientos siempre disponibles, porque en ella se encuentra el origen de la problemática de los dos principios formales de pueblo que conciben a éste como sujeto de poder y su respectiva formalización jurídica del poder constituyente, de esa potencia infernal que Maquiavelo examinaba en el momento de la conquista del *principatibus* caracterizada por un *estatis extraordinari* en donde el poder político revelaba su carácter constituyente, pero que con el fenómeno de la evolución del pueblo, la representación del pueblo terminó atrapando a esa potencia destructora e indeterminada de violencia viva. En vez de la fuerza viva, la sociedad moderna ha petrificado la juridización como la forma más efectiva de *suplantación* de una convivencia conflictiva en una unidad jurídico-política valorizada que le otorga existencia al Estado, tal es pues la representación del pueblo en tanto sujeto de poder.

II. Los dos planos de la democracia moderna.

Después de la Revolución Francesa en la literatura filosófico-política se puede apreciar que hay un presupuesto político implícito que domina hasta nuestros tiempos, según el cual, todo lo que no está formalizado en el campo de la política debe de ser considerado como producto de la facción, de la muchedumbre, del animal policromo.

La multitud, a excepción de Spinoza, se ha asociado a la facción en la historia del pensamiento político, pero en el orden de nuestra exposición, hemos visto que fuera del pueblo existe la multitud y dentro del pueblo y lo que es, existe una realidad jurídico-política en la Constitución del Estado, pero una vez constituido el Estado, su realidad jurídica corresponderá a una situación normada por leyes constitucionales que deben de organizar el funcionamiento político por el cual fueron previstas, y en este funcionamiento, aparecerá la representación del pueblo pero ya no como constituyente del poder político, sino como una entidad organizada por ley constitucional.

Así pues, para desentrañar la oposición entre pueblo y multitud que aparece nublada por la misma constitución de pueblo, dividiremos este capítulos en tres apartados: 1. Facción y constitución del pueblo; 2.

Sospecha del sujeto de poder y 3. La era democrática como resultante de un diseño histórico que tiene dos planos que la hacen eficaz para contener los conflictos: la representación del pueblo en tanto sujeto de poder y la aparición de la representación del pueblo en tanto entidad organizada para un procedimiento de elección y votación en la renovación de la autoridad.

1. Facción y constitución del pueblo.

Robespierre dirigiéndose a la Asamblea Nacional el 20 mesidor año III, 8 de julio de 1795 decía: “Pueblo, te traicionan, retoma el ejercicio de tu soberanía.”⁴⁶ Y Kant en su artículo *En defensa de la ilustración* señala que “*Ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de servirte de tu propio entendimiento! Tal es lema de la ilustración.”⁴⁷ Formalmente estas dos posturas se parecen, pero políticamente se rechazan.

El ejercicio de la soberanía en la actividad política consiste para el revolucionario, en la intervención sin reservas del ciudadano en los asuntos públicos, sin la guía de otro, mientras que para el sabio de Königsberg el uso del propio entendimiento está subordinado a la legitimación del poder político, al *pactum societatis* y limitado en la representación del pueblo.

A pesar de que el mismo Kant acepta algunas ideas de Rousseau, rechaza cualquier intento de establecer al pueblo en su forma constitutiva en tanto pueblo presente consigo mismo, pues lo identifica con la democracia. No obstante, respeta el argumento de la voluntad general.

En *La paz perpetua* podemos ver cómo va configurando la formalización a la que debe sujetarse toda realidad política: “Para no confundir la constitución republicana con la democrática –como suele acontecer– es necesario observar lo siguiente: Las formas de un Estado –*civitas*– pueden dividirse, o bien por la diferencia de las personas que tiene el poder soberano, o bien por la manera como el soberano –sea quien fuere– gobierna al pueblo (como súbdito). La primera es propiamente forma de la soberanía –*forma imperi*–, y sólo son tres posibles, a saber: que la soberanía la posea “uno” o “varios” o “todos” los que constituyen la sociedad política, esto es, “autocracia”, “aristocracia”, “democracia”. La segunda es forma de gobierno –*forma regiminis*– y se refiere al modo como el Estado hace uso de la integridad de su poder: ese modo está fundado en la constitución, acto de la voluntad general que convierte a una muchedumbre en pueblo. (...) De las tres formas posibles del Estado, es la democracia –en el estricto sentido de la palabra– necesariamente

⁴⁶ *Ibid.*, p. 295.

⁴⁷ Immanuel Kant, *En defensa de la ilustración*, tr. Javier A y Antonio Lastra, Barcelona, Alba, 1999, sección segunda, primer artículo, p. 63.

despotismo, porque funda un poder ejecutivo en el que todos deciden sobre uno y hasta a veces contra uno – si no da su consentimiento-; todos, por tanto deciden, sin ser en realidad todos, lo cual es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad.”⁴⁸ Desde luego que esta diferencia la hace teniendo presente la época del terror, pero acepta como principio que fuera de toda realidad jurídico-política, fuera de la Constitución del Estado hay pura muchedumbre facciosa.

Sigue: “Una forma de gobierno que no sea “representativa” no es forma de gobierno, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo, en una y la misma persona, ejecutor de su voluntad (...) Puede decirse, por tanto, que cuanto más escaso sea el personal gobernante –o número de los que gobiernan- cuanto mayor sea la representación que ostentan los que gobiernan, tanto mejor concordará la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo y en tal caso puede esperarse que, mediante reformas sucesivas, llegue a elevarse hasta él.”⁴⁹ Toda constitución de régimen político, esto es, de su unidad política, debe fundarse en la representación del pueblo con su respectiva división de poderes como debía formarse según la idea de constitución de Siyés. Una vez constituido el Estado, éste debe hacer mover al principio constitutivo, el cual requiere de un mínimo de gobernantes, por oposición al principio político de la democracia, el cual se supone que gobernarían todos o la mayoría. Hasta aquí podemos decir que haya una aportación de Kant al Derecho constitucional.

No obstante, el asunto es que si el principio de la Ilustración consistía en ser un agente activo en las propias decisiones sin la guía de otro, por qué Kant acepta la representación, toda vez que el régimen de representación es ya la guía que requiere el ciudadano para afirmarse como dependiente de su representación.

Consecuente con su idea jurídica de libertad e igualdad, Kant nos dirá que “(...) mi *libertad* exterior (jurídica) [es] (...) la facultad de no obedecer a las leyes sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento. Así mismo la *igualdad* exterior (jurídica) en un Estado consiste en una relación con los ciudadanos, según la cual nadie puede imponer a otro una obligación jurídica sin someterse él mismo también a la ley y poder ser, de la misma manera, obligado a su vez.”⁵⁰

La importancia de Kant –en este contexto- consiste en que reformula el principio del pacto social de Rousseau, según el cual, nadie puede estar obligado por la fuerza o por la compra de su de su voluntad para obedecer, sin que uno mismo no la haya dado por consentimiento. (*cf. Cont... IV: II/5*) Así pues, lo que se había esbozado de un modo muy abstracto con Descartes con la idea de autodeterminación, aparece aquí como “obligatoriedad”^{*} de la relación que tiene uno con el cuerpo político formado por su propia voluntad.

⁴⁸ Immanuel Kant, *La paz perpetua*, tr. F. Rivera Pastor, Madrid, ESPASA, 2003, p. 104-05.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 105-06.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102-03.

^{*} Al respecto véase Kelsen *Teoría general del Derecho y del Estado*, 2ª parte, cap. IV, págs. 338-39.

La obligatoriedad está dada por el consentimiento, <<si he dado mi consentimiento para establecer un régimen de representación, no tengo por qué oponerme a él>>. Así, el principio de la Ilustración, no afecta en nada al principio formal de la representación, pues desde su origen, se ha establecido legítimamente el régimen por autodeterminación de parte del sujeto formal kantiano.

Sin embargo, ¿qué sucede con la capacidad política del ciudadano que todavía defendía Rousseau con su idea de *virtu* para salvar al cuerpo político de la corrupción de los representantes? La respuesta es que se ha formalizado en una funcionalidad que asegura el establecimiento del régimen republicano como pura obligatoriedad, en donde la autodeterminación ha sido absorbida por la unidad de la representación del pueblo. Para ponerlo en estos términos, la racionalidad de la obligatoriedad por consentimiento -de parte del sujeto kantiano- choca con la realidad operativa de la representación.

Lefort especifica mejor esta crítica diciendo que “(...) cuando el ciudadano se ve extraído de todas las relaciones en las cuales se desarrolla la vida social se ve convertido en una unidad contable, en una unidad de cálculo: el número sustituye a la sustancia.”⁵¹ La obligatoriedad del sujeto kantiano para establecer legitimidad no quede desarticulada, sino que obedece a una operatividad subordinada a la absorción del ser de la representación del pueblo, es decir, a su constitución omniabarcable que absorbe magnitudes contables, quedando el individuo dependiente en la misma magnitud, empero esta la manera de establecer la identidad de la unidad de la representación del pueblo.

