

GÉNESIS Y LÓGICA DE LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA MODERNA

Giuseppe Duso

1. La representación moderna: para la historia de un concepto.
2. Derechos del hombre y constitución: la Revolución francesa.
3. De la representación política por estamentos a la representación por individuos: un modo diferente de entender la política.
4. El concepto de pueblo y la dimensión representativa.
5. El nacimiento de la moderna ciencia política.
6. Naturaleza de la sociedad y naturaleza del gobierno en Althusius.
7. La dimensión plural del pueblo y la concepción estamental de la representación.
8. Fin del gobierno y nacimiento del poder.
9. La unidad política y la invención de la representación.
10. El pueblo a través del representante.
11. El pueblo contra el representante.
12. Representar la idea.
13. El control de los representantes y la revolución.
14. La representación política entre unidad y complejidad

1. La representación moderna: para la historia de un concepto

Cuando se plantea el problema de la historia de un concepto fundamental de la política, a menudo se intenta buscar los cambios que éste ha sufrido a lo largo de la historia, lo cual es posible en cuanto se refiere a un núcleo que tiene una identidad propia y permite comprender el propio cambio. El riesgo de esta operación, por lo demás bastante difusa, es, de un lado, identificar el concepto con la palabra, haciendo de la historia de los conceptos una historia de los términos, y de otro hipostatizar elementos conceptuales propios de nuestro modo de pensar, malinterpretando así el pensamiento y la realidad de contextos que son diversos y no pueden comprenderse partiendo de nuestras categorías. Cuando nos referimos a la *representación política* nuestro pensamiento acude inmediatamente a la idea de poder, de su ejercicio y legitimación, y por tanto a un contexto de pensamiento que no resulta adecuado para entender el

significado que expresaba el término *representación* en el período medieval de estamentos. En el paso entre este significado y el de la *representación moderna* no se produce un cambio del concepto en sí, sino más bien el nacimiento de un concepto nuevo que implica presupuestos que sólo pueden concebirse en la negación del modo en que una larga tradición de pensamiento había concebido el hombre y la política¹.

Si se pretende comprender el carácter específico del moderno concepto de representación y las modalidades según las cuales se relaciona con otros conceptos políticos, en el interior de un contexto en el que tiene un significado concreto, se está destinado a encontrar la génesis histórica en el momento de nacimiento de las constituciones modernas, en aquel crisol de formación del Estado contemporáneo constituido por la Revolución francesa. Pero una búsqueda atenta a largos períodos de tiempo, a la continuidad y a las rupturas, a la relación entre la lógica del concepto y el modo de comprender la vida en común de los hombres, incluso si tal relación no se da en el nexo inmediato entre pensamiento y contexto histórico, tiene el estímulo de ir más allá en el tiempo al hallar la génesis conceptual de lo que se afirma en la Revolución, y retornar al nacimiento de la moderna ciencia política, que encuentra en el Leviathan de Hobbes una expresión particularmente lúcida y emblemática.

La presente reflexión pretende recorrer de nuevo algunos trazos fundamentales del pensamiento iusnaturalista, prestando particular atención a los elementos

¹ En relación a las coordenadas teóricas y metodológicas de un trabajo *histórico-conceptual* y por su situación en relación a la alemana *Begriffsgeschichte*, de la que Otto Brunner, Reinhard Koselleck y Werner Conze han sido los más ilustres representantes, reenvío a la obra *Storia concettuale come filosofia politica*, en G. Duso, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1999, cap. I (versión española, *Historia conceptual como filosofía política*, “Res publica, Revista de la historia y el presente de los conceptos políticos” 1998, núm. 1, pp. 35-71). De la *Begriffsgeschichte* alemana, que nace en el seno de la *Verfassungsgeschichte*, se tiene aquí presente el estrecho nexo entre conceptos y estructuras constitucionales. De esta corriente historiográfica alemana recuerdo el notable instrumento *Geschichtliche Grundbegriffe, Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, eds. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck, Klett Cotta, Stuttgart 1972-1992. Para tener información sobre la *Begriffsgeschichte* pueden verse los trabajos de S. Chignola, *Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione*, “Filosofía política”, 1990, núm. 1, pp. 5-36, y *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, “Filosofía política”, 1997, núm. 1, pp. 99-124, que se refiere a la discusión entre la escuela de tipo anglosajón y la alemana respecto al discurso político; y a continuación véanse también los trabajos de M. Richter, a cuyo cargo se debe el volumen *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, editado por H. Lehmann y Melvin Richter, Oxford University Press, New York y Oxford, 1995 (los artículos de Richter, Pocock y Koselleck han sido traducidos en “Filosofía política”, XI, 1997, núm. 3; del propio Richter véase *The History of Political and Social Concepts. A Critical Introduction*, University Press, New York-Oxford, 1995). En cuanto al enlace entre expresión del pensamiento y procesos sociales es significativo el trabajo de Pierangelo Schiera, que ha introducido en Italia los estudios de Brunner; en cuanto a la formación y la transmisión de las disciplinas científicas vistas como “factores constitucionales” y por su enlace con la historia véase P. Schiera, *Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna, 1987.

constitucionales que se esconden en tal pensamiento. Del mismo modo parece útil llamar la atención sobre algunos puntos de la reflexión filosófica alemana que se manifiesta en el período inmediatamente posterior a la Revolución francesa, no en el intento de reconstruir un capítulo de historia de las ideas, sino al fin de hacer emerger algunos problemas y dificultades que se muestran como propios de la representación política en el momento en que ésta resulta ser un elemento estructural de las modernas constituciones². Ciertamente no se pretende, con este recorrido, haber enumerado los elementos que caracterizan la representación política y los problemas por ella suscitados en nuestra contemporaneidad. Muchos son los pasajes necesarios para alcanzar esta finalidad, desde la comprensión de las temáticas conflictivas propias de la sociedad a partir del 1800, a la formación de los grupos de intereses, el nacimiento de los modernos partidos [políticos] y su burocratización, y a la crisis, que emerge en los años veinte y treinta del pasado siglo; desde la clásica distinción entre sociedad civil y Estado, a la relación entre medios de información y formación de la opinión pública, y a los procesos típicos de las democracias de masa. Sin embargo, algunos elementos propios de la génesis de la representación moderna parecen permanecer, sea en las estructuras constitucionales y en el modo de comprender el voto, sea en los principios que legitiman la obligación política. Por tanto, volver a reflexionar problemáticamente sobre esta génesis de la representación política, y sobre su ligamen con la moderna soberanía puede ser particularmente útil en un momento como el actual, en el que la moderna conceptualización política, que se halla en la base de los Estados nacionales soberanos, ya no parece adecuada a la comprensión de los procesos en curso, a través de los cuales las viejas unidades estatales parecen escindirse y nuevos tipos de uniones, como es la Unión Europea, parecen asomarse a la historia.

2. Derechos del hombre y constitución: la Revolución francesa

Si nos preguntamos por el origen de la representación política tal cual la pensamos aún hoy día, el momento histórico que inmediatamente llama nuestra atención es el constituido por la Revolución francesa. Es conocido el importante lugar

² Para una investigación sobre la representación política es fundamental el volumen de H. Hofmann, *Repräsentation. Studien zur Worten und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Duncker & Humblot, Berlin 1990, 2ª ed. (1 ed. 1974). En cuanto a la representación del problema teórico y para la reflexión sobre el siglo XX (en particular de Weber, Schmitt, Leibholz y Voegelin) reenvío a mi trabajo: *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milán, 1988, y para una primera bibliografía a *La logica del potere*, cit., p.220, núm. 33.

que en la Revolución y en la fase en que nace la constitución asume la *teoría*. Esto lo evidenció bien Sieyès, quien, anticipando las críticas al racionalismo y a la abstracción filosófica que caracterizaría la Revolución francesa, indicaba ya en 1789 como se estaban haciendo patrimonio común y realidad una serie de ideas que a su parecer habían sido denominadas como “metafísica”: esto es, que debía darse una constitución a Francia, que el poder legislativo perteneciera a la nación y no al rey, que los diputados de los estados fueran verdaderos representantes, que se distinguiera el poder constituyente del constituido y que los ciudadanos fueran iguales y depositarios de los mismos derechos. Esto le sucede, dice Sieyès, a todas las verdades racionales que se afirman en el ámbito práctico: primero son obstaculizadas por su abstracción y se rechazan, y posteriormente terminan por alimentar la totalidad de las ideas comunes y acaban siendo simplemente “el buen sentido”³.

Esto puede decirse con justicia de los principios que se expresan en la famosa *Declaración de derechos del hombre*⁴. Esta es un indicador de cuánto se difundieron las ideas de que los hombres eran iguales y tenían los mismos derechos, y de cómo sobre la base de tales derechos se debía organizar su convivencia y la sociedad civil. En un momento clave para la historia de las constituciones modernas, en la base de la formación de una sociedad determinada que, en cuanto tal, comporta procesos de inclusión y exclusión y, por tanto, precisa de límites, se encuentra una dimensión de pensamiento que pretende la universalidad, que pretende ser válida respecto a la naturaleza humana más allá de cada sociedad particularmente considerada. La tensión teórica entre la indicación de los derechos universales, propios del hombre en cuanto tal, y por tanto de todos los hombres, y la determinación de una constitución particular, que necesariamente comporta exclusión, marcará la sucesiva historia de las constituciones y creará un nudo no resuelto⁵.

En todo caso, concebir la sociedad a partir de los derechos de los hombres individualmente considerados pasa a ser una constante en el proceso histórico. Los

³ J. E. Sieyès, *Préliminaires de la Constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'homme et du citoyen*, 3ª ed., Baudouin, París, 1789, traducción italiana en *Opere e testimonianze politiche* a cargo de G. Troisi Spagnolo, Giuffrè, Milano, 1993 (en adelante OTP), vol. I, p. 377 y ss. En relación al pensamiento constitucional de Sieyès, *cfr.* P. Pasquino, *Sièyes et l'invention de la constitution en France*, Odel Jacob, París, 1998.

⁴ *Cfr.* *Les Déclarations des droits de l'homme*, a cargo de Lucien Jaume, Flammarion, París, 1989.

⁵ *Cfr.* al respecto H. Hofmann, *Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo*, “Filosofía política”, V (1991), núm. 2, pp. 373-397.

derechos del hombre se sitúan en la base de la constitución no sólo como aquello que debe ser salvaguardado y protegido frente a un eventual poder existente, sino como el fundamento de una fuerza pública necesaria para que aquellos sean realidades efectivas⁶. El mismo pensamiento de los derechos humanos comporta la dimensión del poder, de la fuerza común, de aquella soberanía, en el sentido moderno del término, que se halla en la base de la concepción del Estado. El nexo entre derechos de los individuos y derecho de coacción, y por tanto la dimensión del ejercicio del poder que pertenece al conjunto de la comunidad, evidencia la relación que, en el caso francés, la temática de la constitución manifiesta con la reflexión teórica que se había impuesto a partir de la mitad del siglo XVII a través de la nueva ciencia, la del derecho natural, que pretende sustituir a la antigua política en la obligación de organizar la comunidad de los hombres y el orden.

En relación con la esfera de los derechos son sobre todo los de la igualdad y la libertad los que son más importantes y revisten un papel fundamental. La centralidad del concepto de libertad confiere también un significado nuevo al propio término de “revolución”, que ya no se puede asociar a lo que indicaba antes la palabra sobre la base de su propio étimo –esto es, movimiento circular que retorna sobre sí mismo-, sino que debe ponerse en relación con la instauración de un orden nuevo, y por tanto en relación con una filosofía de la historia, con su idea de evolución y de emancipación⁷. La palabra ya no indica una simple descripción de acontecimientos, sino más bien un deber a realizar y un conjunto de ideas y principios frente a los cuales decidir la propia posición cultural y política. La libertad indica la vía de la revolución, que es el proceso de liberación de las cadenas del poder existente y de cristalización de los diversos derechos y privilegios.

La libertad constituye la base de las Declaraciones de derechos. Ya no se trata de las diversas libertades continuamente invocadas en las luchas políticas del siglo XVIII contra la amenaza del absolutismo, esto es, las franquicias, las inmunidades y los privilegios propios de comunas, órdenes, universidades y cuerpos. Debe tenerse

⁶ Véase el artículo 12 de la “Declaración de derechos del hombre y del ciudadano” de 1789.

⁷ Cfr. *Criteri storici del moderno concetto di rivoluzione*, en R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979, tr. it. *Futuro passato*, Marietti, Genova 1986, en particular p. 63. Al respecto véase también la voz *Revolution* en *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., vol. V, pp. 653-788, y K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehungsgrund und Entwicklung*, a cargo de I. Horn-Steiger, Europäische Verlagsanstalt, 1979, 2ª ed (tr. it. A cargo de C. Cesa, La Nuova Italia, Florencia, 1979).

presente que hasta la Revolución, ni la realidad política, ni el modo difuso de concebir la política, se caracterizan por conceptos unitarios y homogéneos de la ciencia del derecho natural, sino que vienen determinados por una realidad compleja que atiende a los derechos y poder. Es en el período de la Revolución francesa cuando se difunde aquella idea de libertad que había aparecido ya en la filosofía política del 1600 y que implica su atribución por igual a todos los individuos, más allá de la milenaria doctrina que consideraba libres a algunos hombres gracias a la ausencia de libertad de todos aquellos que, con su trabajo, liberaban a los primeros de las necesidades y las ocupaciones relacionadas con ellos, dándoles disponibilidad para ocuparse de la vida política. Un concepto de libertad entendido como independencia, o dependencia de todos de la propia voluntad, libre así de expresarse en cualquier dirección, con el sólo límite de no dañar a los otros. Este límite es el que la ley señale, ley en que consiste el poder del cuerpo político que debe constituirse. Pero si la ley, con la obligación política que de ella deriva, se basa en la libertad y es a ella funcional, su producción debe estar caracterizada por la autonomía de la voluntad: esto es, para ser libre, el pueblo debe obedecer tan sólo aquellas leyes que él mismo se haya dado. Esta pasa a ser, de ahora en adelante, una verdad indiscutible, y el problema se plantea tan sólo el modo en que el pueblo puede darse a sí mismo la ley: determinar este modo es exactamente el deber de la constitución del Estado.

Este principio de libertad se conjuga con el de la igualdad de los hombres, junto al que constituye la base de la nueva organización de la sociedad. Se comprende bien cómo cambiaron todos los conceptos que denotan la esfera política. La convocatoria de los Estados Generales de 1789 busca recordar que el Estado se halla organizado por *estados*, cuya participación política está ligada a su especificidad y diferencia: junto a los nobles y el clero se halla el *tercer estado*, organizado en las comunas, en los burgos y en las ciudades, en función de los cuerpos y las asociaciones que lo compongan. Pero ahora emerge un modo totalmente nuevo de concebir la política, y en la célebre proclama de las nuevas ideas que es el panfleto *¿Qué es el tercer estado?* de Sieyès, la propia realidad que se encuentra en la base de la proclamación de los Estados Generales se muestra desvestida de racionalidad y legitimidad. Igualdad y libertad, las ideas que se están afirmando, no pueden más que determinar un pueblo homogéneo, una nación, en la que ya no existen más privilegios ni diferencias sino las *sociales*, ligadas a la división del trabajo, que son funcionales a la utilidad común. Ya no hay más estamentos, *estados*

diversos, sino que la reivindicación del *tercer estado* pasa a ser la afirmación de un único Estado en el que todos son iguales. El tercer estado, que coincide con toda la nación, *se hace Estado*, pero de este modo pierde totalmente sentido político la antigua palabra de *estado*, pierden significado las órdenes, los estamentos y todo lo que caracterizaba la diversidad en la convivencia política de los hombres.