Otra forma de identificar a la facción respecto de la constitución del pueblo la encontramos en Hegel. Sin embargo, el mismo Hegel se opone al sujeto del poder, ya que la unidad absoluta sigue siendo el Monarca pero en un Estado constitucional.

La constitución del Estado en Hegel es contraria a las teorías tanto de Rousseau como la de Siyès, en tanto que para Hegel, la figura del Monarca asume y representa en persona a la soberanía, mientras que el pueblo (*Volk*) sólo se expresa al exterior, en tanto nación: “Puede hablarse de *soberanía del pueblo* en el sentido de que un pueblo en general es al *exterior* una entidad propia e independiente y constituye un Estado propio (...)”⁵²

En cuanto a su relación con la Constitución del Estado, el *volk* es la masa amorfa antitética imposible de constituir: “(...) tomada la soberanía popular como *antitética frente a la soberanía existente en el monarca*, que es el sentido frecuente en el que se ha comenzado a hablar de soberanía popular en la época moderna, en esta contraposición la soberanía corresponde a los confusos pensamientos en que descansa la *desordenada* representación del *pueblo*. *El pueblo sin su monarca* y sin la *articulación* del todo que *precisamente por esto* se relaciona con ello necesariamente de un modo inmediato es la masa amorfa, que ya no es un Estado y que

⁵¹ Claude Lefort, *Ensayo... op cit*, 1ª parte, p. 28.

⁵² G.W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Prodhufi, 1993, parágrafo 279/6, p. 728.

ya no corresponde *ninguna* de las determinaciones que sólo existen en el todo *en sí formado*: soberanía, gobierno, tribunales, magistraturas, estamentos; en cuanto tales momentos que se refieren a una organización -en la vida del Estado- surgen en un pueblo, éste cesa de ser aquello abstracto indeterminado que en la simple representación general se denomina pueblo.”⁵³

La monarquía constitucional de Hegel, tiene que suprimir la representación del pueblo en los estamentos, esto es, lo que desplaza al pueblo en tanto súbdito, está contenido en dos esferas: la familia y sociedad civil, que conforman una expresión representativa en los estamentos enfrentados con la representación del monarca, o sea, la burocracia.

Este enfrentamiento se da bajo la forma de una división de poder: poder gubernativo -la burocracia- y poder legislativo -los estamentos que representan a la sociedad civil-. El poder legislativo no adquiere aquí la forma de poder constituyente, pues Hegel parte del Estado ya conformado, es decir, el Estado siempre identificado con el gobierno, por eso, en el poder legislativo se define la forma de la representación de la sociedad civil, separando con ello dos entidades contrapuestas: sociedad civil y Estado. Un dualismo en una unidad contenida en el Estado constitucional, en la que se manifiesta, según Hegel, un interés general.

Por tanto, podemos decir que facción y constitución, *multitud* y *pueblo* empiezan a definir en la modernidad lo que podemos llamar “realidad indeterminada” (conflictiva) y “realidad constituida” (normada), una antítesis que comienza a surgir incómoda bajo cualquier forma de Estado moderno.

2. Sospecha del sujeto del poder.

La separación que hace Hegel entre sociedad civil y Estado la recepciona Marx mirando hacia su disolución. “Lo más profundo en Hegel -nos dice el joven Marx- es que ve una contradicción entre la separación de la sociedad civil y la sociedad política. Pero su error está en contentarse con la *apariencia de esta solución*, presentándola como la cosa misma, cuando las “*que se llaman teorías*” por él desdeñadas (alusión a las teorías políticas francesas) exigen la “*separación*” de los elementos civiles y los políticos, y la exigen, además, con razón, ya que expresa una *consecuencia* de la sociedad moderna, en la que el elemento *político-constituyente* no es precisamente otra cosa que la expresión efectiva de la relación real entre el Estado y la sociedad civil, su *separación*.”⁵⁴

Para Marx esta separación se produjo mediante “(...) la transformación de los estamentos *políticos* en estamentos *sociales* o lo que, en otros términos, convirtió las *diferencias entre los estamentos* de la sociedad civil en simples diferencias sociales, en diferencias relativas a la vida privada que no afectaban para nada a

⁵³ *Ibid.*, 279/7 p. 729.

⁵⁴ Carlos Marx, *Crítica del derecho del estado de Hegel en Escritos de juventud*, t. I, tr. W. Roses, México, F.C.E., 1982, p. 387.

la vida política. Con lo cual se llevó a su término la separación entre la vida política y la sociedad civil.”⁵⁵ Sin esta separación que se fundamenta en la diferencia social –en la propiedad privada-, el Estado como tal, no pudiera diferenciarse como una entidad independiente que tiene en su Constitución –en sentido absoluto-, el fundamento de la propiedad privada: “El *problema* de saber si la sociedad civil debe participar del poder legislativo *ya sea* mediante delegados o por la participación directa de “todos, individualmente” es un problema que se plantea dentro de la *abstracción del Estado político* o dentro del *Estado político abstracto*; es, por tanto, un problema político *abstracto*.”⁵⁶

Marx se opondrá desde el inicio de su producción teórica a la disociación absoluta que se da entre la sociedad civil y el Estado, pues para él, esta juridización confirma la abstracción cabal de la expresión de esta separación, es decir, la sociedad civil para mantener su independencia tiene que abstraerse políticamente de sí misma, tiene que postular su existencia civil como no esencial, diferente de su existencia política. Sin embargo, esto no nos dice del todo por qué Marx no acepta al sujeto de poder.

La respuesta a este asunto se encuentra en “La cuestión judía”, allí vemos que Marx no acepta el presupuesto antropológico de Rousseau para conformar al pueblo: “Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de *cambiar*, por decirlo así, la *naturaleza humana*, de *transformar* a cada individuo, que es por sí mismo un todo perfecto y solitario, en *parte* de un todo mayor del que este individuo recibe, su vida y su ser, de sustituir la existencia física e independiente por una *existencia parcial y moral*. Debe despojar al *hombre de sus fuerzas propias*, para entregarle otras que le sean extrañas y de las que sólo pueda hacer uso con la ayuda de otros. Mientras más muertas queden estas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas y más sólida y perfecta la institución (...) (Con... II: VII/3)

Para Marx –que cita este mismo pasaje- el hombre, (una vez despojado de sus *forces propres*) aparece en cuanto miembro de la sociedad civil como hombre no político, como hombre natural, mientras que el hombre político sólo es el hombre abstracto, artificial, que le corresponde en tanto ciudadano una sustancialidad homogénea, que es la base de la abstracción del Estado.

Esta disociación hace que el hombre real sólo sea reconocido bajo la forma del individuo egoísta; el verdadero hombre, sólo bajo la forma del *citoyen* abstracto. “Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, (...) en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus “forces propres” como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana.”⁵⁷

⁵⁵ *Ibid.*, p. 392.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 428.

⁵⁷ C. Marx, “Sobre la cuestión judía”, *op cit.*, p. 484.

Esta diferencia de principios, hará que Marx no acepte al pueblo* como sujeto de poder en ninguno de sus dos principios formales, iniciando con ello la sospecha de la juridización, del acoplamiento del sujeto-pueblo al poder constituyente, y por tanto, la necesaria negación del Estado moderno comprendida en su teoría de la transformación revolucionaria de la sociedad, pues ve que antes de conformar al pueblo, se ha llevado a cabo una separación fundamental en la individualidad que hace que el pueblo –en su forma constituyente– establezca la separación entre sociedad civil y Estado.

3. La era democrática.

Alexis de Tocqueville da por sentada la separación entre sociedad civil y Estado, pero a diferencia de la postura de Marx, no intenta abolir tal separación, sino establecer un *equilibrio* a partir de una democracia en la que los hombres puedan ser iguales y a la vez libres.

En la democracia el poder del pueblo debe corresponderse a la anterior unidad de poder: Dios. “El pueblo dirige el mundo norteamericano como Dios lo hace con el universo. Él es la causa y el fin de todas las cosas. Todo sale de él (del pueblo, lo mismo que de Dios) y todo vuelve a absorberse en su seno.”⁵⁸

El pueblo norteamericano y su unidad política no estaban enfrentados a ninguna otra unidad mayor, su poder absoluto producía una forma de sociedad más que un simple régimen político, de modo que para Tocqueville el sujeto del poder produce inmediatamente una sustancia que permea a la sociedad y la dirige.

En su texto *La democracia en América* incorpora a la Declaración de los Derechos Humanos y de Independencia: los derechos a la vida, a la libertad y la búsqueda de la felicidad, deben de pasar a formar parte de una sociedad democrática, pues estos derechos universales arrojan luz a la verdad fundamental, según la cual, todos los hombres son *iguales*, ningún hombre tiene, por naturaleza, un derecho superior a disponer de la vida de otro, a infringir su naturaleza o a determinar su modo de vida, es decir, nadie puede alienar su libertad si él mismo no la cede a cambio de algún interés personal.