La sociedad política francesa resulta entonces *constituída* de modo injusto y no se puede basar en los derechos y privilegios que caracterizaban el *ancien régime*, como tampoco en la atribución al monarca del poder de legislar. El Estado debe fundarse en una base racional y principios justos, debe *ser constituido* y para tal deber nace un sujeto constituyente, el único que puede dar legítimamente la constitución. Es la sociedad productiva compuesta de iguales, y por tanto la entera *nación*, quien tiene tal deber constituyente, en el que emerge el pueblo como verdadero soberano, dotado del poder absoluto: “ella preexiste a todo, es el origen de todo”. Solamente el pueblo se puede dictar leyes a sí mismo, puede constituir el Estado. El poder del que la nación está dotada no es limitado ni limitable por quienquiera. No existe constitución ni forma política que vincule tal realidad de la nación: ésta se halla en el origen de toda forma “y basta que su voluntad se manifieste para que todo el derecho positivo venga a menos frente a quien es fuente y árbitro supremo de todo derecho positivo”⁸. El Estado, fundado racionalmente sobre principios racionales y legitimado por la voluntad de todos, se convierte en la única fuente de derecho en su interior.

Si para Francia la nueva tarea es, por tanto, darse una constitución, con ella nace también el único sujeto que puede librarla de tal empeño: la nación como totalidad de individuos iguales, como realidad que, presuponiendo tan sólo el derecho natural, elimina todas las diferencias existentes cristalizadas con el tiempo. Ya no se trata tan sólo de la situación teórica propia del escenario de las doctrinas del contrato social: se trata de dar, en la realidad histórica, una constitución a una sociedad política; y con el problema de la constitución se presenta también el problema del poder constituyente. Sieyès distingue el poder constituyente del constituido: existe organización política en cuanto existe un poder que, como se verá, es un poder articulado o dividido, pero tal poder constituido no puede ser constituyente. El depositario de este último puede ser

⁸ E. Y. Sieyès, *Che co'è il terzo stato*, in OTP, pp. 255-258.

sólo la nación, la totalidad del pueblo. Se retoma en tal grado la idea del cuerpo político soberano de Rousseau, aunque en un contexto de pensamiento en que, a diferencia del filósofo de Ginebra, se habla de “voluntad representativa general”, unificando así, contra la prohibición de Rousseau, el concepto de voluntad general con el de representación. La representación general aparece por tanto en Sieyès como necesaria, no sólo al nivel de poder constituido, sino también al más alto nivel del poder constituyente, a partir del momento en que para expresarse el pueblo necesita siempre un núcleo de personas, o más exactamente, de la *Asamblea constituyente*.

3. De la representación política por estamentos a la representación por individuos: un modo diferente de entender la política

El descarte histórico fundamental y la modificación radical del propio modo de entender la política son evidentes en la manera en que se comprende la representación política y la función del cuerpo representativo. La convocatoria de los Estados generales tiene lugar en un contexto en que el monarca tiene sus propias prerrogativas, su función de gobierno, el poder de crear leyes, en tanto que la sociedad está dividida en estamentos, en estados, que expresan exigencias y necesidades. La unidad del Estado se encarna en el rey, que permanece como una instancia superior frente a los representantes de los estados. Por medio de la representación no son los individuos quienes expresan su voluntad, sino los estados, los estamentos. El tercer estado se encuentra en una situación de inferioridad frente a los otros dos y su coalición. La primera solicitud avanzada por el tercer estado de ver aumentada su representación, a fin de que no sea numéricamente inferior a la de los otros dos estamentos unidos, resulta inmediatamente insuficiente e inadecuada si se tiene en cuenta que el tercer estado agrupa la casi totalidad de la nación (veinticinco millones de ciudadanos frente a doscientos mil de la nobleza y el clero, dice Sieyès) y que la representación de los dos primeros estados se basa en los privilegios. La petición se afirma entonces sobre el principio de la representación por cabeza: este principio no vuelve hegemónico al tercer estado, pero niega desde la raíz la posibilidad de entender la sociedad sobre la base de estamentos y órdenes.

En la base de tal transformación parece triunfar un nuevo modo de comprender la sociedad. Esta no consiste tanto en una serie de cuerpos y partes diversas, sino más

bien en una dimensión colectiva que tiene en su base a los individuos. El individuo y su voluntad pasan a constituir el fundamento de la sociedad. Ya no se trata de representar partes de la sociedad o necesidades particulares, frente a la instancia formada por la figura real, sino de expresar la voluntad soberana de la nación, esto es, la voluntad del cuerpo colectivo formado por todos los individuos que, en cuanto tales, forman la nación. La representación no expresa, por tanto, la pluralidad de las voluntades particulares de los órdenes de la sociedad, sino la única voluntad de la nación: se trata por tanto de la *representación de la unidad política*. La representación política pasa de esta forma a constituir el modo propio (que parece presentarse como único) de expresión de la voluntad del sujeto colectivo y al mismo tiempo contiene en sí la fuente de legitimación del poder, que se halla en esa expresión de voluntad por parte de todos que tiene lugar en el acto de elección de los representantes.

En tal contexto la elección pasa a revestir un nuevo significado: en cuanto expresión de la voluntad de los ciudadanos constituye el único acto que puede legitimar al cuerpo representativo: “sin elección no hay representación”⁹. Por tal motivo parece más legitimada la representación del rey, que tiene su base en una determinación hereditaria de la voluntad¹⁰. Bajo tal concepción late el papel fundamental desarrollado por la voluntad de los individuos, los cuales se conciben no en las condiciones reales en que operan, sino en su total independencia y autonomía. Tan sólo su voluntad puede hallarse en la base y legitimar la voluntad general expresada por el cuerpo representativo.

Para comprender la especificidad de la concepción de la representación que en este momento se inaugura, es necesario reflexionar sobre el significado exacto que tal expresión de voluntad cobra mediante el voto. Está claro que no se trata de expresión de una concreta voluntad por parte del ciudadano. Nunca sería posible pasar de la expresión de millones de voluntades concretas a la expresión de la única voluntad que

⁹ Respecto al debate en torno a la representación con ocasión de la Constitución de 1791 véase A. Biral, *Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791*, en “Filosofía política”, I (1987), núm.1, pp. 57-75. En cuanto a los procesos y los debates políticos del último decenio del 1700 francés, véase P. Colombo, *Governo e costituzione. La trasformazione del regime politico nelle teorie dell’età rivoluzionaria francese*, Giuffrè, Milano, 1993. Cfr. asimismo, en lo tocante a la relación entre constitución y representación, mi trabajo *Constitution et représentation: le problème de l’unité politique, en 1789 et l’invention de la constitution*, bajo la dirección de M. Tropeur y L. Jaume, Bruylant, París, 1994, pp. 263-274.

¹⁰ Cfr. al respecto el discurso de Sieyès (*Archives nationales 284 AP 4 doss. 12*): sobre este tema, véase P. Pasquino, *Sieyès, Constant e il “governo dei moderni”*, “Filosofía política”, I (1987), núm. 1, pp. 77-98.

se convierta en ley. Lo que acaecía en la representación política típica de una sociedad estamental o feudal puede ser entendido, aunque en modo reduccionista¹¹, como una transmisión de voluntad. La diferencia entre los órdenes, los cuerpos, las corporaciones, las asociaciones, son diferencias determinadas, que tienen que ver con la realidad objetiva de estas partes de la sociedad. Tales particulares voluntades diferenciadas se expresan mediante la función representativa, en la que a menudo está presente la figura del mandato imperativo, esto es, de una voluntad determinada y expresada a la que los representantes se hallan vinculados¹². A partir de la constitución de 1791, esto es, cuando por medio del parlamento se representa la voluntad unitaria de toda la nación, no puede existir ya mandato vinculante, en cuanto la voluntad de la nación que debe ser expresada por el representante no se halla vinculada a la voluntad particular de aquellos que eligen al cuerpo representativo. Por esto se habla de *mandato libre*: un mandato que no consiste tanto en la expresión de una voluntad determinada que debe ser respetada y llevada a una sede superior, cuanto más bien en un *encargo confiado a alguno de expresar la voluntad unitaria de la nación*.

Contrariamente a cuanto caracteriza las opiniones difundidas respecto a la representación, lo que se inaugura con las constituciones modernas no es una representación que expresa la voluntad desde abajo, sino algo radicalmente diverso. No hay en el acto de la elección expresión alguna de contenidos determinados de voluntad de parte de los electores, sino más bien la indicación de aquél o aquellos que expresarán *por ellos* la voluntad de *toda la nación*. Por medio de la representación los ciudadanos no confieren un mandato concreto, sino más bien se reconocen vinculados a las futuras deliberaciones de la asamblea representativa¹³. En otras palabras, la elección consiste en realidad en un *acto de autorización* que legitima a los electos a representar, esto es, a *dar forma* a la voluntad unitaria de la nación. En cuanto autorización y por tanto acto fundacional de la autoridad, la elección constituye la fundación desde la base del poder,

¹¹ El carácter reduccionista de la afirmación consiste en el hecho de que no se da, en las concepciones propias de tal sociedad, una absolutización de la voluntad que permita reducir la representación a una mera transmisión de voluntad.

¹² Cfr. sobre el tema H. Triepel, *Delegation und Mandat im öffentlichen Recht*, Kolhammer, Stuttgart und Berlin, 1942, y H. Müller, *Das imperative und freie Mandat, Überlegung zur Lehre von der Repräsentation des Volkes*, Sijthoff, Leiden, 1966. Cfr. asimismo G. Miglio, *Le trasformazioni del concetto di rappresentanza* (1984), en *Le regolarità della politica*. Escritos escogidos, coleccionados y publicados por sus discípulos, Giuffrè, Milán, 1988, vol. II, pp. 973-997.

¹³ Cfr. Pasquino, *Sieyès e il "governo dei moderni"*, cit., p. 97.

el cual sin embargo da forma a la voluntad siempre desde la esfera más alta y por tanto de modo no dependiente de las voluntades particulares de los diversos ciudadanos¹⁴.

4. El concepto de pueblo y la dimensión representativa

En el interior del debate que acompaña la constitución francesa de 1791, la línea que afirma el papel central del principio representativo en la constitución identifica por tanto la voluntad del pueblo con la manifestada por el cuerpo representativo. Este último fundamenta, a su vez, su legitimidad en la elección y por tanto en la libre elección que los ciudadanos hacen de aquellos a quienes se confía el deber de expresar la voluntad del pueblo. Hasta tal punto se ve realizada en la constitución la regla de la libertad que estará en la base del pensamiento democrático: sólo al pueblo, al sujeto colectivo compuesto por todos, pertenece la facultad de dictar las leyes, porque tan sólo el pueblo no cometerá una injusticia contra sí mismo. La libertad civil consiste por tanto en no seguir sometidos a una instancia externa, heterónoma, sino a la ley dada a uno mismo. Tal afirmación está pensando en el ciudadano individual y en el pueblo como su totalidad. El pueblo es así a la vez el sujeto activo que hace la ley y el conjunto de todos los que a ella están sometidos.

Se hace inmediatamente evidente que cuando se dice que “el pueblo está sometido a las leyes que se ha dado”, y se comprende tal afirmación como la realización de la libertad, esto es, de la independencia de la voluntad del sujeto colectivo, se da paso a un razonamiento cuya lógica no está privada de dificultades e incluso de contradicciones. De hecho, es evidente que el *pueblo* que es soberano y crea la ley y el *pueblo* que obedece no constituyen un sujeto único idéntico a sí mismo. El *pueblo* que da la ley es aquella entidad colectiva unitaria que se manifiesta tan sólo a través del acto concreto del cuerpo representativo: es este último, de hecho, el que determina el contenido de las leyes. El *pueblo* que obedece es, sin embargo, el conjunto de los ciudadanos que son súbditos frente a la ley; y ciertamente no son éstos quienes la crean.

¹⁴ Naturalmente la dialéctica de la representación es bastante más compleja, como se verá posteriormente (reenvío para esta estructura a mi trabajo *La rappresentanza e l'arcano dell'idea: introduzione a un problema di filosofia politica*, en *La rappresentanza politica*, cit., pp. 13-54): la voluntad *independiente* de los representantes puede transmutarse en una dependencia del humor y las tendencias de la opinión pública, entendida ésta en el sentido de opinión difusa y dominante, y por tanto en una actuación relativa a lo que los electores o parte de ellos quiere, al fin de permanecer, por medio de las elecciones, en la función de representación. Aquí se quiere evidenciar tan sólo la estructura *formal* que se instaura con las modernas constituciones.

Si, como se ha visto, la legitimación de la identificación de la voluntad del cuerpo legislativo con aquella ideal del pueblo está constituida por la elección y por tanto por la intervención de todos, mediante el voto, en la determinación de los representantes, incluso en el acto de la elección puede hallarse la dimensión del pueblo como conjunto *singulatim* de los ciudadanos. Estos son por tanto presupuesto de la determinación de la voluntad del pueblo como voluntad única del sujeto colectivo, pero no intervienen directamente en su determinación.

La libertad política, que incluso en Sieyès se manifiesta en la figura del ciudadano en sentido pleno, esto es, en el “ciudadano activo”, implica que éste no sea súbdito de una instancia que tenga otro fundamento que no sea él mismo. Sin embargo ello no significa que el ciudadano se someta a la ley que él mismo se da, sino más bien a la ley a la cuál él contribuye *de algún modo* eligiendo los representantes, esto es, a quienes la crean en su lugar.

Sobre la base de esta lógica, en su concepción totalmente determinada del principio representativo, Sieyès identifica en lo que él llama el *poder comitente* la modalidad a través de la cual el pueblo, como conjunto de todos los ciudadanos, puede contribuir a crear la ley: el pueblo debe limitarse a ejercer directamente el mero poder *comitente*, esto es, limitarse a escoger y a delegar en las personas que ejercerán sus *verdaderos* derechos, comenzando por el derecho [excepcional] de constituir la institución pública. Así, frente a lo que expresa el término *democracia* en sentido literal, es decir, el ejercicio directo del poder por el pueblo, y por tanto la determinación de la ley por el conjunto de todos los ciudadanos, el principio representativo supone la presencia indirecta del pueblo, su presencia mediata al confiar el deber de hacer las leyes al cuerpo representativo. Sieyès aplica el principio representativo hasta el final: como se ha visto, no sólo en el ámbito de la constitución de los poderes constituidos, sino también del poder constituyente. También en este caso la influencia del pueblo consiste en la elección de aquellos representantes extraordinarios que dan una forma concreta y determinada al poder constituyente¹⁵.

Al estar directamente coligado al principio representativo, el término *pueblo* manifiesta entonces un doble aspecto, que debe tenerse bien presente, tanto para no dar

¹⁵ Cfr. Pasquino, *Sieyès, Constant e il “governo dei moderni”*, cit., p.92.

lugar a equívocos en relación a la estructura lógica del concepto de representación, como para comprender las dificultades que, a partir de aquí, se proyectan en el futuro de la historia de las constituciones modernas. Por un lado el pueblo es sujeto colectivo, entendido representativamente, y por otro es el conjunto de los ciudadanos, que son al mismo tiempo los *súbditos* frente a ley común y aquellos que autorizan a los representantes, y *de este modo* (es decir, no mediante la expresión de una voluntad concreta, relativa a los contenidos de las leyes, sino mediante un acto de autorización, de confianza) contribuyen a crear la ley a la que estarán sometidos. Así pues, el sujeto colectivo tiene un carácter unitario: por cuanto esa expresión de voluntad que es la ley es única; la representación es por tanto la modalidad de expresión de dicha unidad de la nación, del pueblo, más allá de cualquier acuerdo entre grupos diversos y voluntades particulares. La libertad del mandato está directamente vinculada a la función de expresión de la unidad que es propia de este concepto nuevo de representación.