Esta equidad natural, por decirlo así, ha roto los nexos sociales y políticos que unían a los hombres en la sociedad estamental, en el sentido en que ahora se enfrentan entre sí como iguales, cada quien independiente

* Por cuestiones de espacio no podemos abonar más argumentos de Marx a la idea superación del pueblo que a lo largo de su teoría política aparece diseminada, sin embargo, en la *Crítica al programa de Gotha* se puede apreciar con claridad la famosa cuestión en torno a la transformación que sufriría el Estado en la sociedad comunista, allí Marx dirá que no puede acoplarse la idea de pueblo ni la Constitución del Estado para solucionar el problema de superar las relaciones de producción independientes de los individuos que para él, es la comunidad real y no su abstracción como lo sería el pueblo y la forma de ser del Estado. *Crítica al...* Moscú, Progreso, IV, p. 28. Esta idea constituye el paradigma de las reflexiones tanto de Negri como de Felix Guatarri y por supuesto, nuestra investigación está en deuda con este mismo paradigma. Véase nota 29 de la introducción

⁵⁸ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, tr. Luis R. Cuellar, México, F.C.E., 1957, vol I/1ª parte, cap. IV, p. 53.

y cada uno impotente. Los individuos que forman semejante sociedad no tienen, como ciudadanos, nexos naturales entre sí (nexos sanguíneos), como cada quien es igual a todos los demás, nadie está obligado a obedecer las órdenes de otro, en este sentido, la tarea de la moderna sociedad democrática consistirá en construir nexos artificiales que replacen los lazos de la aristocracia.

Pero el rasgo característico de esta sociedad es su atomismo, es decir, su individualismo, en el que domina la pasión por el bienestar y las comodidades materiales, una preocupación por el bien privado con exclusión de toda consideración de los asuntos públicos. Entonces, ¿cómo lograr un equilibrio entre el individualismo igualitario y el establecimiento del orden público?

La igualdad de condiciones es tan compatible con la tiranía de todos como con la libertad de cada uno, en el sentido de que despierta una conciencia del derecho de todos a todas las ventajas de este mundo: “Imaginémonos un punto extremo en que la libertad y la igualdad se tocan y se confunden: yo supongo que todos los ciudadanos concurren allí al gobierno, y cada uno tenga para ello igual derecho. No difiriendo entonces ninguno de sus semejantes, nadie podrá ejercer un poder tiránico pues, en este caso, los hombres serán perfectamente libres, porque serán perfectamente iguales y serán perfectamente iguales, porque serán del todo libres, siendo este el objeto ideal hacia el cual propenden siempre los pueblos democráticos.”⁵⁹

Esta idealidad perturbaría cualquier equilibrio entre sociedad civil y Estado. Sin embargo, la igualdad puede establecerse en la sociedad civil y no por eso reina en el mundo político, pues es una pasión que no se constriñe ante el interés público: “Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados así mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que los aleja de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que sufrirán pobreza, servidumbre y barbarie (...)”⁶⁰

Lo importante para que se establezca el equilibrio consiste en que sea posible la universal búsqueda de bienestar, en la que no se contrapongan la igualdad con la libertad, para esto, se debe de partir del principio según el cual, la democracia anima a los hombres a ceder su libertad, que es lo único esencial para su liberación. La libertad es la única que restablece el sentido de interdependencia política, fomentando una conciencia de que cada individuo depende de cada uno de los demás. Pero esta interdependencia no separa absolutamente a la sociedad civil del Estado, sino que se logra por medio de la democracia.

La democracia debe de hacer posible que se correspondan los derechos naturales con el orden justo que hay entre sociedad y Estado. La justicia para este autor, proviene de los derechos naturales que son introducidos en un orden artificial o político. Los derechos naturales de todos, a su vez, proceden de la natural igualdad

⁵⁹ *Ibid.* II/2^a: I, p. 517.

⁶⁰ *Ibid.* II/2^a: I, p. 520.

de todos los hombres. Al igualar las condiciones, desaparecen los códigos morales tradicionales (basados en la excelencia humana) para ser reemplazados por ese código natural de moral correspondiente a la condición natural del hombre: la igualdad. De este modo, la condición democrática es la condición que no da lugar a un código moral convencional, sino que la democracia está de acuerdo con la naturaleza. Así, todo derecho promovido en la sociedad civil es considerado en tanto justo como natural y el Estado no sólo debe de respetarlo, sino hacerlo valer.

En otros términos, la democracia debe satisfacer dos puntos para el equilibrio: 1. La igualdad de condiciones reales dada en la sociedad civil y 2. El establecimiento legítimo en el que la libertad (del individuo) se subjetive –una vez cedida para el orden- como posibilidad siempre realizable de igualar las condiciones de vida de la mayoría. Realidad del progreso gradual de la igualdad de condiciones y la posibilidad de la libertad deben coincidir, tanto en la sociedad como en el Estado, de modo que la separación entre sociedad y Estado sea cabalmente justa, en tanto expresión de la igualdad de condiciones en la que es posible la libertad.

Entonces, la igualdad en la libertad no se reduce a ninguna de las esferas de la sociedad moderna, se puede ser igual y a la vez ser libre para asociarse, quedando por tanto esbozada una teoría general de la asociación que será afianzada en la democracia moderna. Sin embargo, esta nueva teoría constituye un contrapeso respecto al mandato de representación generado por la soberanía popular, la cual, según Tocqueville llega a establecer un despotismo de elegidos: “(...) Una asociación política, industrial, comercial o bien científica o literaria, es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se puede sujetar a voluntad ni oprimir en las tinieblas, y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder [político], salva las libertades comunes.”⁶¹

La nueva ciencia política que introduce Tocqueville es un ejemplo fiel de cómo en la democracia es posible establecer un equilibrio que pone en movimiento la separación entre sociedad civil y Estado por medio de la igualdad en armonía con la libertad, pero reanudando el argumento que nos interesa destacar, ¿en dónde quedó el poder, toda vez que el poder del pueblo se presentaba como poder omnipotente capaz de dirigir los detalles de la vida social, mientras que el individuo aparecía cada vez independiente e impotente para asir al poder?

Al respecto Lefort nos da una respuesta, la cual consiste en que hay una nueva posición del poder, una indeterminación sin cuerpo en donde el poder que antes daba cuerpo a la sociedad estamental –el príncipe- ha sido desplazado por un poder que no tiene cuerpo: “El lugar del poder se convierte en un *lugar vacío*. Vacío -inocupable, ya que ningún individuo, ni ningún grupo pueden serle consustanciables-, al lugar del poder le es imposible adoptar figura alguna. Sólo son visibles los mecanismos de sujeción, o mejor dicho los

⁶¹ *Ibid.* II/4^a: VIII, p. 736.

hombres, simples mortales que detentan la autoridad política (...) la sociedad democrática se instituye como sociedad sin cuerpo, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica.”⁶²

Siendo consecuentes con la tesis de Lefort y fieles al esquema estructural del Estado moderno -que hemos trazado al final de nuestra primera parte- podemos deducir lo siguiente: la omnipotencia despersonalizada de la representación del pueblo como sujeto del poder, produce la sustancia –la voluntad general- que funda la Constitución del Estado, arrojando sobre el mundo el prerrequisito y a la vez, el pilar más sólido para una nueva era democrática en donde el poder está presupuesto infinitamente y degradado hacía una instancia constituida, pero con la misma cualidad, la cualidad de la transustansación.

La transustanciación de la unidad política de la representación del pueblo, borra cualquier fisiología del poder, su ser omniabarcable, ha atrapado desde su constitución a una totalidad orgánica, a un cuerpo orgánico que será su realidad, una realidad jurídico-política, es decir, una situación normada por leyes constitucionales para un procedimiento político en la que se hacen visibles –como dice Lefort- los mecanismos de sujeción o mejor, los procesos de regulación por la competencia de la autoridad.

En otros términos, el sujeto de poder que *produce* la sustancia en la Constitución del Estado, borra la materialidad del poder, y en el orden de la degradación, de su jerarquía, sólo será accesible mediante una realidad normada constitucionalmente en donde *el pueblo ahora aparece como una entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación.*

Dos planos por tanto se revelan en el diseño histórico de la democracia moderna dominados por la representación del pueblo: la representación del pueblo en tanto sujeto de poder en la Constitución del Estado y la representación del pueblo en tanto entidad organizada para un procedimiento de elección y votación para la renovación de la autoridad.

Sin embargo, la explicitación del segundo plano no aparece ni en el texto de Tocqueville ni en la deducción que hace Lefort* de este autor, sino en la obra de Stuar Mill *Sobre el gobierno representativo* en donde la

⁶² Claude Lefort, *Ensayo...Op cit.*, p. 25-27.

* La intención de Lefort consiste en establecer la separación entre poder y autoridad mediante una descripción simbólica de la democracia enfrentada a los regímenes totalitarios del siglo XX, de este modo nos dice: “Lo esencial a mi modo de ver, es que la democracia se instituye en *la disolución de los puntos de referencia de la certeza.* Inaugura una historia (que parte de Tocqueville) en la que los hombres realizan la prueba de una indeterminación última, en cuanto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y al fundamento de la relación de *uno con el otro*, en todos los rasgos de la vida social (...)” *Ensayo sobre lo político*, p. 27. La democracia -refiriéndonos sólo al fundamento indeterminado del poder- hace flexible el orden del Estado democrático en el que se marca la diferencia entre poder y autoridad, cosa que el totalitarismo no tenía esta separación, para el totalitarismo el poder y la autoridad se encarnan en un mismo ser, su “la idea de pueblo” no obedece a ninguna separación metafísica en la que esté dividido poder y autoridad. La imposición de la “idea de pueblo” del totalitarismo estaba encarnada en un individuo o un partido, de modo que refiriéndonos a un situación de crisis, nos dice Lerot, podemos ver que “(...) cuando el conflicto entre las clases y los grupos se exaspera y no encuentra ya resolución simbólica en la esfera política, cuando el poder parece decaer hacía el plano de lo real, y tiende aparecer como algo particular al servicio de los intereses (...) se muestra *dentro* de la sociedad, y al mismo tiempo ésta parece *fragmentada* entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la

unidad del pueblo –como un todo- perderá significado, pues ahora se conformará la unidad de la representación del pueblo –una vez constituido el Estado- de las partes que la integran al todo, cambiando así la perspectiva de la visión tradicional del pueblo Uno que gobernó desde los griegos hasta antes de la teoría general de la asociación de Tocqueville*.

John Stuart Mill consecuente con los planteamientos de Tocqueville y con los problemas que generaría una democracia, en la que era inevitable el avance cada vez mayor de una igualdad de condiciones que afectaría a la nación como colectividad y los individuos que la componen, ya que esto significaba que ambos no tuvieran ninguna influencia sobre su propio destino, y por tanto la nula intervención de sus voluntades en lo relativo a los intereses públicos, así que propone un nuevo equilibrio de las partes al todo para hacer dinámica a la nueva sociedad democrática.

Para Mill, no era suficiente establecer una ciencia que teóricamente trata de construir un equilibrio entre sociedad y Estado, más bien se trata de ir al equilibrio mismo, es decir, a la política. En torno a esta problemática, reformula en su obra *Sobre el gobierno representativo* el equilibrio que debe de haber entre sociedad y Estado por medio de la forma de gobierno democrática representativa, la cual debía de tener las siguientes condiciones para su establecimiento: “1ª El pueblo al cual se destina una forma de gobierno debe consentir en aceptarla, o, al menos, no debe rehusarla hasta el punto de oponer un obstáculo insuperable a su establecimiento. 2ª Debe poseer la voluntad y la capacidad de hacer todo lo que sea necesario para mantener su existencia. 3ª Debe poseer la voluntad y la capacidad de hacer lo que dicha forma de gobierno exija de él y sin lo cual no podría alcanzar su fin.”⁶³

El pueblo como entidad organizada y formada por ley constitucional debe de instaurar un equilibrio en sus partes integrantes que la componen: los intereses de clase. Este equilibrio debe de estar asegurado desde la Constitución pues “(...) el poder del país se fija y determina de antemano por su estado en cuanto a la distribución de los elementos del poder social; el poder más fuerte en la sociedad obtendrá al cabo la

búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división.” *op cit.* p.28. El pueblo-uno hace su aparición en un *status extraordinari*, eso lo sabemos, pero existen dos vías: O bien se puede tener la respuesta impositiva del totalitarismo y su idea de pueblo-uno encarnado en el dictador o en el partido, o la respuesta de la democracia liberal del sujeto del poder que instaura la indeterminación del fundamento del poder, desde luego ésta es la lectura de signos que hace Lefort para hablar de la posición del poder y la autoridad. Al respecto, nuestra posición se deriva de la percepción que tiene este autor de la indeterminación del fundamento del poder, en la misma situación conflictiva, pero resaltando su metafísica, así que para nosotros el pueblo-uno corresponde al sujeto de poder, portador del poder constituyente que debe de atrapar en su ser –en el poder de unidad- a los conflictos y, en la Constitución del Estado, debe de estar mediada por el pueblo en tanto entidad organizada por ley constitucional, es decir, el ejercicio permanente de la lucha por la autoridad. Esta distinción metafísica es la que nos ha permitido ver la misma separación entre poder y autoridad que el mismo Lefort establece cuando habla de poder y autoridad en su interpretación de la nueva historia del poder en la democracia que abre Tocqueville.

* Véase la nota 6 y 30 de la Introducción.

⁶³ John Stuart Mill, *Del gobierno representativo*, tr. Marta C. C. de Iturbe, Madrid, Tecnos, capítulo I, p. 6.

autoridad gubernativa, y los cambios en la constitución política no serán duraderos si no van precedidos o acompañados de una nueva distribución del poder en la misma sociedad.”⁶⁴

El gobierno constitucionalmente representativo estaría asegurando la distribución del poder de los intereses de clase, de tal modo que ninguna clase impusiera sus intereses por encima de otra: “(...) no debería permitirse a ningún interés de clase que fuera bastante poderoso para imponerse a la voluntad y la justicia, unida a los intereses de las otras clases. Debería haber siempre un equilibrio tal entre los intereses particulares que ninguno pudiese contar con el triunfo (...)”⁶⁵

No se trata, en definitiva, de que esté representada la mayoría, sino dar la representación a todos con el fin de lograr la validez de la unidad política constituida de las partes al todo: “Una democracia representativa (...) en la que estaría representada la totalidad de los ciudadanos y no simplemente la mayoría; en la que los intereses, las opiniones los grados de inteligencia que se hallasen en minoría, serían sin embargo, oídos, con probabilidades de obtener, por el peso de su reputación y con el poder de sus argumentos, una influencia superior a su fuerza numérica; esta democracia, donde existiría la igualdad, la imparcialidad, el gobierno de todos por todos, estaría exenta de los males más graves (...)”⁶⁶

Esto es, el derecho generoso que estarían concediendo las mayorías a las minorías de hacerse escuchar y participar en la representación, constituye un equilibrio en el que pueden coexistir los intereses de clase contrapuestos: <<entre enemigos se puede convivir, aún más con el enemigo más débil>> quedando pues una institucionalización del conflicto en la representación del pueblo regulado por ley constitucional en donde se expresa la realidad jurídico-política en donde los conflictos se institucionalizan.

Por tanto, la lucha de los conflictos de clase ya no va a ser la lucha por el poder, sino por la representación. “Desde ahora –comenta Lefort-, quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo. Más aún este ejercicio está sometido al procedimiento de una renovación periódica. Esto implica una competencia regulada entre hombres, grupos y muy pronto partidos (...) semejante competencia, dado que sus condiciones deben quedar preservadas de una consulta electoral a otra, dado que la mayoría saliente debe respetar el derecho a las minorías, significa una institucionalización del conflicto. Mientras que el poder aparece fuera, por encima de la sociedad civil, se le presume engendrado en el interior de ésta; mientras que aparece como órgano instaurador de su cohesión, garante de su unidad, garante de la identidad nacional en el tiempo (...)”⁶⁷ Sin embargo, de acuerdo a nuestra interpretación, el conflicto es previo a este plano, el conflicto queda antes de la Constitución del Estado, previo al sujeto de

⁶⁴ *Ibid.*, I. p. 11.

⁶⁵ *Ibid.*, VI. p. 81.

⁶⁶ *Ibid.*, VIII. p. 101.

⁶⁷ C. Lefort, *La inversión democrática*, *op cit.* p. 190.

poder, pero aparece nublado por la representación del pueblo. Lo que la representación del pueblo resuelve es la eficacia para institucionalizar el conflicto, más no su superación.

Por último, una vez establecido el equilibrio entre las clases –en la convivencia para la distribución del poder-, surge la necesidad de darle gobierno a esos intereses en forma de intereses colectivos. Entonces, ¿quién se haría cargo de los asuntos públicos, si la clase de los trabajadores manuales carece de educación y la clase de los fabricantes está ocupada en dar empleo? “Débase entender, -sostiene Mill- que ambas cosas no sean incompatibles a la dirección de los negocios (públicos) pues debe pertenecer a personas hábiles, consagrada a esto como a una profesión, y que los cuerpos representativos posean y ejerzan seriamente un derecho de inspección general. (...) este [es el] desideratum (...) entre la misión del Gobierno propiamente dicho, que no puede ser cumplida, sino mediante estudios especiales, y la de elegir, vigilar y, en caso necesario, residenciar a los gobernantes.”⁶⁸

El gobierno de los profesionales, es decir, la burocracia, sería la encargada en los asuntos públicos, dejando siempre la reserva a la representación del pueblo encargada de vigilar y sancionar la posible corrupción del gobierno. Sin embargo, Mill era consciente de la necesidad de la educación del pueblo –como aquellos que no son autoridad-, pues éste una vez educado tendría la posibilidad de seleccionar a sus representantes, de tal modo que pudieran colocar al mando a la persona más indicada para defender los intereses generales del pueblo.