El otro aspecto del término pueblo está formado por los individuos, por los ciudadanos individualmente considerados. Tan sólo ellos pueden estar en la base de la representación: los ciudadanos en su singularidad e igualdad. Ciertamente no las agrupaciones y los cuerpos sociales: éstos tendrían una voluntad determinada y diferente entre sí; su reconocimiento político en una situación caracterizada por una sociedad estamental, estaba directamente vinculado a un modo radicalmente diverso de entender la representación, como transmisión de voluntades que deben ser armonizadas y acordadas entre ellas mediante la acción unitaria del gobierno. La existencia de cuerpos y grupos impide la unidad del pueblo y la libertad de los ciudadanos que se encuentra en la base de la constitución moderna tal y como se afirma con la Revolución francesa.

La aceptación de asociaciones, agregaciones y grupos dotados de características propias permitiría a la voluntad privada constituir fuerzas peligrosas para la igualdad de los ciudadanos, haciendo pasar por voluntad general la que es tan sólo voluntad de un grupo, y por interés general el interés particular de algunos. A fin de que la constitución sea justa y realice la igualdad y la libertad, es necesario impedir la representación de intereses de grupo y de asociaciones; es necesario por tanto prohibir la constitución de fuerzas que puedan gozar de superioridad ejerciendo dominio sobre los ciudadanos. Solamente la fuerza enorme y sin resistencia de toda la nación puede mantener a los ciudadanos libres e iguales: así, entrando en la sociedad política, el individuo no

sacrifica una parte de la libertad que posee por naturaleza, antes al contrario, sólo en ella –gracias a la sumisión que comporta- puede gozar de la libertad que resulta tan precaria cuando, en ausencia del poder político, se ve garantizada únicamente de la fuerza limitada de cada individuo. De hecho “ningún derecho se encuentra del todo garantizado sino está protegido por una fuerza irresistible”¹⁶.

Sieyès expresa bien esta naturaleza de la representación cuando afirma que sólo el *interés común* y el *individual*, personal, pueden ser representados¹⁷ (OTP, 277-278). De hecho, no sólo se puede decir que el interés personal, a causa del cual cada uno se aísla, cuidándose de sí mismo, no es peligroso para el interés común –como dice el abad francés, destacando el aspecto de aislamiento e individualismo propio de la sociedad moderna-, sino que, con mayor radicalidad, debe admitirse que interés común e individual son dos caras de la misma construcción, en cuanto el interés común no es más que la defensa del espacio privado que permite a cada uno perseguir el propio interés y lo que entienda como bien propio. No es sin embargo representable el interés de grupo, que unifica las fuerzas de varios individuos haciéndolos peligrosos para la comunidad. La representación de asociaciones y cuerpos evoca, de hecho, un modo radicalmente diverso de entender la sociedad y la política, en el que el ciudadano individual se expresa políticamente no tanto en cuanto individuo, sino en el interior del círculo del que forma parte. En este contexto, la representación se refiere siempre a una realidad determinada y particular, que debe ser llevada a un nivel superior, que debe representarse *frente* a una instancia de gobierno. Pero la situación de realidad estamental es sustraída de la lógica de la revolución y de los conceptos de igualdad y libertad de los individuos. Sólo en cuanto están emancipados de las diferencias sociales los individuos vienen reconocidos como iguales y pueden constituir la base de la legitimación de aquellos que, en cuanto representantes, ejercen el poder común. El nexo esencial entre voluntad de los individuos y voluntad general arranca de raíz el posible papel político de las asociaciones particulares de voluntad. Estas se oponen a esa igualdad y libertad que constituye la proclamación revolucionaria: tales conceptos requieren la eliminación del significado político de las diferencias de grupos y congregaciones; contrariamente, las infinitas e indefinidas diferencias de los individuos no son peligrosas y se anulan haciendo del ciudadano individual que vota un ciudadano igual, que no expresa intereses particulares ni peligrosos en su función de autorización. La ley Le Chapelier

¹⁶ Cfr. Sieyès, *Preliminari*, OTP, p.385, 387.

¹⁷ Cfr. Sieyès, *Che cos'è il terzo stato*, OTP, 277-278.

de 1791 es significativa de este intento de eliminar toda mediación entre los individuos y la voluntad de la nación, con la consiguiente prohibición de organización y representación de cuerpos particulares, en contra del antiguo orden de las corporaciones.

Pese a todo, la lógica del principio representativo encuentra en el debate que rodea la constitución de 1791 una fuerte oposición. De hecho, a causa de cuanto se ha mostrado anteriormente se hace evidente el peligro que en ella se oculta. Sustraído de la determinación directa de voluntad por parte de los ciudadanos y de su control, en base a la confianza expresada mediante el voto, el cuerpo representativo corre siempre el riesgo de hacer pasar como voluntad general la propia voluntad particular, traicionando al pueblo y a la voluntad general. Una vez surgido el concepto de pueblo como poder constituyente, como verdadero sujeto soberano, éste ya no puede ser descuidado. Los *feuillant** que protagonizaban el debate sobre la constitución eran vistos como aquellos que habían traicionado la revolución: la voluntad general no puede ser confiada de una vez por todas al cuerpo representativo; éste debe estar siempre controlado por el pueblo e inspirarse en su voluntad, que solo el movimiento concreto de las sociedades afiliadas al club de los Jacobinos hace presente. Tan sólo dichas expresiones libres por parte de la voluntad popular pueden impedir que la voluntad de los ciudadanos se aliene en el cuerpo representativo. Sólo las sociedades patrióticas pueden ejercer una vigilancia continua sobre los poderes constituidos y expresar, como opinión pública, aquella voluntad general que los representantes deben justamente representar sin hacer pasar por tal su propia voluntad particular¹⁸.

Así, frente a la representación como única vía de expresión de la voluntad del pueblo se encuentra la idea rousseauiana de que la representación política crea un pueblo de esclavos e implica una inaceptable alienación de la soberanía del pueblo. La voluntad general es la que se encuentra en acto en el todo y en el alma de cada uno y que se hace inmediatamente visible gracias a la virtud que funde en una sola las cualidades de los distintos individuos. Suprimiendo la distancia entre hombre y ciudadano a través de la progresiva politización de la opinión pública, el ciudadano

* Se ha sustituido el término italiano *foglianti* por su original francés. Los *feuillant* eran los miembros del círculo político de orientación constitucional moderada constituidos en París el 16 de julio de 1791 tras una escisión dentro de los jacobinos. Su nombre deriva de la orden religiosa cisterciense fundada por Jean de la Barrière, abate de Feuillant, en cuyo convento tenía sede el círculo político. (*N. de la T.*)

¹⁸ Cfr. Biral, *Rivoluzione e costituzione*, pp. 63, 72.

virtuoso pasa a ser aquél que representa la virtud colectiva, manteniendo al mismo tiempo en permanente actualidad los principios de la revolución. La comunidad virtuosa expresa así la solución trascendental gracias a la cual son anuladas –incluso violentamente- las diferencias políticas y sociales entre los individuos, al ser percibidas como desigualdades inaceptables y por tanto como delitos voluntarios perpetrados contra la sustancia homogénea del pueblo.

La dialéctica entre expresión de la voluntad del pueblo a través de la asamblea representativa, determinada constitucionalmente, y su inmediata manifestación en cuanto sujeto superior a toda constitución, se suscitará de nuevo con posterioridad en la vida política y en la historia de las constituciones, buscándose en todo momento el modo de hacer emerger, del modo más directo posible, la voluntad soberana del pueblo. Pero otra dialéctica surgirá a partir de la Revolución, la referida al siempre denunciabile descarte entre la voluntad *pública* creada por los representantes y la voluntad del pueblo, que tiene por lo demás un valor ideal, al no ser identificable con una realidad precisa existente empíricamente. Ello llevará no sólo a un movimiento crítico de la opinión pública frente al poder constituido¹⁹, sino incluso al intento de dominar y dar forma a la opinión pública, así como a la moderna lucha entre los partidos políticos por ocupar el espacio de la determinación de la voluntad general.

5. El nacimiento de la moderna ciencia política

Dejando por un momento la reflexión sobre el nacimiento de las modernas constituciones, debemos preguntarnos cuándo y donde nace este nuevo concepto de representación que surge en el debate francés que se desarrolla entre 1789 y 1791. Puede resultar extraño que este concepto de representación como uso representativo del poder político o de la soberanía popular, como expresión de la unidad política más allá de vínculos particulares de intereses de parte o de grupos, este concepto –decimos-, vinculado a menudo a la forma en que modernamente se comprende la democracia, que es precisamente democracia representativa, encuentra en realidad su génesis en el pensamiento de un autor que es considerado a menudo un pensador absolutista; nos

¹⁹ Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Leuchterhand, Neuwied, 1962.

referimos a Hobbes²⁰. Es necesario intentar comprender esta génesis para poner de relieve al mismo tiempo cuáles son los presupuestos en cuyo interior se impone el concepto de representación, cuál sea su lógica efectiva más allá de la opinión difusa al respecto, e incluso cuáles son las dificultades y las aporías que surgen en tal concepto.

Indicaba Sieyès ya en su célebre discurso antes recordado, que lo que primero era considerado metafísica abstracta se estaba convirtiendo en opiniones difundidas y compartidas. En la filosofía política de Hobbes, o mejor dicho, en su construcción teórica que pretende poseer el *status* de ciencia rigurosa, la *nueva ciencia política*, se inaugura un modo de concebir la sociedad que tiene en su base a los individuos, entendidos a través de conceptos de igualdad y libertad. Con él se opera una ruptura profunda y esencial frente a una tradición de pensamiento y una realidad en que se manifestaba un modo radicalmente diverso de concebir la representación, un modo que, como se ha recordado estaba aún presente en la convocatoria de los Estados Generales que inaugura el período revolucionario. Recorrer el pensamiento hobbesiano nos permite entender cómo la representación política moderna, en sus raíces conceptuales, no consiste tanto en un modo particular de ejercer el poder, cuanto más bien en un elemento indispensable para comprender la sociedad como aquel poder político justo y racional que la hace posible. Se trata entonces de entender cómo el concepto de poder, a menudo considerado como un concepto dotado de una universalidad propia y de capacidad para describir una dimensión propia del hombre en cuanto tal y de la relación entre los hombres, sea en realidad algo que nace en el interior de las categorías conceptuales políticas modernas y no permite comprender el pensamiento y la realidad que preceden a la época moderna. Debe entenderse cómo es esencial a la construcción teórica en que nace el poder político, en cuanto poder legítimo, en el sentido de la soberanía moderna, el nuevo concepto de representación que se afirma con las modernas constituciones²¹.

²⁰ Tal unión entre la representación que se afirma con la revolución francesa y el pensamiento hobbesiano ha sido, por lo demás, señalada hace ya tiempo: véase el significativo trabajo de L. Jaume, *Hobbes et l'état représentatif moderne*, PUF, París, 1986.

²¹ En cuanto a Hobbes como “padre” de la moderna soberanía y el nacimiento de los modernos conceptos políticos en el lecho de las doctrinas del contrato social, *cf.* G. Duso (a cargo de), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milán, 1998 (3 ed.); en cuanto a una historia del concepto de poder, véase el trabajo colectivo *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*. Carocci, Roma, 1999.

Lo que a menudo se tiende a explicar en términos de poder, referido a la concepción del *imperium* y a la concepción de la sociedad previa a Hobbes, implica en realidad un modo de concebir el hombre y la comunidad política que el moderno concepto de soberanía niega radicalmente. El concepto de poder nace, sobre la base de la concepción absoluta de la voluntad individual y del nuevo concepto de libertad, precisamente para eliminar el antiguo modo de concebir el hombre y las relaciones entre hombres que implicaban necesariamente la dimensión de gobierno según la cual era racional que en los asentamientos humanos existan unos que gobiernan a los otros. Que haya gobierno del hombre sobre el hombre. Es precisamente esta dimensión de gobierno la que Hobbes pretende negar explícitamente; y lo hace mediante una construcción que tiene en su base el concepto de igualdad de los individuos, el concepto de libertad como independencia de la voluntad y el consiguiente concepto de soberanía, concebible tan sólo mediante modalidades representativas.

En el nexo, inaugurado por Hobbes, entre representación y poder, el nuevo concepto de representación revela un significado radicalmente diverso del que el mismo término expresaba en el interior de una sociedad estamental y de un modo de concebir la política comprensible sólo gracias al *principio de gobierno* que, como dice Otto Brunner, confiere un sentido durante toda una tradición milenaria a las disciplinas prácticas –en particular, la ética individual, la economía y la política–, que son todas disciplinas *éticas*²². Para comprender tal novedad es útil intentar indicar, aunque sea brevemente, la función que la representación tenía en una concepción de la política como la de Althusius, que opera aún en el interior de aquella tradición y en una sociedad de tipo estamental.

²² Cfr. Otto Brunner, *Das "ganzes Haus" und die altereuropeische "Ökonomik"*, en *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, tr. it. a cargo de Schiera, *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e pensiero, Milán, 2002. Sobre la transformación de la *Herrschaft*, cfr. el trabajo de Brunner, *Bemerkungen zu den Begriffen "Herrschaft" und "Legitimität"*, de 1962, también en *Neue Wege* cit., pp. 64-79; tr. it. a cargo de M. Piccinini y G. Rametta, "Filosofía política", 1987, núm.1, pp. 101-120. Propongo comprender el cambio que se encuentra en la palabra alemana *Herrschaft*, usada por Brunner, dándole el significado de *gobierno*, para el largo período de la tradición de la filosofía práctica, y el de *poder*, en el sentido que se explicará en la definición weberiana de la *Herrschaft* o del poder político, para el contexto que se inicia con la moderna ciencia política. No nos encontramos en este caso con una mutación en el interior de un concepto político, sino frente a dos modos radicalmente diversos de entender la política (cfr. *Fine del governo e nascita del potere*, en *La logica del potere*, cit., pp. 55-85).

6. Naturaleza de la sociedad y naturaleza del gobierno en Althusius

El carácter intrínsecamente político existente en la naturaleza del hombre y de la sociedad es la primera dimensión que caracteriza la *Politica* de Althusius²³. Esto significa que el ejercicio de reflexión filosófica sobre la política no se desarrolla en un espacio vacío en que se deba construir un modelo racional, sino más bien en el interior de una realidad compleja caracterizada por una serie de elementos que no dependen de la voluntad de los hombres: es el conjunto de estos elementos el que permite orientarse y reflexionar sobre la dimensión del gobierno. Entre estos elementos se pueden recordar la verdad divina, que surge en los textos sagrados, el antiguo buen derecho, los *exempla* sagrados y profanos, los deberes impuestos por el derecho simbiótico, y el problema mismo de la vida buena y justa. Igualmente, en el contexto de la vida política, los elementos vinculantes provienen de la “constitución” del reino, de la presencia de sus distintos miembros, de los grupos o consorcios que lo constituyen. Todo ello representa una realidad que condiciona la voluntad de los hombres y que no puede ser anulada por ninguna decisión mayoritaria del cuerpo político. Sólo en el interior de este contexto se puede comprender el significado del *imperium*, que debe por lo demás analizarse en función del significado de la antigua palabra *gubernare*.