No obstante, el plano de la representación del pueblo que hace su aparición como una entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación, genera una lucha permanente por la dirección de la representación. Esto último lo hace notar Max Weber quien analiza la articulación política o de dominio.

El pueblo formado por ley constitucional engendra una racionalidad de dominio, su establecimiento permite construir una estructura racional para el acatamiento de la autoridad. Pero la estructura racional de cualquier dominio político no se pone en marcha si no hay voluntad humana que la haga cumplir la cabalidad de su movimiento.

Todo movimiento tiene dirección, y en esto se caracteriza la empresa política cimentada en el pueblo formado por ley constitucional, es decir, darle dirección al dominio racional que ha engendrado en su estructura: “Por política habremos de entender únicamente la dirección o la influencia sobre la trayectoria de una entidad política, esto es, en nuestros tiempos: el Estado.”⁶⁹

La forma en que la política moderna se organiza consiste en darle dirección al Estado. Dirección es la forma de poder en general de “(...) la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer

⁶⁸ *Ibid.*, VI. p. 73.

⁶⁹ Max Weber, *El político y el científico*; la política como vocación, tr. José Chávez Martínez, México, La red de Jonas, 1980, p. 7.

su voluntad (...) inclusive contra la oposición de los demás miembros.”⁷⁰ Así, el acatamiento racional del pueblo formado por ley constitucional consiste en que se sometan los intereses contrapuestos a la dirección política del Estado, ya que “Todo régimen de gobierno necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño siempre se deben colocar en manos de alguien poderes imperativos (...).”⁷¹

Por consiguiente, la disputa que vemos en el interior de las democracias modernas, consiste en la permanente lucha por el control de la representación que ponen en movimiento al Estado, es decir, por su dirección. Sin embargo, han sido muchas las prácticas de organización para el éxito en la lucha por el control de la representación. En este sentido Weber decía que a la modernidad sólo le quedaba la siguiente expectativa de acuerdo a su dirección: “No nos queda más que escoger entre democracia caudillista, mediante la maquinaria, o la democracia sin caudillos, esto es, una dominación de “políticos profesionales” de vocación carentes de esas cualidades íntimas y carismáticas que forjan al caudillo.”⁷²

No obstante, lo perentorio de la lucha por la dirección del Estado consiste en que el pueblo como entidad organizada y formada por ley constitucional establece una legalidad autojustificada, es decir, una dominación legal, para utilizar la expresión de Weber, en la que se instituye una asociación política dominada por la burocracia. Ante esta situación, Weber opone su democracia plebicitaria, en la que pueden coexistir los dos principio formales del pueblo en una sola idea: el pueblo reunido con capacidad política para nombrar al jefe carismático que representa la unidad política en su conjunto, es decir, se puede tener el reconocimiento siempre renovado de un pretendiente como soberano carismático. Sin embargo, la disyuntiva que el mismo Weber propone, entre los tipos de democracia, el principio formal de la representación del pueblo queda inalterado y necesario en cuanto al carácter fatal de la burocracia como médula de toda administración de masas, en la que los individuos no pueden gobernar el desarrollo de su transformación.

Weber nos habla de diversas formas de representación, pero la que corresponde a la fatalidad del Estado de acuerdo a su funcionamiento y validez de la autodeterminación u obligatoriedad del ciudadano, es aquella representación libre en la que “El representante, por regla general “elegido” (eventualmente “designado”, formalmente o *de facto*, por turno), no está ligado a instrucción alguna, sino que es señor de su propia conducta. Sólo necesita atenerse con carácter de deber moral a lo que son sus propias convicciones *objetivas*, pero no a tener en cuenta los intereses particulares de sus delegantes. (...) Lo peculiar de Occidente no es la representación *en si*, sino la representación *libre* (...)”⁷³

⁷⁰ Max Webwe, *Economía y sociedad*, “Esbozo de sociología comprensiva”, tr. Johannes Winkelmann, México, F.C.E., 2002, Segunda parte, cap. VIII, parágrafo 5, p. 682.

⁷¹ *Ibid.*, 2ª secc., cap. IX, sección I, par. 2, p.701.

⁷² *Op. Cit.*, *El político*...p. 44.

⁷³ *Op. Cit.*, *Economía*... 1ª secc., cap. X, par. 21, p. 236-37.

Esta forma de representación libre –de acuerdo con Weber- es lo que ha sido monopolizado por los partidos políticos que son los eminentes portadores de la voluntad política que generan desde el interior de su operatividad racional, el modo mediante el cual individuo elige libremente la posición de sus intereses de acuerdo al principio de autodeterminación u obligatoriedad, pero esta elección es dada por la racionalidad que justifica esos mismos intereses en la lucha permanente por la dirección del Estado, o lo que es lo mismo, por la racionalidad que engendra la representación del pueblo en tanto entidad organizada para un procedimiento de elección y votación, sin la cual la democracia moderna no podría cumplir el cometido de su funcionalidad y que es precisamente la lucha por la autoridad, por la dirección del Estado, ya no por el poder.

En consecuencia, tras haber navegado por la historia del pensamiento político clásico, hemos encontrado el resultado de la génesis de la doble función de la representación del pueblo en la democracia moderna, la cual consta de dos momentos. Un primer momento fundacional o preestatal en donde el pueblo como sujeto de poder establece la manera de ser del Estado, en este momento, el poder del sujeto pueblo es acoplado al poder constituyente para atrapar en sí mismo a una realidad conflictiva, pero este acoplamiento se produce como transustansación o bien, como el poder de la unidad política abstracta llamada voluntad general que queda situada por arriba de la sociedad constituyendo la manera de ser del Estado en donde el pueblo es el Estado y viceversa. En el segundo momento, o momento posestatal, una vez que el poder queda fuera de la sociedad, pero engendrado en ella, a ésta sólo le queda lidiar con una movilidad de conflictos que coexisten en la segunda función de la representación del pueblo en tanto entidad organizada por ley constitucional para la renovación de la autoridad, este segundo momento es el que permite apreciar la realidad constituida jurídico-políticamente con la que opera la democracia moderna, realidad jurídico-política que expresa la validez del acatamiento (de los partidos y de los ciudadanos) por la dirección del Estado y no por el poder. Por tanto, podemos decir que la eficacia de la representación del pueblo en la democracia moderna, se reduce en último término, a su jerarquía y posición del poder con el que opera la representación del pueblo, pues la representación del pueblo -en sentido estricto- sólo es el movimiento mismo de la sustitución* en el que se oculta el conflicto pues su denotación oculta lo hay bajo sus pies, mientras que la concepción del lugar del poder de la unidad abstracta fue precisamente la que evolucionó gracias a la metafísica de la de la gradación del ser que eleva al poder a un lugar inalcanzable e inocupable ya que es transustanciación. Por tal motivo podemos ver que en la democracia moderna el poder político ha cambiado de tono y frecuencia, ya que la realidad jurídico-política del pueblo formado por ley constitucional se ha interpuesto para hacer visible únicamente la lucha permanente por la representación, quedando el poder independiente *in abstracto* del ejercicio de la representación.

* Ver nota 10 de la Introducción.

Mientras que el conflicto permanece institucionalizado, el poder del pueblo queda independiente y sólo se miran las apariencias del conflicto de una vasta lucha electoral por la representación del pueblo, ya no por su poder.

Sin embargo, esto es lo sustancial, no todo el proceso de su desarrollo del pueblo como sujeto del poder y de la medición constituida del pueblo formado por ley constitucional ha sido lineal. Estas dos entidades conviven en una misma realidad inmanente: el poder constituyente que las atrae en una situación de crisis interna extrema, pues aunque viven exitosamente como dos influyentes dueños del destino político de la vida del hombre, se enfrentan a una sirvienta llamada multitud.

No es que la multitud jaque a la constitución del pueblo, sino que ha existido fastidiosamente desde el inicio de la democracia moderna, pues desde su constitución, desde su génesis se resiste a su metafísica, a su forma degradante de organización política. Más que una construcción abstracta de unidad de ser como es la representación del pueblo que domina en la democracia moderna, la multitud es el conflicto que late vivamente por debajo de la representación del pueblo en la democracia moderna, recordándole en las crisis internas extremas por las que a traviesan los Estados democráticos, que ella es el poder vivo no transustanciado.

III. Conclusiones.

Llegamos al final de una historia incómoda para la democracia moderna, una historia que no aparece como tal en los textos de filosofía política, y que hemos interpretado subyacentemente como la historia de la oposición ente *el pueblo versus la multitud*.

La *multitudo* se opone –para ponerlo en sus términos- al *demos* desde la Constitución del Estado hasta la renovación de la autoridad, es decir, hasta su operatividad política mediante un movimiento de negación de la unidad de la representación del pueblo en la democracia moderna. Para llevar a cabo este movimiento de negación, debemos realizar el desmontaje conceptual para desustantivar la “realidad jurídico-política” en la que descansa esta oposición. Veamos este desmontaje y con esto concluimos.

La teoría constitucional del Derecho moderno de Schmitt y de Kelsen establece para su estudio una separación entre los principios democráticos y la composición histórica de la democracia moderna, de este modo, se puede separar los *principios de ordenación* o *integración* del Estado: división de poderes, constitución como conjunto de normas y las instancias decisorias: Tribunales, magistrados, etc. (estos dos últimos no los vamos a considerar), respecto de los *principios de unidad política*: ciudadano, sujeto pueblo y Constitución del Estado que hemos venido investigando en su génesis y metafísica de ordenación de ser.

Así pues, revisemos estos dos principios para oponer al *demos versus multitudo* independientes de la “realidad jurídico-política”.

Principios de ordenación.

La democracia moderna se ha nutrido históricamente de varios elementos históricos de otras formas de gobierno, por ejemplo, la *elección* que es un principio aristocrático por oposición al *sorteo* que forma parte del gobierno democrático*.

Otro principio histórico que nutre a la democracia es el de la *división de poderes* que hemos visto en la 2ª parte, cap. III en donde hablamos de Montesquieu y que según Hans Kelsen “(...) no es esencialmente democrático. Por el contrario lo que corresponde a la idea democrática, es la noción de que todo poder debe concentrarse en el pueblo y que allí donde no es posible la democracia directa, todo poder tiene que ser ejecutado por un órgano colegiado cuyo miembros han sido electos por el pueblo y son jurídicamente responsables ante éste.”⁷⁴ Este mismo principio se corresponde -de acuerdo con Kelsen- con la democracia indirecta o representativa, que en último término, obedece a la división del trabajo que la sociedad moderna exige.

Para Kelsen, un gobierno es representativo siempre y cuando en la medida de sus funcionarios se refleja la voluntad del cuerpo de electores y son responsables ante dicho cuerpo, en cambio, no es representativo un gobierno en el cual los funcionarios, ya sean legislativos, ejecutivos o judiciales, son nombrados o seleccionados por procedimientos distintos a la elección popular, o funcionarios que, si bien electos por un cuerpo democrático constituido no representan la voluntad de la mayoría de los electores ya que no tienen una responsabilidad que el cuerpo sea capaz de hacer efectiva. “La forma según la cual el miembro del parlamento no es representante de los electores, sino de todo el pueblo, o (...) del Estado, por lo que no se encuentra ligado por instrucción de sus electores, ni puede ser removido por ellos, es una ficción política. La independencia jurídica de los electos frente a los electores es incompatible con la representación legal. La afirmación de que el pueblo se encuentra representado por el parlamento significa que, como pueblo no puede ejecutar de manera directa e inmediata el poder legislativo, ese poder es ejercido por mandato. La independencia jurídica del parlamento frente al pueblo significa que el principio de la democracia es, en cierta medida, remplazado por el de la división del trabajo. A fin de ocultar esta desviación de un principio a otro, se usa la ficción de que el parlamento “representa” al pueblo.”⁷⁵

* Ver por ejemplo la distinción clásica de Aristóteles en donde establece los principios democráticos respecto de las diferentes formas de gobierno, como lo sería la aristocracia. Aristóteles, *política* 1317b-1318ª. Páginas 22-23 de este trabajo.

⁷⁴ H. Kelsen, *Teoría general del derecho y del Estado*, tr. Eduardo García Maynes, UNAM, México, 1955, 2ª parte, cap. IV, p. 335.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 346-47.

Esta ficción que señala Kelsen, así como la división de poderes forman parte de la evolución del principio de ordenación del Estado, lo mismo podemos decir respecto al “parlamentarismo” en sus procedimientos de integración que se compone de las partes al todo. El “parlamentarismo” es en todo caso, un método de articulación e integración de la unidad política del Estado, por eso Kelsen era muy cuidadoso en separar los principios democráticos respecto de los métodos de articulación política.

Concluye Kelsen sosteniendo que los principios tradicionales de la democracia están subordinados a la integración de los poderes del Estado, por eso se confunden, o más bien se hace pasar jurídica y políticamente la integración del Estado por un ordenamiento democrático. Sabemos que no hay democracia genuina, ni siquiera la democracia griega lo era, pero esto no significa que no se pueden establecer la diferencia entre los principios democráticos respecto de la evolución del Estado moderno, es decir, la *integración del Estado de la unidad política* y su respectiva juridización en el Estado de Derecho. Esto último lo ataca Schmitt en su obra *Teoría de la constitución*.

En esta obra se puede ver cómo el Estado de Derecho se ha nutrido de la ideología liberal que ha sustituido a los principios tradicionales de la democracia por el individualismo que le subyace a esta ideología: “La elección o votación es, antes bien, una *votación individual secreta*. El método del sufragio secreto no es, sin embargo, democrático, sino expresión del individualismo liberal. (...) pues la aplicación consecuente de la votación secreta transforma al ciudadano, al *citoyen*, es decir, a la figura específicamente democrática, *política*, en un hombre privado, que desde la esfera de lo *privado* –sea tal su religión o sus intereses económicos, o ambas cosas en una- manifiesta una opinión privada y emite su voto. Ese sufragio secreto significa que el ciudadano que vota, se encuentra aislado en el momento decisivo.”⁷⁶ De esta manera, según Schmitt, se hace imposible la asamblea del pueblo presente quedando por completo rota la vinculación entre pueblo y la votación como lo había previsto Rousseau.

Para Schmitt “Democracia es un concepto *político*; sus principios afectan a la determinación de la unidad política como un todo, es decir, Legislación y gobierno. (...) como concepto político, sólo afecta en sus consecuencias y aplicaciones al Derecho público. Sin embargo, se deduce del carácter esencialmente político de la Democracia la incondicional primacía de lo público sobre lo privado. (...) Frente a esta necesidad, la innovación del carácter sagrado de la propiedad privada, no sería democrática; correspondería a los principios del Estado burgués de Derecho (...)”⁷⁷ El concepto de lo político en Schmitt es demasiado extenso como para tratarlo en una conclusión, pero puede reducirse, de acuerdo al texto, que sin pueblo no hay posibilidad de establecer amigo versus enemigo. El pueblo ya sea inmediatamente reunido o representado, forma frente a otros pueblos la distinción que caracteriza al concepto de lo político, sin

⁷⁶ C. Schmitt, *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966, 2ª parte, párrafo 18, p. 283.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 296 y 313.

embargo, Schmitt sólo nos está presentando en esta obra a la democracia constituida a partir del sujeto del poder en la Constitución del Estado.

Pero si indagamos con Schmitt, el pueblo es sólo un concepto político funcional para establecer lo público: legislación y gobierno. El pueblo antes y por encima de la Constitución -en sentido absoluto- establece la unidad política que conforma la existencia del Estado, así ha sido desde sus orígenes como hemos demostrado. Sin embargo, lo que ha variado es el carácter de lo privado.

Con la propiedad privada se ha absolutizado al pueblo como sujeto de poder que establece lo público, es decir, la Constitución del Estado. Sin embargo, pareciera que ya no puede pensarse una racionalidad que prescindiera de esta abstracción, es decir, de la representación del pueblo que establece la separación entre lo público y lo privado. Esto se debe a que la democracia moderna ha impuesto un régimen en la separación absoluta entre lo público y lo privado, pero lo ha logrado gracias a un acoplamiento que llevó a cabo: la representación del pueblo en el poder constituyente. Así que si queremos sostener una crítica más específica del diseño histórico de la democracia moderna, no debemos de hacerla desde los principios de integración u ordenación del Estado como lo sugieren Schmitt y Kelsen, sino que debemos ir más al fondo, a la propia articulación de los principios de unidad política que conforman la concreta manera de ser de Estado que pone en movimiento a la funcionalidad de la democracia moderna.

Principios de unidad política.

Hemos visto ya desde su génesis a los principios de unidad política que ha arrojado la filosofía política a través de la historia del pensamiento político, dichos principios han aparecido en distintas épocas, sin embargo, podemos decir que la democracia moderna los ha sintetizado así: ciudadano, sujeto pueblo y Constitución del Estado.

Estos principios se encuentran racionalmente armonizados, pero si no se correspondieran por algún motivo, entonces la unidad política y el concepto político de democracia con su respectivo sujeto pueblo, se extinguirían como conceptos que designan una unidad.

El moderno concepto político de *ciudadano* fue diseñado para lograr la unidad política por medio de una igualdad sustancial, una segunda naturaleza que tiene la rígida formalidad ascética que establece lo público con su obligatoriedad. (Cf. Rousseau vs Marx)* Pero en su abstracción, es decir, en el establecimiento de lo público, oculta al conflicto.

El *pueblo como sujeto de poder* es la invención y ficción jurídica que contiene a los conflictos que se hallan hasta antes de la Constitución del Estado, sin embargo, esta ficción jurídica, en su eficacia, ha existido para enjaular a la potencia infernal del poder constituyente (Cf. Siyès), es decir, se ha asociado al sujeto pueblo

* Todas las confrontaciones se refieren a las lecturas que hemos hecho a lo largo de la investigación.

como la única y absoluta manera de ser del poder constituyente, como si solamente existiera en una realidad jurídico-política con una ordenación jerárquica que debe constituirse en el Estado, la cual imposibilita que se establezca otra lógica de su poder.