La afirmación de la natural sociabilidad entre los hombres implica una primera y fundamental dimensión de la *política*, la de comunión y comunicación de los bienes (*communio, communicatio*) indicada con el término griego que denota la especificidad de la política aristotélica: la *koinonia*. Debe recordarse que lo que caracteriza la doctrina althusiana es el hecho de que su objeto, esto es, el objeto de la política, no es la *civitas* o la *respublica*, o el reino, sino la *consociatio* en cuanto tal, de la que la *respublica* es la forma más acabada, comprensiva y autosuficiente. Tal dimensión *social* –alguno estaría tentado a decir “horizontal”– no implica la afirmación de la igualdad entre los hombres: al contrario, implica la diferencia entre los hombres, así como entre las partes de la

²³ En Herborn se desarrollaron dos seminarios internacionales de estudio en 1984 y 1988. Resultado del primero es el volumen *Politische Theorie des Joannes Althusius*, a cargo de K. W. Dahm, W. Krawietz y D. Wyduckel, Duncker & Humboldt, Berlín, 1988 (una nota sobre esta obra apareció en “Filosofía política”, IV (1989), núm.1, pp. 163-175) con contribuciones, entre otros, de H. Hofmann, W. Krawietz, P. L. Weinacht, H. U. Scupin y D. Wyduckel). El segundo se dedicó a la temática federalista: *Konsoziation und Konsens. Grundlage des modernen Föderalismus in der politischen Theorie*, Eds. G. Duso, W. Krawietz y D. Wyduckel, Duncker & Humboldt, Berlín, 1996. Cfr. respecto al tema del federalismo, Th. O. Hüglin, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, De Gruyter, Berlín-Nueva York, 1991. Para una breve presentación del pensamiento de Althusius reenvío a *Il governo e l'ordine delle consociazioni: la Política di Althusius*, en *Il potere*, cit., pp. 77-94.

sociedad. La *concordia* que caracteriza la convivencia entre las partes del cuerpo social implica siempre la idea de pluralidad de diversos sujetos. Precisamente tal diversidad es uno de los elementos que permiten y en conjunto hacen necesaria una acción de gobierno y de guía, frente a partes que pueden colaborar, pero que pueden también tener la tendencia a escindirse. Si todos los hombres fueran iguales y todos quisieran gobernar no se conseguiría un acuerdo, sino la ruptura de la sociedad (*Politica*, I, 37)²⁴. En cuanto los miembros que constituyen los reagrupamientos humanos, las *consociationes*, como dice Althusius, son diversos (incluso en la más simple de las asociaciones, la familia), es necesario que exista una función de guía y de gobierno, sin la cual las partes podrían incluso moverse en direcciones autónomas y opuestas (*Politica*, I, 35).

La afirmación de que la sociedad es algo natural, por tanto, camina en Althusius a la par que la afirmación de que el gobierno es natural (*imperare, regere, subjici, regi et gubernari, sunt actiones naturales*), sin los cuales [sociedad y gobierno] no se estaría ante un cuerpo político sino ante un “*monstrum*”. Para entender la afirmación según la cual es natural que entre los hombres exista quien gobierna y quien es gobernado, es necesario comprender cuál es la naturaleza del *imperium* y cuál es la diferencia entre su naturaleza y la de aquello que se conoce como *poder*²⁵. La afirmación althusiana del carácter natural del *imperium* no significa de hecho que se conciba como natural la dimensión del poder que en las modernas teorías políticas es artificial y por tanto legitimada por la voluntad de todos los individuos. No puede ser natural una dimensión tal, fruto del juego de las voluntades: lo que es natural es la función de guía y de gobierno propia por necesidad de una realidad asociativa compuesta de elementos diferentes²⁶.

²⁴ J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis et profanis illustrata*, Herborn 1614, reimp. de Scientia Verlag, Aalen 1981 (2ª ed.). La primera edición es de 1603, siempre del editor Corvinus de Herborn. Me referiré en esta sede a la tercera edición, que constituye la versión definitiva (se indicarán los capítulos y los números, que atienden a la división de la materia).

²⁵ Tampoco aquí el problema puede resolverse reduciendo la historia de los conceptos a historia de los términos. En Pufendorf, no muchos decenios después de la obra althusiana, la palabra “*imperium*” era vehículo de aquella forma de poder propia de la moderna soberanía que nace con el pensamiento moderno y que se afirma con la nueva ciencia del derecho natural (reenvío para una aclaración a mi trabajo *Sulla genesi del moderno concetto di società: la “consociatio” in Althusius e la “socialitas” in Pufendorf*, “Filosofía política”, X (1996), núm.1, pp. 5-31).

²⁶ La diferencia entre gobierno y poder no es contemplada por Bobbio, cuando compara entre sí los dos “modelos” aristotélico e iusnaturalista: la comparación se encuentra, de hecho, en el interior del plano común constituido por la naturaleza del Estado y del poder, en relación al cual existirían diversos modos de concebir la naturaleza, el origen y la legitimidad (Cfr. N. Bobbio, M. Bovero, *Società civile e stato nella filosofia politica moderna*, Il saggiaiore, Milán, 1979, sobre todo p. 44). El poder político se entiende aquí como propio de la dimensión del hombre, y por tanto como aquello que se da siempre en la realidad; pero en realidad, en el poder viene reconocida la relación entre mandato y obediencia, la relación entre voluntades, típica de la ciencia política moderna.

La naturaleza del *imperium* se explica mediante los verbos, usados con frecuencia en el capítulo I de la *Politica*, de *regere* y *gubernare*. Se trata de conducir la sociedad pensando en el problema del bien y de lo justo, se trata de acercarse al *buen gobierno*, que lo es en base a parámetros que no dependen de la voluntad de quien gobierna. Es verdad, sin embargo, que quien gobierna dicta también órdenes, a las que los súbditos están sometidos, pero no se trata de una relación formal de mando y obediencia, de una expresión de voluntad que exija obediencia sólo para la función y la autorización que posee quien gobierna.

Para aclarar esta diferencia entre *gobierno* y *poder*, es útil acudir a una sugestiva imagen usada, además de por Althusius, también por Platón, Aristóteles, Cicerón y una larga tradición: la del piloto, es decir, de la constante acción de *gubernare navem rei publicae*. Lo relevante de esta metáfora no es tan sólo el hecho de que el piloto guía la nave en interés de la misma y accidentalmente también en su propio favor, ya que está embarcado en ella –como dice Aristóteles– sino que lo es más el hecho de que la actividad de conducción de la nave sólo puede ser pensada en el interior de un contexto en que se halla y de su propio conocimiento. Hace falta conocer el mar, los vientos, las corrientes, tomar las estrellas como punto de referencia. De una parte encontramos esta objetividad de referencia, y de otra el conocimiento y la experiencia, la capacidad, la virtud y el sentido del *kairos*, del piloto: no todos pueden serlo, aún cuando todos cumplen su función dentro de la nave. El principio del gobierno no puede entenderse si no es en relación con una realidad que no depende de la voluntad ni de quien gobierna ni de quien es gobernado, con las diferencias que caracterizan a los miembros de la sociedad, y a los puntos de orientación que permiten la navegación.

Fuera ya de la metáfora, sólo puede haber gobierno en el interior de un orden de las cosas, de un mundo en que existen puntos para orientarse. El gobierno implica así el problema del bien y de la calidad de vida, el orden del alma, el contexto de la constitución y de los *nomoi*. Es necesario orientarse en el interior de todo esto y arriesgarse a navegar: la navegación no está de por sí garantizada con las normas; el conocimiento ayuda al igual que la experiencia, pero son importantes la capacidad y la virtud del piloto. La concepción de la actuación aquí sobreentendida es tal que la acción no está nunca garantizada por conocimientos científicos o por normas que se tratan de aplicar a los casos particulares; por ello, no es reducible a una racionalidad formal (no

sólo típica de la política, sino también de la moral en la época moderna): solamente en el acto concreto, el acto noético* y la virtud indican la dirección a seguir. La función de guía y de gobierno que se sitúa en este contexto no equivale ni a una expresión de voluntad y de mando, ni a una subordinación de los gobernados a la voluntad de los gobernantes. De hecho, debe recordarse que actuación *política* no es sólo la de gobernar, sino también la de ser gobernados. Lo importante en este contexto es la virtud y la capacidad de quien gobierna: nos encontramos ante un pensamiento político que en lo relativo a una buena acción política da relevancia a la virtud, y en particular a la *phronesis**, según indicación aristotélica. Como no es necesario justificar la necesidad de gobierno para el cuerpo político (sería como tener que justificar la existencia de la cabeza para el cuerpo humano), es por tanto innato para los más poderosos y prudentes gobernar a aquellos que son más débiles e incapaces (*Politica*, I, 38).

Para comprender qué es el *imperium* en Althusius me parece necesario entender que no es concebible la dimensión fundamental y característica de la *Politica* althusiana de la *koinonia* sin la de la guía. Si la *consociati*, está compuesta a todos los niveles por miembros que son diferentes en sus relaciones, la dimensión de la *communio* y la *communicatio* es eficaz tan sólo en cuanto exista una coordinación, una guía, un *unum* a quien la multiplicidad de los miembros se pueda referir. Este gobierno no expresa, como en la moderna soberanía, la voluntad única del pueblo, antes al contrario, expresa la acción propia de quien gobierna, y tiene como instancia diversa la plural de las partes y las agrupaciones. La función unitaria del gobierno es tan sólo concebible en relación a la pluralidad que constituye la sociedad. El concepto de gobierno resulta, en Althusius, ligado a la dimensión plural *federal*, propia de su pensamiento. Aún si el pueblo posee un carácter unitario a la altura de la república o del reino, permanece sin embargo caracterizado por aquellas asociaciones y reagrupaciones de diverso tipo que han dado lugar al reino. Con el pacto constitutivo no se anula ni su naturaleza política ni su diversidad: aquellas continúan siendo los miembros del reino. Por tanto, el pueblo entendido como cuerpo en su conjunto sólo es posible en cuanto esté constituido por diversas partes, pues de otro modo no sería un cuerpo. Es significativo que, cuando se

* Noético: término griego, referido a la noesi aristotélica, como conocimiento inmediato e intuitivo (*N. de la T.*).

* Phronesis: término griego que hace referencia a la sabiduría práctica o prudencia, al “buen juicio” (*N. de la T.*).

refiere a la *majestas* del pueblo, este término se explique mediante expresiones que muestran la pluralidad que lo constituye: *populus, seu membra regni consociata* (*Politica*, IX, 16), y también *potestas regni, seu consociatorum corporum* (*Politica*, XVI, 19).

7. La dimensión plural del pueblo y la concepción estamental de la representación

En la *Politica* de Althusius nos encontramos frente a una realidad compleja, en la que toda manifestación de un cuerpo político –ciudad, provincia, reino– está constituida por varias partes y asociaciones. Esto es, en cada nivel se asiste a una obra de acuerdos y unificaciones de realidades diversas entre sí, que en la unificación mantienen su identidad y la posibilidad de expresar, a través de los órganos representativos, su voluntad. Esta no resulta absorbida por la voluntad unitaria del cuerpo del cual las asociaciones forman parte, ni tampoco es reducido a la voluntad *privada*, que requiera un plano diverso y a la vez se contraponga a aquél, es decir, al político, por el cual vendría defendida y garantizada.

Para entender este cuadro –en cuyo interior sólo la representación adopta un significado preciso– en su especificidad, deben tenerse presente dos aspectos que resultan de difícil comprensión debido a nuestro moderno modo de pensar: 1) el concepto de individuo no desarrolla un papel determinante en relación al funcionamiento complejo de la política; 2) la voluntad no es el elemento que fundamenta la relación política, ni en lo tocante a la expresión de la ley como mandato, ni en lo relativo a la subordinación y la obediencia. En relación al primer aspecto debe tenerse en cuenta, en particular, que Althusius recuerda que los miembros del cuerpo político no son los individuos, sino las asociaciones, sean éstas públicas o privadas²⁷. Ello significa que, por parte de los individuos, ser miembros del cuerpo político no consiste en hallarse, en cuanto individuos, frente a la voluntad unitaria de la totalidad del cuerpo, sino más bien en ser parte de un círculo que se expresa, en cuanto tal, en el interior del conjunto del cuerpo, en el que está presente con una dignidad propia, una voluntad propia y necesidades específicas. No encontramos, por tanto, la sucesiva contraposición entre ciudadanos individuales y la unidad de la sociedad civil (o política), de su voluntad y de sus acciones, sino más bien la participación de los

²⁷ Véase por ejemplo todo lo que se ha dicho a propósito de la ciudad, en *Politica*, V, 10.

distintos individuos en la totalidad de la vida política a través de la mediación del círculo o los círculos de los que forman parte, que tienen por ello naturaleza política.

En esta concepción plural tampoco el *pueblo* tiene carácter de unidad, sino más bien de composición y acuerdo entre las diversas partes que lo constituyen. La *majestas*, que Althusius le atribuye, abriendo, por una parte, la puerta a una serie de tratamientos que seguirán este camino, como el de von Hoen (Hoenonius) y el de Alsted, pero atrayendo por otra las críticas de muchos teóricos coetáneos y sucesivos²⁸, no tiene el significado de la *soberanía popular* a que se alude en la filosofía política moderna, por ejemplo, en el pensamiento de Rousseau. De hecho, este significado sólo es posible en el interior de la moderna concepción de la soberanía, en la dimensión de *poder*, que no puede pertenecer más que al cuerpo político o pueblo, entendido como totalidad de todos los individuos y, por tanto, como *único* sujeto político. Sin embargo, en Althusius el pueblo es todavía una unificación de diversas partes. En el reino se expresa más bien una acción unitaria de gobierno por parte del sumo magistrado, pero ésta no se *identifica* con el obrar y la voluntad del pueblo, sino que es más bien necesaria precisamente por la pluralidad de instancias que caracterizan al pueblo, frente a las cuales el gobierno se enfrenta continuamente. Esto es posible por cuanto el pueblo no viene entendido como la *totalidad de todos los individuos* que componen el cuerpo político, sino como una realidad constituida por partes determinadas, que tienen sus propias funciones, derechos, fuerza y voluntad. Si en la moderna ciencia política la voluntad del pueblo se expresa por aquellos que lo representan como sujeto unitario, y después de Rousseau, el pueblo se entiende como el único sujeto que tiene derecho a la actuación política, a la fundación de la constitución, y es por ello *una entidad constituyente*, en el pensamiento de Althusius es sin embargo una *realidad constituida, y constituida por partes diversas*.

Si se recuerda, en Althusius encontramos una función constituyente del pueblo, en cuanto instituye imperios y reinos, e inviste a los gobernantes, pero ello no desmiente el hecho de que sea una realidad compleja, antes bien, lo confirma. De hecho, sólo en

²⁸ Es clásica la crítica de Hermann Conring, por ejemplo en *Dissertatio de Autoribus politicis*, en *Opera*, ed. J. W. Goebel, Braunschweig, 1730, vol. I, pág. 31; respecto a la *maiestas* y la *iura maiestatis*, reenvío a mi trabajo *Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius: la dottrina del patto e la costituzione del regno*, “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero politico moderno”, núm.25 (1996), en particular, pp.87 y ss.

cuanto es realidad constituida, tiene una forma y se puede expresar a través de las propias asambleas, el pueblo existe *antes* y *frente* al príncipe, puede estipular con él un contrato de mandato y puede también controlar su actuación, hasta llegar a su deposición. Esto es, el pueblo puede constituir y delegar poder, en cuanto es constituido, y es por ello cierto que puede expresarse *antes* del pacto, *mediante* el pacto y *después* del pacto.

La concepción althusiana de la congregación implica así un modo específico de comprender la representación. En la comunidad política o *societas civilis* se expresa un momento unitario, por medio de quien está encargado de la actividad de presidencia o de gobierno –en la posición más alta, el sumo magistrado-, y junto a la instancia del pueblo o de las múltiples asociaciones que lo constituyen, que se expresa a través de sus representantes –los Eforos* en la *consociatio universalis*. Nos encontramos así con una instancia de guía y una instancia colegiada de expresión de la voluntad de la comunidad. Esto vale no sólo para el reino, sino para cada nivel de la vida social, y por tanto, de la vida política. En cada nivel se representa una dualidad de formas representativas, y tal dualidad, como ha bien mostrado Hasso Hofmann, caracteriza la sociedad estamental sobre la que Althusius reflexiona²⁹. Así como frente al sumo magistrado se encuentran los Éforos, frente al rector de la corporación se encuentra el colegio, frente al jefe de la ciudad o cónsul se encuentra el senado, y frente a aquél que preside la provincia (*praeses*) se encuentran los órdenes provinciales o estamentos territoriales.

Mientras que la autoridad del sumo magistrado se regula por un contrato de mandato en el que se fundamenta y se basa su representatividad, en la representación colegial se produce una incorporación del pueblo en sus diversos componentes, más que una delegación o un mandato. Por ello no tiene demasiada importancia el sistema de elección o de designación de los miembros del colegio, sea del tipo que sea, y Althusius recuerda a veces que la elección puede ser hecha incluso desde arriba -tal vez con

* Los éforos eran los cinco componentes de la antigua magistratura colegial previstos en la constitución de Esparta atribuida a Licurgo; magistrados con capacidad de control que, a partir de la mitad del siglo VI a.C., determinaban la política interior y exterior (*N. de la T.*).

²⁹ Cfr. Hasso Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit cit.*, en particular pp.522 y ss. Es distinta, sin embargo, la opinión de Hüglin, *Sozialer Föderalismus, cit.*, en particular pp.194-195, que propone una estructura unitaria y homogénea de representación que determina el *poder desde la base*. El hecho de que Althusius se encuentre en un contexto ligado al principio del gobierno y no dominado por el concepto de poder, impide, a mi modo de ver, esta solución; para una discusión de las tesis interpretativas del interesante volumen de Hüglin, véase mi trabajo *Althusius e l'idea federalista*, en "Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico", núm.21 (1992), pp.611-622.

posterioridad a una previa elección de un número de miembros mayor del necesario-, por ejemplo por parte del príncipe o conde de la provincia³⁰, o incluso, en relación a los Éforos, por parte del sumo magistrado³¹. Ello demuestra una vez más el carácter del arte o la ciencia política de que se ocupa la *Politica* de Althusius, que no es creación de un modelo que se base en la racionalidad y la coherencia y que tenga por ello carácter prescriptivo, reclamando ser realizado en la práctica, sino que es más bien una reflexión sobre la realidad asociativa existente en su múltiples formas³². La poca importancia atribuida al sistema de elección es asimismo significativa de la naturaleza de la representación propia de la forma colegial: quien representa un orden o una agrupación, está ligado a la realidad objetiva de ésta, y comparte con los demás miembros una serie de necesidades, intereses, derechos, modos de ver y el conocimiento de la propia dignidad. Por ello su voluntad es poco relevante, ya que no es una voluntad *libre*, esto es, tal que pueda ser ejercitada a su puro arbitrio: se trata, en resumidas cuentas, de sentirse parte de un cuerpo idéntico, de una *representación de tipo identitaria*³³. Por ello, aún cuando es cierto que en cada nivel del orden social existen instancias de unificación y de gobierno, es sin embargo en la representación colegial donde se expresa la colectividad, y por ello esta última es la instancia superior, no sólo en vía de principio, sino también de hecho, ya que se trata de una presencia particular y organizada que se expresa de modo concreto. Desde el momento en que en el más alto nivel de la *consociatio universalis* se habla del conjunto del pueblo, es éste y no el sumo magistrado quien detenta los derechos de majestad: esto es, son los Éforos quienes tienen la *auctoritas* y la más grande *potestas*. Esto es posible, como se ha dicho, desde el momento en que el pueblo es una realidad constituida por todas sus partes, que se manifiestan a través de sus representantes. La forma colegial es expresión de la colectividad en cuanto se expresan en su interior las partes que la constituyen³⁴.

³⁰ Cfr. *Politica*, V, 60.

³¹ Cfr. *Politica*, XVIII, 59.

³² Esto no significa que se trate de una postura simplemente descriptiva, ya que no se busca reproducir la realidad empírica, sino *concebirla* según su concepto, y observar cómo en ella se impone una dirección tendente al bien y al buen gobierno. Debe más bien recordarse que, tanto aquí como en el caso de la *Politica* aristotélica, categorías epistemológicas usadas con frecuencia hoy día, como “descriptivo” o “prescriptivo” –que implican un contexto teórico que se presenta con posterioridad y que se basan en presupuestos completamente diversos- no poseen ninguna base en que sostenerse ni eficacia hermenéutica.

³³ Cfr. Hofmann, *Repräsentation in der Staatslehre*, cit., p.525. Respecto al difícil problema de la representación de identidad, véase del mismo autor, *Repräsentation. Studien zur Wort –und Begriffsgeschichte*, cit., en particular pp.191-285.

³⁴ Si no se quieren hacer juicios históricos basados en ideas valorativas, sino que se pretende permanecer en el ámbito de la comprensión de las estructuras de pensamiento, sobre la base de cuanto hasta ahora se

En esta compleja sociedad estamental no se habla tanto de una voluntad soberana única, frente a la que tan sólo existen súbditos, como de una conjunción de *potestates* y realidad que buscan el acuerdo y la armonía. Los individuos encuentran, en sus varias asociaciones, su *diversa* realidad, y ejercen una influencia distinta sobre la vida común: esto es, están dotados de carácter político, que no les corresponde en cuanto *individuos particulares*, sino que se manifiesta en su participación en la vida colectiva mediante su *status*. En este contexto, el término *consenso* recibe su auténtico significado, precisamente porque no nos encontramos en una situación en la que la voluntad de todo el cuerpo, expresada por la ley, requiera solamente obediencia, sino más bien en la situación de un esfuerzo continuo de acuerdo y concordia, dentro de la cual se encuentra el reino así como otras formas asociativas. El problema que aquí se presenta no es el de la unidad política, antes bien, el del continuo trabajo de unificación, compatibilidad y solidaridad entre las diversas partes de la colectividad. Del mismo modo, el término *participación* está lleno de significado, porque a través de la participación de los varios círculos o agrupaciones se obtiene la vida de la totalidad. Podría decirse que *consenso* y *participación* tienen un *significado constitucional*, si nos separamos del moderno significado del término constitución, ligado a un ordenamiento de leyes, y lo comprendemos en sentido etimológico, en cuanto estructura del cuerpo, constituido precisamente por todas sus partes con sus diversas funciones. Consenso y participación tienen lugar a través de la *representación de las partes sociales* y muestran la relevancia de dicha representación.

8. Fin del gobierno y nacimiento del poder

Pocos años después de la redacción de la *Politica* de Althusius, el escenario teórico cambia radicalmente, al nacer la que a menudo se llama *ciencia política moderna*, expresión que une emblemáticamente el término moderno con el de ciencia; de hecho, es un nuevo significado de ciencia que invierte el ámbito de la práctica y por tanto de la política, en contraposición con la antigua *praktiké epistème*. De ahora en

ha sostenido, no parece fundada la imagen creada por Behnen que, apoyándose en el trabajo de Antholz, dibuja a Althusius como un “dictador de Emden” (cfr. M. Behnen, *Herrscherbild und Herrschaftstechnik in der “Politica” des Johannes Althusius*, “Zeitschrift für Historische Forschung”, XI (1984), pp.417-472. Esta lectura es muestra de una dirección interpretativa condicionada por la moderna conceptualidad, así como de aquellos que encuentran en el pensamiento político de Althusius el concepto de soberanía popular en el sentido dado por Rousseau, o el modelo de una “verdadera democracia” como organización del poder desde la base.

adelante el intento primordial será el de poner fin al gobierno del hombre por el hombre, que resulta injusto en base a dos afirmaciones: que todos los hombres son iguales, y que ya no se reconoce ningún orden natural, cósmico, teológico o jurídico que sirva para orientarse. La superación de la tradición de la filosofía práctica se produce a la par que la superación de la realidad política circundante, en la que ya no se reconoce ningún criterio de justicia. En la realidad histórica, como en la tradición filosófica nos topamos con una multiplicidad de modos, contrapuestos entre sí, de plantear y resolver el problema de la justicia, y el resultado es una situación de conflicto eterno en la que se pierde la seguridad y la paz. El problema de la justicia debe resolverse por una racionalidad formal que encuentra su modelo en la geometría y que, con esta objetividad, elimine toda disputa y conflicto. La cuestión ya no es la de reconocer un bien y un *nomos* común, ni la de guiar a la comunidad en función de esta base, sino más bien la de permitir que cada uno persiga su propio bien y su fe por cuenta propia, privadamente, evitando que ello sea causa de conflicto. Ya no hay aquí espacio para el *gobierno* en el sentido antiguo del nombre, sino que lo que es necesario es un poder constituido por la fuerza de todos, que haga irrelevantes las eventuales diferencias de fuerza entre los individuos, evitando con ello la supremacía de unos sobre otros y toda pretensión de gobierno. La diversidad de opiniones y de creencias en relación a lo que sea bueno y justo resultan así neutralizadas y se crea un espacio privado para los individuos que pueden perseguir sus propias metas y buscar su propio bien a condición de no lesionar el espacio y la libertad de los demás. Podría decirse que el poder tiene a garantizar el espacio en el cual cada uno se gobierna a sí mismo; pero incluso en lo relativo a la auto-dirección del individuo, una vez desaparecido un cuadro de orientación y de referencia³⁵, ya no se puede hablar con rigor de *gobierno*. La extensión del concepto de gobierno a todos los hombres implica la pérdida del núcleo que lo determina y permite identificarlo: de hecho, en ella se pierde tanto la meta común como la pluralidad y la diferencia, que –como se ha visto- eran indispensables para el ejercicio del gobierno. Su aparente extensión coincide en realidad con su fin: el autogobierno de

³⁵ Téngase bien presente que por tal cuadro no entiendo un sistema de verdades, sino más bien un problema que se presenta a todos, como sucede en los *Diálogos* de Platón. Nada más lejano del modo en que Aristóteles y Platón se plantean el problema de la actuación y del bienestar, que un sistema de normas y de verdades (que, sin embargo, puede encontrarse en muchas de las interpretaciones del pensamiento clásico, guiadas por un esquema normativista típicamente moderno). *Cfr.* al respecto el trabajo de S. Biral, *Platone: governo e potere* en “Filosofía política”, 1992, núm.3, pp.399-428 (también en *Storia e critica della filosofia politica moderna*, Franco Angeli, Milán, 1999), así como *Platone e la conoscenza di sé*, Laterza, Bari, 1997.

los hombres se convierte en dirigirse a sí mismos a partir de la propia voluntad; encontramos así el nuevo concepto de libertad en sustitución de la idea de gobierno.

El término *pueblo* asume aquí un significado totalmente nuevo: ya no es una realidad constituida y compuesta por diversas partes, o una parte de la *polis*, como era en Grecia, sino la totalidad y la unidad de todos los individuos que son iguales. Si el punto de partida pasa a ser un estado de naturaleza que tan sólo toma en consideración a los individuos (éste es el punto teórico-estratégico que caracteriza el contractualismo iusnaturalista moderno y que condiciona la consiguiente teoría del Estado) no existe ningún *pueblo* previo al contrato, es decir, a la construcción artificial de la sociedad. En este pueblo deberá residir el poder político, que comporta los caracteres de la unidad y el absolutismo precisamente porque se basa en los derechos de los individuos – especialmente en la igualdad y la libertad- y tiene la función de realizar tales derechos en la realidad histórica. Nos encontramos así frente al moderno concepto de soberanía, frente al único poder del cuerpo político, concepto que desde ahora condicionará el modo de entender las relaciones sociales y el significado que pasa a asumir el *imperium*, o la relación de subordinación entre los hombres³⁶.

Si se entiende de este modo el concepto de *poder*, en su significado político, es totalmente nuevo e inexistente en la tradición precedente. De hecho, el significado del dominio y de la subordinación cambia por completo, y se vuelve impensable el concepto de *gobierno* propio de la tradición política. En efecto, en ésta la subordinación no se producía frente a la voluntad de quien ejercía el gobierno, y existía la posibilidad de que los gobernados apelaran a aquel contexto que servía de guía también a quien gobernaba. Es significativo que en Althusius, precisamente el contrato de mandato que instituye la *potestas* del sumo magistrado, y que impone por tanto obediencia al pueblo, sea también el fundamento del control y de la posibilidad de destitución de la suma autoridad, es decir, del *derecho de resistencia*. Sin embargo a partir de ahora, frente a la instancia de poder del cuerpo común ya no es posible la resistencia, pues se trataría tan sólo de un abuso por parte de los individuos que reivindicquen su propia diferencia y fuerza frente al cuerpo común, fuerza de la que pueden abusar frente a sus iguales. Tan

³⁶ En cuanto al diverso significado que toma la palabra *imperium* según se inserte en el contexto de las políticas que se engarzan aún en la tradición aristotélica, o bien en el de la moderna ciencia del derecho natural, *cfr.* la primera parte del volumen Duso (a cargo de), *Il potere*, cit. (también en lo referente a la bibliografía esencial al respecto).

sólo el poder común, es decir, político, hace practicable la igualdad de los individuos, y tan sólo la ley es expresión de su voluntad³⁷.

La subordinación al poder común es, a partir de ahora, total, y exige por ello una legitimación³⁸, tal y como debe ser legitimada la diferencia que se crea entre quien ejerce el poder y quien se encuentra en la situación de súbdito, a partir del momento en que el punto de partida teórico es la igualdad de los individuos. La legitimación consiste en la construcción racional, científica, de la que resulta no sólo que tal poder es la única construcción que permite conservar la fuente de todos los bienes del individuo, es decir, la vida, sino también que la propia voluntad de tal poder no es la voluntad de una persona que domina sobre los individuos convertidos todos ellos en súbditos, sino que es la voluntad de todos en cuanto que son miembros del cuerpo político, su verdadera voluntad frente a su voluntad privada. En este ámbito se encuentran las dos posiciones teóricas consideradas más radicales, la de Hobbes y la de Rousseau. Este último se opone fuertemente a Hobbes, pero como se verá, esta oposición tiene lugar en el interior de un terreno sustancialmente común, el de la moderna soberanía, que ahora los separa ya del pensamiento político de la tradición, incluso en la forma que éste asume con Althusius³⁹.

9. La unidad política y la invención de la representación

Con Hobbes, el artificio estratégico consistente en el estado de naturaleza, caracterizado tan sólo por la noción de los individuos y de su derecho a todo, permite no reconocer ninguna dimensión colectiva como natural y originaria. Pese a ello, es necesario encontrar por medio de un artificio una dimensión social para impedir que las

³⁷ En cuanto al cambio de significado de la palabra dominio, y por tanto para la caracterización de la *Herrschaft* en sentido moderno, recuérdese la obra ya citada de Otto Brunner, *Osservazioni sui concetti di "dominio" e di "legittimità"*.