Si se separará el poder constituyente de la lógica del sujeto pueblo, veríamos que el poder constituyente desborda en sí mismo una nueva ontología en cuanto a su poder se refiere, produciendo otra realidad independiente de la que produce el sujeto pueblo. Esta separación puede llevarse a cabo debido a que el sujeto de poder es en realidad el poder constituyente. Al respecto Negri nos comenta: “(...) el poder constituyente es el sujeto. (...) [es la] subjetividad colectiva. (...) El sujeto es una oscilación continua de la potencia, un continuo reconfigurarse de la posibilidad efectiva que tiene la potencia de hacerse mundo. El sujeto es el punto sobre el cual se fija la constitución de la potencia. El poder constituyente es una potencia creativa de ser, es decir, de figuras concretas, de lo real, valores, instituciones y lógicas de ordenamiento de lo real.”⁷⁸ Esta refundación que hace Negri del poder constituyente identificándola con la potencia de Spinoza (con su ontología) y con la *multitudo*, permite abrir la crítica que hemos venido sosteniendo, la crítica a la metafísica de la gradación del ser a la que obedece el sujeto pueblo.

Pero eso no es todo, la realidad del poder constituyente y su independencia del sujeto pueblo se libra en aquella situación de crisis política interna extrema por el que atraviesa la situación en su conjunto (*cf.* Maquiavelo), pues quien retoma en sus manos a este poder, no sólo diseña las estructuras del nuevo dominio, sino la vida de los hombres en su organización jurídica, política y económica. Por tanto, el poder constituyente en las condiciones fácticas de su aparición, no obedece a un pre-sujeto o a un acoplamiento (*Cf.* Marx) como lo es la representación del pueblo, ya que su potencia no está delimitada o formalizada, si la ha juridizado el liberalismo, ha sido posible porque el sujeto pueblo es una formalización abstracta que tiene existencia en una Asamblea Nacional Constituyente, de modo que el mismo poder constituyente obedece a esta juridización del conflicto, pero en su eficacia no deja de corresponder a la ordenación gradual del poder jerarquizado en la unidad de la Constitución del Estado, impidiendo otra forma de organización no degradante de su poder.

El *Estado* sólo adquiere vida a través de la Constitución en sentido absoluto, es decir, la manera de ser de la unidad política lograda por el sujeto pueblo (*Cf.* Siyès), de modo que si el poder constituyente no obedeciera a la totalización formal, es decir, a las alturas de la lógica moderna (a la transustansación de la unidad política), la misma unidad empezaría a resquebrajarse, desde el concepto político de ciudadano con su ascetismo ante la decisión imprescindible del establecimiento del Estado, o sea, su obligatoriedad funcional para lograr la unidad (como pura magnitud contable) hasta llegar a la existencia misma del Estado, entonces

⁷⁸ T. Negri, *El poder constituyente*, tr. Clara de Marco, Madrid, Libertarias/ Prodhofi, 1994, cap. VI, par. 3, p. 394; 397-98

esta lógica se rompería y con ella la armonía del diseño histórico del Estado. Por tanto, este desmontaje conceptual que hemos realizado no tiene otro objeto que desustantivar* la “realidad jurídico-política” que nos impide acceder a la realidad conflictiva en la que surge la contraposición entre *el pueblo versus la multitud*.

La “realidad jurídico-política” que hemos visto evolucionar con el fenómeno del pueblo en sus dos principios de unidad política, nos ha permitido apreciar –en la primera parte de esta investigación- la idea según la cual, al pueblo se le debe de constituir o de lo contrario no es, lo que se constituye decíamos, es la absoluta unidad política que tras un periodo histórico prolongado apareció coronada con la idea de sujeto de poder con una jerarquía de ser en la cual no puede pensarse ningún poder mayor que él. Para la segunda parte, deducimos que esta misma jerarquía va a ser ocupada por la representación del pueblo como la forma más eficaz de establecer una ordenación jurídico-política que domina en la democracia moderna tanto en la Constitución del Estado como en la lucha permanente por la autoridad, sin embargo, hemos afirmado que esta doble eficacia de la representación del pueblo en la democracia moderna está sujeta a la realidad cruel del carácter constituyente del poder político, ya que éste existe –en una situación extrema de crisis política- independiente de su diseño jerárquico.

Sin embargo, esta interpretación nos ha conducido a la oposición que hay antes de esta abstracción jurídica, antes de que el conflicto político se institucionalice, y lo hay previo decíamos, es multitud, de modo que esta interpretación refleja –subyacentemente- una historia filosófico-política entre pueblo y multitud.

Por su parte, los rasgos que hemos encontrado en la multitud son: que en tanto tal no está constituida; no es una unidad; no tiene planos que produzca su ser; aparece en el conflicto mismo del poder constituyente y no tiene límites jurídico-políticos, en suma, es el conflicto no constituido, no institucionalizado.

Así pues, esta oposición se reduce al conflicto, al conflicto siempre en movimiento en el que los conceptos que fueron diseñados por filósofos para frenar o ponerle límites, están condicionados por el propio movimiento del conflicto de la multitud, como es el caso de la contención de la representación del pueblo en la democracia moderna, que en su funcionalidad institucionaliza los conflictos que ha dejado la modernidad, conflictos como son los de clase, de razas, de ciudadanía, de credo, de minorías étnico-lingüísticas y sexuales que han venido cuestionando la racionalidad de la democracia moderna.

* En lugar de usar el término “deconstrucción” hemos preferido la “desustantivación” que es utilizada originalmente por G. Bataille para señalar el movimiento de la inversión que se tiene hasta ahora del uso de los sustantivos que dominan la cultura judeocristiana. Este movimiento de inversión de los sustantivos –nos dice Bataille- “(...) se ha dado siempre, porque el destino del universo es un cumplimiento inútil e infinito en donde el hombre anhela sólo con el deseo de inmensidad que es la operación gloriosa de sus signos de soberanía.” *La parte maldita*, tr. Johanna Givanel, Barcelona, Edhasa, 1974, primera parte, p 29. Políticamente, se trata de invertir la racionalidad jurídica en la que domina la representación del pueblo en la democracia moderna por el propio movimiento del conflicto de la multitud.

La perspectiva que en todo caso intenta proponer este trabajo, no consiste en que el sujeto de poder contenga a los conflictos con suma eficacia como lo hace la representación del pueblo en la democracia moderna, sino que el conflicto siga cumpliendo el movimiento de lo real, es decir, de la inversión que se tiene hasta ahora de este sujeto por la sustitución de otra racionalidad que no parta –por lo menos- de la abstracción del conflicto mismo como lo hace la representación del pueblo en la democracia moderna.

Se trata por tanto, de volver al fundamento, de hacer visible al conflicto para constituir una racionalidad de lo real que late cada vez que aparece el carácter constituyente del poder político, y en ese regreso al fundamento, ver que la representación del pueblo en la democracia moderna se juega no sólo su racionalidad, sino también su vida, su superación como ella misma lo hizo al acabar con la *anasiclosis*, con aquella historia de la corrupción de la vida de las repúblicas que se tenía en la antigüedad y en el renacimiento.

En conclusión, no es que la democracia se juegue su superación con una filosofía de la historia, sino que se la juega en su racionalidad, es decir, en un movimiento de lo real, en un movimiento ontológico que invierte lo racional hasta ahora admitido. Este movimiento de lo real es precisamente lo que abre cada periodo en donde aparece el poder constituyente, pero como es un poder de ser, una voluntad de ser, necesita de una inversión del pensamiento, un movimiento del pensamiento que la dote de racionalidad, y este movimiento del pensamiento, es decir, el movimiento racional de lo real es la parte que queda abierta para la filosofía política tras la crítica a la representación del pueblo en la democracia moderna.

Índice.

Introducción.....	1
Primera parte: El resultado del proceso histórico-filosófico de la idea del sujeto pueblo.	
I. Identidad inmediata del pueblo.	
1. <i>Polis y demos</i>	10
II. Representatio.	
1. La trascendencia del poder de Dios, sus elementos teológicos y el origen del poder político moderno.....	26
III. Oposición entre representación y homogeneidad del pueblo.	
1. La modernidad.....	35
a) Legitimidad del comienzo del poder político.....	35
b) La excepcionalidad ontológica irreductible a la trascendencia del poder de Dios.....	38
c) Principios de <i>unidad e integración</i> del Estado: representación y división de poderes.....	41
2. <i>Du Contrat Social</i>	47
a) <i>gensè de peuple</i>	48
b) <i>pactum societatis</i>	49
c) <i>volonté générale</i>	50
d) unión antitética entre legislador y dictador.....	53
Segunda parte: La aparición eficaz de la representación del pueblo tanto en el sujeto de poder como en el pueblo en tanto entidad organizada y formada por ley constitucional para un procedimiento de elección y votación.	
I. El sujeto del poder.	
1. El poder constituyente.....	57
2. La representación del pueblo en el periodo revolucionario de 1792 a 1795.....	64
II. Los dos planos de la democracia moderna.	
1. Facción y constitución del pueblo.....	69
2. Sospecha del sujeto de poder.....	72
3. La era democrática.....	74
III. Conclusiones.....	82
Índice.....	89
Bibliografía.....	90

Bibliografía básica.