³⁸ La cuestión de la legitimación es una cuestión moderna y se presenta al emerger, en el pensamiento hobbesiano, la persona estatal representativa: *cfr.* Hofmann, *Legitimation und Rechtsgeltung*, Duncker & Humboldt, Berlín, 1977, *cit.*, p.13; *Repräsentation, cit.*, p.382; *cfr.* también R. Polin, *Analyse philosophique de l'idée de légitimité*, en *L'idée de légitimité*, "Annales de philosophie politique", París, 1967.

³⁹ Naturalmente esta línea resulta crítica frente a la célebre interpretación de O. von Gierke (*Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1980; tr. it., *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Turín, 1943), que considera a Althusius como el origen del moderno iusnaturalismo. Para una discusión de la tesis de Gierke, reenvío a *Patto sociale e forma politica, Il contratto sociale nella filosofia politica moderna, cit.*, p.14, y a la bibliografía citada en este parágrafo. La confrontación con la tesis de Gierke es constante en la mayor parte de los trabajos contenidos en *Politische Theorie des Johannes Althusius, cit.*

fuerzas opuestas de los individuos impliquen su recíproca negación y la muerte. La única solución es –como surge de la célebre construcción que se obtiene con el contrato social- un acuerdo garantizado por una fuerza enorme, constituida por todos. Y todos se someten voluntaria y racionalmente a esta fuerza común, precisamente para que no se produzcan atropellos de unos sobre otros⁴⁰. Así, también para Hobbes y no sólo para Rousseau, la subordinación se debe al cuerpo político considerado en su totalidad. Precisamente aquí radica la legitimación de la condición de súbdito. De hecho, ésta ya no es sumisión frente a un *solo individuo*, en base a sus cualidades o su fuerza, sino frente al cuerpo que todos han *querido* construir.

Lo que caracteriza la posición de Hobbes, y posteriormente a la propia dimensión moderna del poder político, es la idea de que la voluntad de esta persona civil no puede ser la de ningún individuo particular (todos los individuos nacen iguales), ni tampoco la suma de las múltiples voluntades de los individuos singularmente considerados, porque no se trata –como destaca Hobbes- de un simple acuerdo, sino de *una* persona. Tal cuerpo no puede, por tanto, poseer voluntad o movimiento si no surge una nueva teoría de la actuación, según la cual una persona (y aquí el término posee un significado preciso ligado a su raíz etimológica) no actúa por sí misma, sino en base a la totalidad del cuerpo político. Así, el cuerpo político adquiere voz y la posibilidad de actuar tan sólo por medio de alguien que recoja sus partes, que le represente. Ya no hay aquí espacio para la imagen de un cuerpo en que las diversas partes tengan funciones diversas en su interior, en el modo en que a menudo se representaba la *respublica*, sino que resulta más bien emblemática la figura que caracteriza el frontispicio del *Leviathan*, la del soberano, constituido por muchos hombres pequeños, todos iguales, que se reconocen en todas las partes de su cuerpo. No sólo no hay partes diversas, sino que quien ejerce el poder del cuerpo político ya no es la cabeza, la guía, frente a las otras partes del cuerpo, sino que es tan sólo la máscara, el actor que actúa *por todo* el cuerpo político. Lo que es necesario comprender y puede incluso maravillarse, es el hecho de que es precisamente en la naturaleza representativa en la que se basa al mismo tiempo la legitimidad de la actuación del soberano, pero también su carácter absoluto y la

⁴⁰ Recuerdo el trabajo de A. Biral, con un título significativo en relación al presente razonamiento, *Hobbes: la società senza governo*, en *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp.51-108. Cfr. asimismo el volumen colectivo Th. Hobbes, *Leviathan*, Ed. Von Wolfgang Kersting, Akademie Verlag, Berlín, 1996.

imposibilidad (en Hobbes), o en cualquier caso la extrema dificultad (en los pensadores posteriores a él que se inspiran en el derecho natural) de pensar en *controlarlo*.

La razón de la dificultad de controlar el ejercicio representativo del poder, que atormentará a los pensadores que le sucedieron, consiste en el hecho de que *la representación es la condición indispensable para poder imaginar el cuerpo político, esto es, el sujeto colectivo*. Siendo así, resulta arduo imaginar el sujeto colectivo en su función de control *frente a y contra* aquél que lo representa. La dificultad que encuentran quienes, al contrario que Hobbes, querrán alcanzar la posibilidad de controlar el poder, deriva de la aceptación que ellos mismos hacen del principio representativo para poder comprender el poder político. Intentaremos ver la manera en que los dos conceptos, representación y soberanía, se muestran indisolublemente unidos entre sí.

Puede hacerse un primer razonamiento en relación al resultado de la construcción pacticia que, es útil recordarlo, no sitúa al pueblo y al soberano uno frente al otro, sino que más bien toma en consideración como contrayentes a los individuos, y como resultado conjunto, el cuerpo colectivo, el pueblo y el soberano. El pacto no consiste en un acuerdo temporal entre diversos sujetos, que conservan su capacidad de querer y de decidir: tal acuerdo sería bastante débil y no resolvería el problema del conflicto recíproco entre los hombres, ligado a la diversidad de opiniones sobre lo que sea justo para la convivencia en común. Lo que resulta del pacto es una persona, *la persona civil*, que de este momento en adelante deberá –como persona única- expresar su propio juicio y su propia voluntad sobre lo que es bueno para la vida común: esto es, deberá actuar como sujeto político. Si se tiene presente que en el pacto la multiplicidad indefinida de los individuos confluye para superar la diversidad de opiniones, podemos preguntarnos cuál debe ser la voluntad de la persona civil (que no puede ser más que *una*, desde el momento en que *una* es la persona) que ha sido constituida. Evidentemente, ésta no puede identificarse con los diversos individuos, ni ser resultado de la suma de estos últimos, desde el momento en que los individuos, en el contrato, han hallado un punto de coincidencia en cuanto a la necesidad de que exista un solo juez en lo que se refiere al uso de la fuerza común, ya que tan sólo la existencia de un único juez puede resolver la conflictividad que nace de las opiniones de los individuos sobre lo que es útil hacer o no en relación a la vida en común. Ni tampoco puede existir, a causa del presupuesto de igualdad entre los hombres, uno que tenga tal cualidad que le

permita estar a la cabeza del cuerpo político que ha sido fundado. Así pues, para que se dé una expresión real de la voluntad y de la actuación de la persona civil, no hay más que una posibilidad: que uno *represente, asuma las partes* de la persona civil, es decir, que exprese una voluntad y una actuación que no se consideren suyas, sino de *todo el cuerpo político*. Éste es el soberano frente al cual todos, por medio del pacto, se vuelven súbditos⁴¹: ser súbditos del soberano es, entonces, el único modo de ser súbditos del cuerpo común y, por tanto, del pueblo.

La obediencia al soberano se halla ligada exclusivamente a su naturaleza de *representante*, esto es, al hecho de que por mediación suya se expresa la voluntad del sujeto colectivo, del pueblo: es a este último a quien, en el fondo, se obedece. Esta es la característica esencial del moderno poder: que pertenece a todo el cuerpo político, y que es la voluntad del sujeto colectivo que se expresa en el poder político, aún cuando su ejercicio se confíe a una persona o a una asamblea. Tal carácter se evidencia por el propio modo en que está pensado el proceso constitutivo de la *autoridad*, que se muestra como necesario en un horizonte determinado por el postulado de igualdad entre los hombres. La autoridad lo es no en base a características o virtudes personales, innatas o adquiridas, sino de un proceso de *autorización*, a través del cual todos se convierten en *autores* de las acciones de aquél que ha sido autorizado a actuar en su lugar. La persona autorizada, o sea el representante, no realizará en cuanto tal, acciones de las que él mismo sea autor, sino que será tan sólo la máscara (*persona* en el sentido etimológico del término), el actor de las acciones de las que todos aquellos que constituyen el cuerpo común son autores. Este es el núcleo lógico de la moderna *representación*, y en él reside la base de la legitimidad de la forma política moderna y, al mismo tiempo, también el origen de las aporías que en ella se manifiestan.

En el capítulo XVI del *Leviathan* se expresa por primera vez este concepto nuevo de representación que no consiste en una modificación en el interior de la historia del concepto de representación política, sino más bien el nacimiento de algo totalmente nuevo, una forma nueva de entender al hombre, la vida común de los hombres y la política. Emerge aquí el punto central del moderno modo de comprender la obligación política y el concepto de autoridad. En el momento en que se piensa en una persona

⁴¹ Cfr. el cap. XVII del *Leviathan*.

artificial, que por tanto carece de una realidad empírica propia, el único modo en que se puede imaginar la realidad y la expresión concreta de voluntad y de actuación es a través de la representación. Ello permite comprender, al mismo tiempo, por qué la legitimación del ejercicio del poder y el moderno significado de la autoridad se basan en la actuación representativa. De hecho, partiendo de la igualdad de los hombres ya no puede imaginarse una autoridad que tenga un fundamento propio o superior frente a aquellos sometidos a ella: ni la voluntad divina, ni las dotes o la virtud personal pueden constituir tal fundamento.

En un cuadro en que, con la imagen del estado de naturaleza, se ha realizado una *tabula rasa* sobre la que construir el diseño científico de la sociedad fundada racionalmente, y del poder legítimo y justo, el único fundamento de la autoridad no puede ser otro que la voluntad de todos los individuos, esto es, de aquellos que se encuentran sometidos a la autoridad. Esto puede tener lugar descubriendo el único fundamento verdadero de la autoridad: es decir, el proceso de autorización, esto es, el único proceso a través del cual todos se declaran *autores* de la acción que aquél investido por todos, *el actor*, cumplirá. El nuevo concepto de representación nace, por tanto, en un horizonte en que ha desaparecido aquella realidad compleja, divina, ética, jurídica, “constitucional” (en el sentido de partes que “constituyen” el reino o la república), que condicionaban la voluntad y que eran puntos de orientación y de referencia para las decisiones. Ahora la voluntad es libre, desligada de todo condicionamiento y vínculo, y está determinada formalmente, esto es, en relación con la legitimación del sujeto que la expresa: es tal legitimación la que hace a la voluntad *justa*, y no una cierta adecuación de sus contenidos a la idea de justicia. El juego que surge se desarrolla entre la voluntad unitaria del cuerpo político y la voluntad de los individuos que, por una parte, se encuentra en la base de la autorización de aquél que tiene la obligación de determinar dicha voluntad, y que por otra, tiene necesidad del vínculo de las leyes y de la fuerza que la hace efectiva, para ver garantizado un espacio de libertad *privada*⁴².

⁴² Respecto a la centralidad del concepto de libertad en lugar de la antigua cuestión de la justicia en la ciencia política moderna, *cfr.* H. Hofmann, *Einführung in die Rechts –und Staatsphilosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2000; próxima traducción italiana por Laterza. Y del mismo autor, *Bilder des Friedens oder die vergessene Gerechtigkeit*, Siemens-Stiftung, München, 1997; véanse también los trabajos contenidos en la parte monográfica “justicia y forma política” en “Filosofía política”, XV (2001), núm.1.

Ciertamente, el proceso de autorización posee en el *Leviathan* un carácter lógico y no hace referencia a un cierto tipo de procedimiento. Pero si se piensa en el significado que tiene la elección como fundamento de la representación en el contexto de la Revolución francesa y del pensamiento de Sieyès, según el cual no hay una transmisión de una voluntad determinada, sino que como se ha visto anteriormente, consiste más bien en una forma de *autorización*, no es difícil reconocer en el texto hobbesiano el núcleo lógico de la representación que se afirma en las modernas constituciones. El fundamento del poder no puede consistir más que en la voluntad de los individuos, no puede provenir más que de la base, y al mismo tiempo, la determinación de la voluntad no puede provenir más que de la cúspide, sólo puede reconocerse en la acción del actor, del representante⁴³. Tal concepción de la representación como ejercicio del poder, precisamente en el momento en que parece nacer, del punto de vista político, la moderna subjetividad, implica un modo de comprender la subjetividad de los individuos que no puede dejar de asombrarnos. De hecho, todos son sujetos políticos precisamente en cuanto son *autores* de acciones, pero gracias al proceso de autorización, no cumplirán nunca tales acciones, en tanto que aquellos que las realizarán, los representantes, no asumen la responsabilidad, ya que autores son todos aquellos que les han autorizado a llevarlas a cabo⁴⁴. Esto es, nos encontramos frente a una escisión en el modo de concebir la subjetividad política y la acción de los hombres.

Sin embargo, no se ha alcanzado aún el núcleo del problema: es necesario entender cuál es el presupuesto para que se determine tal situación conceptual. Nos ayuda a tal fin la consideración del hecho que el capítulo del *Leviathan* dedicado a la representación, el XVI, *precede* al del contrato que funda la *commonwealth*. De hecho, en Hobbes la cuestión no es simplemente la de dar voz y voluntad a la persona civil que *ha sido constituida*, sino, incluso con carácter previo, conseguir imaginar un cuerpo colectivo que tenga carácter unitario, en un contexto en que el punto de partida lo constituye la infinita multiplicidad de los individuos. En efecto, es en el capítulo

⁴³ Más compleja será la lógica de la representación política, como se verá en el desarrollo de esta reflexión, pero lo que aquí se ha descrito aparece como el primer elemento determinante de aquella que se puede llamar *la forma política moderna*.

⁴⁴ Weber recuerda aún el carácter de irresponsabilidad del representante a causa del carácter específico de la representación moderna, que no lo vincula a los intereses y a la voluntad de aquellos que han delegado en él; Diner no lo hace, aunque sí Herr (*cfr.* M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. Winkelmann, Tübingen, 1976 (5ªed.), I, 172; *cfr.* mi trabajo *Tipos de poder y forma política moderna en Max Weber*, en *La rappresentanza: un problema*, *cit.*, p.79).

dedicado a la representación donde emerge la argumentación central de la forma política moderna, que condicionará –con una fuerza y unas consecuencias sobre las que no se ha reflexionado bastante- el pensamiento político sucesivo: hay un solo medio para que una multiplicidad de individuos piense como *uno*, que *uno sea su representante*, y que por tanto uno o algunas personas que expresan una única voluntad, actúen *representativamente* por todos aquellos que se vuelven uno. “Una multitud se vuelve *una sola* persona, cuando los hombres [que la constituyen] son representados por un sólo hombre o por una sola persona, y esto se produce con el consenso de cada individuo perteneciente a la multitud. De hecho, es la unidad de aquél que representa, y no de quien es representado, la que hace *una* a la persona; y es aquél que representa quien da cuerpo a la persona, y solamente a una persona. La unidad de una multitud no se puede entender de otro modo”⁴⁵.

La unidad no puede, por tanto, consistir en el *representado*, esto es, en la multitud, ya que ella está realmente compuesta por muchos individuos que, si se expresan en cuanto tales individuos, serán siempre *muchos*. Sólo la expresión de una única voluntad a través del representante permite ver al pueblo como un sujeto político unitario. Si el pueblo, como uno solo, fuese ya tal y real *antes* de la representación y prescindiendo de ella, no sería necesario, ni tan siquiera posible, *representarlo*. Entiéndase bien: no es que no se pueda concebir un acuerdo entre sujetos diversos que, posteriormente, den lugar a un consenso de voluntades, como podía suceder en una concepción pluralista del pueblo como la de Althusius. El hecho de que la unidad deba provenir necesariamente del representante, se debe al hecho de que no se parte de diferentes voluntades que se hallen determinadas, como las de los cuerpos y los órdenes estamentales, sino de la infinita multiplicidad de las voluntades individuales, que no poseen ninguna determinación y que pueden asumir cualquier contenido; así pues, la unidad la *produce* la representación. Si se produce una ruptura, y ésta, en este nivel de la reflexión, parece una falta de comunicación, entre la voluntad privada de los múltiples representados y la voluntad política expresada por el representante, que no está condicionada por la primera –si se determina, por tanto, una *alteridad* de la voluntad política y de la representación de la unidad frente a los individuos- se debe al presupuesto de la construcción teórica, esto es, al hecho de que el punto de partida está

⁴⁵ Cfr. Hobbes, *Leviathan*, XVI.

constituido por los individuos; en definitiva, por el nuevo papel que el concepto de individuo tiene para la naturaleza de la sociedad civil.

10. El pueblo a través del representante

Se comprende bien que en el cuadro que se ha dibujado no existe *transmisión* de poder, en cuanto los individuos, aquellos que se llaman autores, no tienen ningún poder político para transmitir –lo que sucedía, sin embargo, en los contratos de vasallaje de la tradición precedente–; sino que, más bien, el poder es la creación del contrato social y del proceso de constitución de la autoridad. Sólo de este modo, es decir, mediante el obrar representativo, se llega a una dimensión colectiva y política, al poder del pueblo, se forma la voluntad de la persona civil, que no puede hacer propia ninguna voluntad particular. Este es el contexto lógico que hace imposible imaginar la transmisión de voluntades particulares a través de la representación, es decir, que lleva a la negación de un instrumento como el mandato imperativo, que lleva a considerar que los representantes están desvinculados de cualquier vínculo particular en su obligación de dar voz a la persona civil. En la teoría moderna no existe una realidad o una voluntad *precedente* que deba ser sencillamente reflejada: la voluntad del cuerpo político es aquella que toma forma mediante la actuación representativa. Aquí reside el fundamento del carácter absoluto de la soberanía y la dificultad para hallar un modo de controlar a los representantes. Es por ello que, fundamentalmente, se asiste con el iusnaturalismo a la caída del antiguo *derecho de resistencia*: porque la única forma de expresión de la voluntad del sujeto colectivo es la del soberano, o más tarde, la de los representantes de la soberanía del pueblo.

Si antes de la construcción voluntaria del pacto no existe la comunidad, y las formas sociales que existen no son legítimas porque implican subordinación entre los hombres, el *pueblo*, en consecuencia, existe sólo *después* del contrato y tiene como único modo de expresión el *representativo*. Por ello no existe una instancia colectiva frente a aquél que ejerce el poder, como sucedía sin embargo en la teoría de Althusius: el pueblo, con voluntad, emerge tan sólo a través de la voz del representante: las demás voluntades son solamente particulares, de los individuos, de los súbditos. Así se puede

decir, por ejemplo, que en caso de que el soberano sea un monarca “(aún cuando sea una paradoja) el rey es el pueblo”⁴⁶. Por ello, no sólo es imposible que el *pueblo* se vuelva contra el soberano representante, sino que, antes bien, son los súbditos quienes se encuentran en confrontación, en la figura del soberano-representante, al *pueblo*, esto es, a la instancia colectiva. Por ello Hobbes, en consecuencia, se opone a la concepción que ve a los reyes –considerados soberanos- como *singulis majores*, pero *universis minores*, es decir, superiores a los individuos considerados por separado, pero sujetos ante los súbditos cuando se les considera en su totalidad⁴⁷. Y puede hacerlo en base al modo de concebir la totalidad: de hecho, si la expresión “todos juntos” no tiene el mismo significado que “cada uno”, sino que se busca referirse al cuerpo colectivo en tanto que una sola persona, decir “todos juntos” significa aludir al poder soberano, única instancia unitaria.

Con el concepto de *soberanía* –que en Hobbes se encuentra inmediatamente ligado al de *representación*- o de *único poder* del cuerpo político, desaparece la idea de una actuación que relacione a los ciudadanos entre sí, como era el acto de gobernar, así como la responsabilidad y la guía propias de tal acción. Se determina una relación de *mandato-obediencia*, que tiene carácter *formal*: y tal aspecto se muestra como fundamental porque la paz no puede ser fruto de cualquier acuerdo temporal, expuesto al riesgo de su disolución, sino que debe dar lugar a una estructura estable, que elimine la fuente del conflicto, consistente en el hecho de que cada uno ejercite su propia fuerza. Es por ello necesaria una *forma* que sea garantía estable del orden, y tal forma (en cuanto tal, objeto de *ciencia*) es, en particular, la sumisión de todos a la fuerza común, ejercitada por aquél que ha sido autorizado para ello. De este modo, la sumisión de los súbditos al ciudadano, no es la sumisión a una instancia externa, sino al producto de la propia voluntad: tiene lógica, por tanto, la respuesta hobbesiana al antiguo problema de la justicia: “es justo obedecer las leyes”. Un comportamiento diverso a éste, sería, de hecho, “contradictorio” en este contexto, ya que comportaría que no se quiere aquello que se ha deseado, es decir, el juicio y el mandato del único juez del bien de la sociedad

⁴⁶ Th. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, tr. It. a cargo de T. Magri, Roma, 1982 (2ª ed.), p. 188. Naturalmente, esta afirmación tiene sentido en cuanto la referencia ya no se hace a la monarquía como *forma de gobierno*, sino como forma de ejercicio del poder en el ámbito de la moderna teoría de la soberanía.

⁴⁷ Th. Hobbes, *Leviathan, cit.*, cap. XVIII, pp.152-153. La concepción de que el sumo magistrado es superior a los súbditos considerados individualmente, pero inferior al pueblo en su totalidad, a quien pertenece la *jus majestatis*, es, sin embargo, de Althusius. (Cfr., por ejemplo, *Politica*, IX, 18).

que se ha querido para que garantizara la paz y el orden⁴⁸. La ley posee un carácter formal: es el mandato del soberano, y la obediencia no está ligada a los concretos contenidos, justos o no, ya que es precisamente la forma de ley la que hace a la ley justa, o determinante de lo que sea justo⁴⁹. Pero tal situación es, al mismo tiempo, liberación de la sumisión, siempre posible, frente a otro individuo. El poder, por tanto, es su expresión. El poder al que todos están sometidos no es algo que se oponga a la libertad, sino más bien el único medio para hacerla factible o, más aún, imaginable⁵⁰.

El puesto central del principio representativo caracteriza la casi totalidad de las doctrinas iusnaturalistas del contrato social y la lógica que aquí hemos delineado es la causa de las dificultades que los pensadores encuentran al enfrentarse al problema del control del poder, problema que, sin embargo, se vuelve cada vez más pertinente. Ello se muestra también en el pensamiento de Pufendorf, que lo plantea en el interior del problema de la soberanía entendida en sentido moderno, esto es, como poder único por cuanto se basa en la infinita multiplicidad de los individuos. Con el contrato no se obtiene únicamente la constitución del poder político, sino también su título jurídico, que consiste en el *consensus* de todos: es ésta la característica que distingue al *imperium* de la simple violencia. Pero es necesario prestar atención al modo en que el concepto de *consensus* ha sufrido mutaciones: no se trata de algo que debe buscarse y expresarse siempre para permitir a las partes una vida en común, sino de algo que se manifiesta de una vez por todas, ya que da lugar a una estructura con una naturaleza nueva, en la que ya no se encuentra la posibilidad de aceptar o rechazar, pues frente a las leyes tan sólo cabe la obediencia. La unidad de la fuerza coactiva y su título jurídico (esto es, legitimación –y de *legitime* se habla en el texto del *De iure*) son dos elementos que permiten comprender el *summum imperium* en el sentido de la moderna soberanía⁵¹.

⁴⁸ Cfr. *Leviathan*, cap. XIV, p.107.

⁴⁹ Esta concepción de la formalidad del poder llega hasta Weber; véase en *Economía e società* la definición de *Herrschaft* como relación entre orden-obediencia, y la definición de la obediencia que implica la aceptación de la orden como norma del propio comportamiento, no a causa del juicio sobre el contenido del mandato, sino más bien de la relación formal y de la autorización de la función de aquél que expresa en nombre de todos la voluntad común (*Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., I, 28).

⁵⁰ De hecho, si el nuevo concepto de libertad implica la ausencia de obstáculos y la independencia de la voluntad, tal situación de ausencia de oposición y de independencia es concebible para el individuo solamente si es posible para todos los individuos, y ello no es posible si no a través de aquellos vínculos, las leyes, que impiden hacerse daño recíprocamente y por tanto, obstaculizarse recíprocamente. Solo el poder, por tanto, hace imaginable una situación de libertad para los individuos. Cfr. al respecto G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, "Filosofía política", XV (2001), núm.1, en particular, p.10.

⁵¹ Cfr. el significativo parágrafo en *De iure*, VII, 3, 1. En cuanto a la relación de Pufendorf con el pensamiento hobbesiano, véase O. Mancini, *Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf*, en *Il*

El corazón de la construcción teórica se encuentra una vez más en el nexo intrínseco que existe entre soberanía y representación. Como en el *Leviathan*, la cuestión fundamental es cómo puede la persona civil, que es *una*, frente a la empírica multitud de los individuos, expresar *una voluntad y una actuación únicas*. Tanto para Pufendorf, como para Hobbes, esta voluntad única no puede consistir en la voluntad de los individuos, ni en la suma de todas sus voluntades, ya que se parte de la hipótesis de que las voluntades son diversas (es por ello que ha sido necesario el pacto). La voluntad del pueblo como único sujeto es *otra* en comparación con la de los individuos: la *civitas* se concibe, de hecho, “como una única persona dotada de razón y de voluntad y capaz de realizar acciones particulares, diversas y separadas (*acciones separatas*) de las de los individuos⁵². Para resolver el problema no hay más que una posibilidad: la voluntad y la actuación de la *civitas* deben ser expresadas por una persona –o por algunas que decidan como una única persona- que lo haga en representación de todo el cuerpo político. La *alteridad* de la voluntad común alcanza expresión a través de la *persona representativa*. Por ello, para la constitución de la *civitas* en su totalidad, no es bastante con un primer pacto asociativo, sino que es necesario otro más, a partir del que es la persona representativa la que actúa por la totalidad del cuerpo político, mientras todas las demás personas pasan a tener la consideración de personas *privadas*.

En relación a la *socialitas*, que es para Pufendorf una característica originaria de los hombres⁵³, surge una situación compleja y paradójica. Esto es, por una parte, sólo la *civitas* con su *imperium* crea un estado de seguridad y de reglas ciertas en el que la socialización puede finalmente realizarse. Por otra, precisamente la expresión de voluntad y de acciones públicas crea un hiato entre representante y representados. La actividad política ya no compete a todos los individuos, y ello precisamente a causa del pacto, en el que todos y cada uno han cedido el derecho a la propia opinión y a la propia

contratto sociale, cit., pp. 109-148, y F. Palladini, *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna, 1990.

⁵² S. Pufendorf, *De iure naturae et gentium libri octo*, Londini Scanorum, 1672, VII, 2, 13. Este tema de la separación se expresa con extrema claridad. Véase, por ejemplo, la afirmación de que los individuos y el concilio en la “*Republica populari*” constituyen en realidad *personae diversae*; y, por si no fuera suficiente: “*Quod enim singuli cives volunt, id non statim vult populus. Et quod singuli cives agunt, non statim habetur pro actione populi, & viceversa*” (*De iure*, VII, 2, 8).

⁵³ Cfr. F. Palladini, “*Appetitus societatis*”, en Grozio e « *socialitas* » in Pufendorf, “*Filosofia politica*”, X (1996), núm.1, pp.61-70, y F. Todescan, *Le radici teologiche del giusnaturalismo laico. III. Il problema della secolarizzazione nel pensiero giuridico di Samuel Pufendorf*, Giuffrè, Milano, 2001, en particular el capítulo II.

voluntad en relación a lo que considera bueno para el conjunto de la sociedad. Si se entiende la triplicidad de actos que llevan a la realización de la *civitas* como un proceso unitario, es como si cada individuo expresara la voluntad de aceptar la voluntad del representante como propia, en tanto que miembro del cuerpo común. Las relaciones que los individuos establecerán entre sí desde este momento en adelante se situarán en la sociedad, pero tendrán un carácter *privado*.

Si se es consciente de que el contexto del pensamiento jurídico-político de Pufendorf es el de la moderna soberanía, se puede superar la sorpresa de quien advierte que, *no obstante* la construcción contractual de la *persona moralis composita*, Pufendorf cambia la voluntad de la *civitas*, en cuanto voluntad de una persona supra-individual, por la voluntad del órgano soberano: así el pueblo viene identificado con el *concilium populi* en la democracia, y con el rey en la monarquía⁵⁴. Esto no despierta sorpresa, ya que se trata de un procedimiento lógico bastante coherente, aún cuando en su interior emerge una aporía fundamental. De hecho, se debería decir no tanto que “no obstante” la concepción de la personalidad de la *civitas* como personalidad supra-individual fundada contractualmente sobre el concepto de individuo, se produce la ruptura de la representación, que implica la identificación de la voluntad de la *persona moralis composita* con la del órgano representativo, sino que ello se produce *precisamente a causa* de aquella concepción de la unidad de la persona de la *civitas*, fundada sobre la multiplicidad de los individuos.

La identificación de la voluntad del pueblo con la del representante es abiertamente evidenciada por Pufendorf como esencial a la lógica de la construcción teórica. De hecho éste, en una página bastante ilustrativa de *De iure*⁵⁵ acepta y explica la paradoja hobbesiana según la cual “el rey es el pueblo”. Para tal aceptación necesaria es obligado comprender la unidad que caracteriza al pueblo, y para ello llegar a comprender la distinción entre el *pueblo* en el sentido del conjunto de la *civitas*, y la multitud de los súbditos (“*nam populus vel notat totam civitatem, vel multitudinem subditorum*”). Es la ausencia de esta distinción la que comporta los malentendidos en relación a la forma en que se concibe la actuación del pueblo, y siempre es tal ausencia

⁵⁴ Tal sorpresa la expresa H. Welzel en *Die Naturrechtslehre Samuel Pufendorfs*, Walter de Gruyter, Berlín, 1958, tr. it., *La dottrina giusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, a cargo de V. Fiorillo, Giappichelli, Turín, 1993, p. 93.

⁵⁵ *Cfr. De iure*, VII, 2, 14.

la que impide comprender en qué consiste la lógica de la representación moderna. Este modo de concebir al pueblo permite también a Pufendorf criticar aquellas posiciones que ven al pueblo como el sujeto que “*in omni civitate regnat*”. De hecho, si se entiende al pueblo como se ha expuesto en el primer supuesto, esto es, como coincidente con la *civitas*, la afirmación es inútil y tautológica; si se concibe como en el segundo, esto es, como el conjunto de los diversos súbditos y como contrapuestos al rey, es falsa. Teniendo presente, sin embargo, tal distinción, se puede, según Pufendorf, explicar la paradoja hobbesiana, en cuanto se entiende cómo la manifestación del pueblo no pasa a través de la voluntad de los muchos individuos empíricos, que son súbditos y no “el pueblo”, y por tanto, como en la monarquía sea el pueblo quien expresa el *imperium* y la voluntad, naturalmente “*per voluntatem unius hominis*”. De ello deriva también la imposibilidad de que el pueblo se rebele contra el rey, visto que se expresa por medio de él: tan sólo los súbditos pueden rebelarse –pero en este caso, contra la colectividad jurídicamente formada, expresada por el representante.