- Anselm Saint, *Obres*, vol II, París, Migne Editoriem, 1853.
- Aristóteles, *Política*, tr. Carlos García Gual, Madrid, Alianza, 2003.
- Biblia* “Nuevo Testamento”, tr. Casiodoro de Reina, Pennsylvania, Nacional Publiscing Company, 1960.
- Bodino Juan, *Los siete libros de la República*, tr. Pedro Bravo, Caracas, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- Descartes René, *Discurso del método*, tr. Manuel García Morente, México, ESPASA-CALPE, 1978.
- , *Meditaciones metafísicas*, tr. Luis Armando Soto B., Bogotá, Panamericana, 2001.
- , *Sobre los principios de la filosofía*, tr. E. López y M. Graña, Madrid, Gredos, 1989.
- Etienne de la Boëtie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, tr. José Ma. Hernández Rubio, Madrid, Tecnos, 1986.
- Gómez Pantoja Joaquín, *Historia antigua* (Grecia y Roma), Barcelona, Ariel, 2003.
- Hegel G.W.F., *Filosofía del derecho*, tr. Carlos Díaz, Madrid, Prodhufi, 1993.
- Heródoto, *Historia*, tr. Manuel Balasch, Madrid, Cátedra, 1999.
- Hobbes Tomás, *Leviatán*, tr. Manuel Sánchez Sarto, México, F.C.E., 2004.
- , *Del ciudadano*, tr. Enrique Lynch, Brcelona, Península, 1987.
- Homero, *Iliada*, tr. Emilio Crespo G. Barcelona, Gredos, 2000.
- Odisea*, tr. José Manuel Pabón, Barcelona, Gredos, 2001.
- Kant Immanuel, *La paz perpetua*, tr. F. Rivera Pastor, Madrid, ESPASA, 2003.
- , *En defensa de la ilustración*, tr. Javier A y Antonio Lastra, Barcelona, Alba, 1999.
- Kelsen Hans, *Teoría general del Estado*, tr. Eduardo García Máybes, México, UNAM, 1955.
- Lefort Claude, *Ensayo sobre lo político*, tr. Emmanuel Carballo Villaseñor, Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1991.
- , *La inversión democrática*, Nueva Visión, Buenos aires, 1990.

- Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, tr. José Al Robles y Carmen Silva, Bogotá, F.C.E., 2000.
- , *Segundo ensayo sobre el gobierno civil*, tr. Cristina Piña, Buenos Aires, Losada, 2002
- Machiaveli Niccolò, *Il Principe*, Milano, Fabri Editori, 1996.
- , *Discurso sobre la década de Tito Livio*, tr. Ana Martínez Alarcón, Madrid, Alianza, 2000.
- Marx Carlos, *Crítica del derecho del estado de Hegel en Escritos de juventud*, t. I, tr. W Roses, México, F.C.E, 1982.
- , *Cuestión Judía*, t. I, tr. W Roses, México, F.C.E, 1982.
- , *Crítica del programa de Gotha*, Moscú, Progreso, 1975.
- Mill Stuart John, *Del gobierno representativo*, tr. Marta C. C. de Iturbe, Madrid, Tecnos,
- Montesquieu Charles, *Del espíritu de las leyes*, tr. Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 2002.
- Negri Toni, *La anomalía Salvaje*, “Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza”, tr. Gerardo de Pablo, Barcelona, Antrhopos, 1993.
- , *El poder constituyente*, tr. Clara de Marco, Madrid, Libertarias/ Prodhofi, 1994.
- , *La anomalía salvaje*, tr. Gerardo de Pablo, Barcelona Antrhopos, 1993.
- , *La anomalía Salvaje*, tr. Carlos Pietao del Campo, Madrid, Akal, 1999.
- Pico de la Mirandola, *De la dignidad del Hombre*, tr. Luis Martínez Gómez, Madrid, Editorial Nacional, 1984.
- Platón, *La república*, tr. Gómez Robledo, México, UNAM., 2000.
- Plotino, *Enéada*, tr. Jesús Igual, Madrid, Gredos, 1985.
- Robespierre Maximilien-Marie-Isidor, *Por la felicidad y por la libertad, discursos*, tr. Ynnic Bosc, Trajecte, Topo viejo, 2005.

- Rousseau, J. J. *Du contrat social ou principes du droit politique* [1762] en Vaughan *Political writing*, vol II, London, Basil Blackwell, 1962.
- San Agustín de Hipona, *Obras*, t. I, “Soliloquios” tr. Victoriano Campaga, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos, 1951.
- , t. III, “Del libre arbitrio”-----
- , t XVI, “La ciudad de Dios”, -----
- Sartori Giovanni, *Teoría de la democracia*, vol. 1 y 2. “Los problemas clásicos”, tr. Santiago Sánchez González, Madrid, Alianza, 1988.
- Séneca, *De los beneficios*, tr. Pedro Fernández de Navarrete, Buenos Aires, Editora y Distribuidora del Plata, 1947.
- Schmitt Carl, *La dictadura*, tr. José Díaz García, Madrid, Alianza, 1985.
- , *Teoría de la constitución*, tr. Francisco Agala, México, Editorial Nacional, 1966.
- , *Teología política*, tr. H. Orosio, Madrid, Aguilar, 1985.
- Siyès Emmanuel J., *¿Qué es el tercer Estado?*, tr. José Rico Godoy, México, UNAM, 1973.
- , *Archives parlementaries 1780-1799*, t. VII, París, Colin, 1969.
- Spinoza Baruch, *Ética*, tr. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1998.
- , *Tratado teológico-político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 2003.
- , *Tratado político*, tr. Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986.
- Tocqueville Alexis, *La democracia en América*, tr. Luis R. Cuellar, México, F.C.E., 1957.
- Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Velasco Gómez Ambrosio, *Resurgimiento de la teoría política en el siglo XX: filosofía, historia y tradición*, México, UNAM, 1999.
- , *Teoría política: filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?*, México, UNAM, 1995.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, tr. Francisco Romero Cruz, Madrid, Cátedra, 1988.

-Weber Max, *Economía y sociedad*, “Esbozo de sociología comprensiva”, tr. Johannes Winckelmann, México, F.C.E., 2002.

-----, *El político y el científico*, tr. José Chávez Martínez, México, La red de Jonas, 1980.

Bibliografía secundaria.

-Alighieri Dante, *La divina comedia*, tr. Juan de la Pezuela Conde de Chezte, Barcelona, Ramón Sopena, 1963.

-Bataille Georges, *La parte maldita*, tr. Johanna Givanel, Barcelona, Edhasa, 1974.

-Bermudo Ávila José Manuel, *Maquiavelo, consejos de príncipes*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1994.

-Calasso Roberto, *La ruina de Kasch*, tr. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 1989.

-Cassier Ernest, *El mito del Estado*, tr. Eduardo Nicol, México, F.C.E., 1974.

-Cromwell Oliver, *Letters and Speeches*, “Grement of the people” del 28 de octubre de 1647, London, Lomas, 1904, p. 374.

-Esquilo, *Tragedias*, tr. Bernardo Perea Morales, Madrid, Gredos, 2002.

-Duvergier, *Archives parlementaires y del Moniteur*, París, Hachette, 1989.

-García Morente Manuel, *Lecciones preeliminares de filosofía*, México, Editores Mexicanos, 1977

-González Pacheco Antonio, *La revolución francesa*, Barcelona, Ariel practicum, 1998.

-Göran Therborn, *Quién es el pueblo? ¿qué es lo que ha de gobernar? Y otros temas de la democracia*, tr. Isabel Vericat, México, UNAM, 2000.

-Grant Michael, *Historia de las civilizaciones*, tr. Antonio Arribus, Alianza, Madrid, 1996.

-Held David, *Modelos de democracia*, tr. Teresa Alberta, México, Alianza, 1992.

-Kennigton Richard, “René Descartes” en *Historia de la filosofía política* compilados por Leo Strauss y Joseph Cropsey, tr. Leticia García Urriza, Diana Luz Sánchez y Juan José Utrilla, México, F.C.E, 2001.

- Licurgo, *Discursos y fragmentos*, tr. José Miguel García Ruiz, Madrid, Gredos, 2000.
- Mill James, *Lógica*, tr, Alberto Díaz Tepera, México, F.C.E., 1987.
- Patrici Nicolás, “Notas breves sobre las *antinomias del federalismo* en la teoría del Estado de Carl Schmitt o el federalismo sin bases federales”, en *Cuadernos para el análisis*, no 22, Barcelona, Horsori, 2007.
- Polibio, *Historias*, tr. Cristóbal Rodríguez, Madrid, Akal, 1986.
- Tulard Jean, *Historie et Dictionnaire de la Révolution Française 1789-1799*, París, La fabrique, 1987.