Pufendorf expresa la necesidad de explicar el sujeto colectivo a través del representante, de modo muy claro. De hecho, la *civitas* es la “*persona moralis composita... cuius voluntas pro voluntate omnium habetur*”⁵⁶. Y ¿cómo podemos pensar en la voluntad de esta *persona composita*? Pufendorf responde del siguiente modo: “*Sed hoc demum modo multae voluntates unitae intelliguntur, si unusquisque voluntatem suam voluntati unius hominis aut unius concilii subjiciat, ut pro voluntate omnium et singulorum habendum sit, quicquid de rebus ad securitatem communem necessariis ille voluerit*”⁵⁷. La lógica de la representación política moderna no podría expresarse más claramente: cada uno expresa un único acto de voluntad, que *no es político, sino que funda el espacio político*, en el que él ya no actuará –*políticamente*– nunca más: con este acto cada uno pasa a concebir la voluntad de un solo hombre o de una asamblea de hombres, como voluntad de todo el cuerpo político, y por tanto, también como su propia voluntad en cuanto es miembro del cuerpo político. Después de lo cual, ya no habrá necesidad de ningún tipo de *consenso*.

No parece, entonces, que haya que asombrarse con lo que a muchos intérpretes les resulta una paradoja que se presenta ya con Hobbes: que el pueblo existe a partir del

⁵⁶ *De iure*, VII, 2, 13.

⁵⁷ *De iure*, VII, 2, 5.

contrato, pero que apenas constituido, desaparece, para hacerse presente tan sólo a través de aquél que lo representa⁵⁸. Esto depende del concepto de representación, en caso de que se entienda en su función lógica: hacer realmente presente un sujeto colectivo que no está pensado a partir de grupos y partes determinadas, sino de la indefinida multiplicidad de los individuos.

Si la multiplicación de los actos contractuales en la doctrina de Pufendorf se puede explicar como una tentativa de superar tal hiato y de que pueda plantearse el problema del control que, en el *Leviathan* de Hobbes se excluye radicalmente, surge sin embargo una contradicción difícil de superar, pero que es necesario salvar para llegar más allá de la concepción absolutista hobbesiana del poder. Esta consiste en el hecho de que los individuos constituyen el fundamento del poder, pero este último, aún siendo construido desde la base de su voluntad, una vez formado, *ya no depende de su voluntad*, que en cuanto pasa a ser *privada* se encuentra a partir de este momento en otro nivel, y ya no encuentra aquel nivel público del poder. Las acciones públicas son las acciones políticas de cada uno, pero sólo a través de la acción real de la persona representativa. Esta contradicción no se resuelve aquí, y en cualquier caso, parece de difícil o imposible resolución, mientras se permanezca dentro de este modo iusnaturalista de concebir la política.

La dificultad se expresa por completo en el frontispicio del *Leviathan*, a la que antes se ha hecho referencia. Ya no se manifiesta más aquella pluralidad de la actuación política presente en el principio del gobierno, que comporta la presencia y la actuación política de los gobernados frente a quien gobierna. Frente al soberano ya no hay nadie: los súbditos se encuentran en el interior del soberano: constituyen su cuerpo. Su voluntad política, mediante el proceso de autorización y, por tanto, el principio representativo, es la que viene expresada por el soberano. La actuación política de los ciudadanos individuales parece así negada desde la raíz. Ante todo, el *consenso*, tan importante para una concepción centrada sobre la política entendida como *koinonia*,

⁵⁸ Cfr., por ejemplo, W. Kersting, la voz *Vertrag, Gesellschaftsvertrag, Herrschaftsvertrag*, en el *Geschichtliche Grundbegriffe, cit.*, vol. VI, pp.901-946, para quien la sucesiva división del pacto hobbesiano en un pacto de unión y uno de sumisión se dirige a la constitución del pueblo como sujeto capaz de actuar y de hacer el contrato (tentativa, por lo demás, problemática, teniendo en cuenta la presencia misma del principio representativo en Pufendorf): “stirb das Volk bei Hobbes in derselben logischen sekunden, in der es sich bildet, so verlangt im zweiphasigen Kontraktualismus des deutschen naturrechts die staatliche Ordnungsleistung nicht, dass sich das Volk als Rechtssubjekt selbst vernichtet” (p.925); del mismo autor, véase también el trabajo *La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco*, en “Filosofía política”, VIII (1994), pp.409-437, y *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, 1994.

pierde su auténtico significado. De hecho, no es aquello por lo que se trabaja a varios niveles políticos, no consiste en la continua confluencia de las diversas voluntades en una acción de concierto, sino que se expresa, más bien, en un único acto, que da lugar a una forma en la que, a la orden –naturalmente, de quien está autorizado, del representante- corresponde la obediencia de los ciudadanos, y ello no en función de los contenidos de la orden, sino de la forma que tiene en cuanto expresión de la ley por parte de quien se encuentra autorizado a crearla. Poco sentido tiene, en el interno de este ámbito político, hablar de consenso por parte de los súbditos, que, en tanto que se hallan sometidos, no pueden ni estar de acuerdo ni en desacuerdo, pues solamente han de obedecer.

En esta situación, es difícil hablar incluso de aquella *participación política* que caracteriza el contexto plural de Althusius. De hecho, las partes no tienen sentido político, y falta aquella pluralidad de instancias que permite tener de frente a alguno con quien se pueda colaborar. Mediante la construcción iusnaturalista se produce a un mismo tiempo el hiato radical entre poder político e individuos, pero también, gracias a la misma lógica representativa, identificación. La voluntad del representante, y por tanto, del cuerpo político, como hemos visto, es vista por todos, mediante el pacto, como la voluntad de todos y de cada uno. En cuanto la voluntad que se expresa es, por tanto, de todos, es difícil imaginar que los ciudadanos individuales participen en una voluntad política y en un ejercicio del poder que ya les pertenece; y por otro lado, estos pasan a encontrarse al nivel de personas privadas que, en cuanto tales, no pueden llevar a cabo acciones políticas.

11. El pueblo contra el representante

El pensamiento de Rousseau constituye el intento más radical de huir de la lógica de la representación política, según la cual no sólo es posible concebir la voluntad del pueblo *fuera* de la forma representativa, sino que es necesario, pues ésta, a causa de la particularidad personal que comporta, no puede más que traicionar al verdadero soberano, que no es otro que el sujeto colectivo. Con mayor radicalidad aún, debe decirse que la representación implica la anulación del pueblo como sujeto colectivo:

“à l’instant qu’un peuple se donne des Représentants, il n’est plus libre; il n’est plus”⁵⁹. Debe tenerse presente, sin embargo, que incluso el razonamiento del *Contrato social* se mueve en el interior del problema de la soberanía, y por tanto del moderno problema de la unidad política. Por ello, también aquí se afirma la necesidad de la total alienación de los individuos en beneficio del cuerpo político; esta alienación es necesaria precisamente para garantizar los derechos de los individuos y su igualdad, para impedir que uno de ellos use parte del derecho y del poder que no ha alienado con el fin de ejercer una supremacía sobre los otros y pretenda ser juez en el caso de conflicto con los otros miembros del cuerpo común⁶⁰.

Rousseau no se diferencia de Hobbes en la atenuación de la alienación de los derechos, sino más bien en la indicación de que la libertad del individuo está garantizada por el hecho de que la total alienación de los derechos no se hace a favor de una *persona*, como sucede, sin embargo, no sólo en el escenario hobbesiano, sino también en el de las doctrinas del contrato social que prevén más actos o más contratos, pero que, a causa del principio representativo, se ven constreñidas a considerar que se ha efectivamente perfeccionado el cuerpo político cuando la persona representativa le puede conferir voluntad y acción. En Rousseau, sin embargo, los individuos alienan sus derechos, pero en su conjunto son también destinatarios de la alienación: los dan todos [los derechos], pero, todos juntos, también reciben todo. De este modo, no son sólo súbditos, sino que también constituyen el soberano; son ciudadanos en el sentido activo del término: en un sentido que no puede ser declinado a favor del principio representativo; no se trata de que indiquen, a través del voto, a la persona que expresa la voluntad del soberano, sino que, todos juntos *son* el soberano. También en Hobbes, a causa de la igualdad entre los hombres, la alienación se produce en relación al cuerpo político, pero, como se ha visto, debido al principio representativo, implica inmediatamente la figura del *soberano-representante*, es decir, de aquél que personifica al cuerpo político, que le otorga una vida concreta. Este principio representativo es, precisamente, el verdadero objetivo polémico de Rousseau y el objeto de su crítica. La soberanía sólo puede pertenecer al cuerpo político en su colectividad y no puede realizarse a través de la mediación política de ninguna persona ni de ningún

⁵⁹ *Contrat social*, III, 431.

⁶⁰ Cfr. J. J. Rousseau, *Contrat social*, en *Œuvres Complètes*, París, 1964, vol. III, Libro I, cap. VI, p.361.

representante⁶¹. Que se acepte confiar el ejercicio de la soberanía a un representante constituye un acto de confianza ciega y alocada: de hecho, admitido incluso que la voluntad de alguien pueda coincidir con la general en algún punto, ¿cómo es posible que tal acuerdo sea duradero y constante? ¿Cómo se puede confiar la expresión de la voluntad general a la actuación de una persona individual, de un representante?⁶².

La soberanía es, por tanto, inalienable, y no es concebible a través de la forma representativa. La voluntad general es la del cuerpo soberano y no puede ser delegada a nadie. Si se puede imaginar un cuerpo político constituido, el Estado, éste es sólo el aspecto pasivo del cuerpo político, el resultado de una acción, y tal resultado implica el sujeto de la acción, es decir, el cuerpo político en su significado activo, que no es otro que el soberano, que no puede ser limitado por nada y que es superior a toda constitución: es el único sujeto que puede darse una constitución. Desde este punto de vista, el cuerpo soberano pasa a ser el sujeto perfecto de la política, y su voluntad es siempre buena por definición, ya que es la voluntad de la totalidad del cuerpo político. En este punto, han desaparecido todos los puntos de referencia necesarios para la *gubernatio rei publicae*: la voluntad es ahora absoluta y la ley no es otra cosa que su producto; las leyes son actos de la voluntad general. Pero la conducción del Estado necesita de toda una serie de actos concretos, de un espacio institucional, del uso de la fuerza que se ha constituido. Por ello es necesario el gobierno, que no tiene una voluntad soberana propia, pero que es la fuerza que debe ejecutar la voluntad que se manifiesta en la ley: es *poder ejecutivo*⁶³.

Es por ello comprensible que si el pueblo, en su aspecto activo, es el cuerpo soberano a quien compete la expresión de la voluntad general y de la ley, no le puede corresponder el gobierno, consagrado a opciones y decisiones particulares; la lógica del discurso parece más fuerte y constrictivo de cuanto resulta de las propias palabras de Rousseau, que afirma que “no está bien que quien hace las leyes las aplique, ni que el cuerpo del pueblo distraiga su atención de los problemas generales para dirigirla a metas

⁶¹ Naturalmente, totalmente diversa es la representación que Rousseau acepta en el seno del poder ejecutivo: aquí, necesariamente, son personas particulares las que han de tener el deber de ejecutar las leyes; es en la expresión de la ley, de la voluntad soberana, donde no es posible la representación.

⁶² *Contrat social*, Libro II, cap. I, “la soberanía es inalienable”.

⁶³ *Contrat social*, Libro III, cap. I.

particulares”⁶⁴. Precisamente en cuanto el pueblo es la totalidad de todos los asociados y se caracteriza por la universalidad, no puede nunca institucionalizarse y cerrarse en el espacio del gobierno, so pena de perder su propia naturaleza. El pueblo no es una realidad constituida, al contrario, es siempre poder constituyente, al menos en su sentido activo; ciertamente no en el pasivo, en que es el conjunto de súbditos. Por ello se puede decir, con rigor, que una vez así entendido el pueblo, la democracia como forma de gobierno no sólo es una cuestión poco importante, sino que es, más bien, una cuestión que no puede proponerse⁶⁵.

Sin embargo, para comprender la fuerza de la lógica representativa, nos podemos preguntar qué sucede en el momento en que Rousseau intenta mostrar la obra del soberano en su momento cumbre, exactamente aquél en que da lugar al Estado, en que expresa las leyes constitutivas de la sociedad. Es en este contexto en el que se afirma el principio que, posteriormente, se ha convertido en un estribillo repetido por todos: “el pueblo debe ser el autor de las leyes a las que se somete”; estribillo que se encuentra en la base de las constituciones democráticas. Es significativo, de todos modos, que sea precisamente en el contexto del pensamiento de quien es más radical ante la actuación de una persona *en sustitución* del cuerpo político en su totalidad, donde este principio de identidad entre el sujeto que obedece pero que, contemporáneamente, es autor de las leyes, muestre su radical aporía. Como se ha recordado antes, cuando se dice que el pueblo obedece porque ordena, y que en esto consiste la legitimación democrática del poder y la libertad política, se produce en tal afirmación una escisión del *pueblo* en entidades diversas: el pueblo que da expresión a la ley implica una unidad de voluntad que no coincide con el conjunto de individuos que se encuentran sometidos a las leyes.

De hecho, Rousseau se pregunta: “¿cómo podrá una multitud ciega, a menudo ignorante de aquello que quiere, porque pocas veces sabe qué cosa le conviene, actuar por sí misma en una empresa tan grande y difícil como es un sistema de legislación? El

⁶⁴ *Contrat social*, Libro III, cap. IV, p. 404.

⁶⁵ Así puede explicarse el hecho de que, aquél que es considerado padre de la democracia, en su aspecto más radical de democracia directa, sea crítico con la democracia entendida en cuanto forma de gobierno (*cfr.* *Contrat social*, Libro III, cap. IV “De la democracia”). El problema de la democracia ya no es el antiguo problema de las formas de gobierno; con el nacimiento del poder, de la moderna soberanía, ya no existe *gobierno* en el antiguo sentido del término: decir que el gobierno es el poder ejecutivo, significa indicar que nos encontramos ante un modo completamente diverso de concebir la política, un modo que se centra en el concepto de poder (*cfr.* al respecto “Considerazioni su democrazia e federalismo”, en *La logica del potere*, *cit.*, pp.161 y ss).

pueblo, por sí mismo, quiere siempre el bien, pero no siempre lo ve por sí mismo”⁶⁶. Aquí el término “pueblo” indica el conjunto de ciudadanos sometidos a las leyes. Pero ¿*dónde* se halla, entonces, el soberano que constituye el Estado? En el punto más alto del ejercicio de la soberanía, Rousseau inventa una figura, la del gran legislador, la de aquél que debe cumplir la obra, casi divina, de dar las leyes a la ciudad y de constituir la comunidad⁶⁷. El problema sigue siendo cómo pasar de la aislada individualidad de cada persona a una comunidad en la que los individuos poseen una naturaleza social; y para ello, parece necesaria la obra sobrehumana de una persona, de uno que no sólo exprese la voluntad del soberano colectivo, sino que también dé forma al pueblo, que lo instituya⁶⁸.

Si se ha comprendido bien que la lógica del principio representativo implica que la mediación personal del representante⁶⁹ es indispensable para dar voz unitaria a un sujeto colectivo compuesto de innumerables individuos, sujeto cuya unidad no consiste en una realidad empírica, lo que se realiza a través de la figura del legislador de Rousseau es algo bastante similar a la función personal representativa, incluso si no se trata de una representación entendida en el sentido de poderes constituidos. Es decir, también aquí parece necesaria la mediación *personal* para dar forma a la voluntad *única* de un cuerpo colectivo, o sea, formado por muchos individuos. En la raíz de este planteamiento nos encontramos con una aporía: ¿cómo es posible que cumpla la concreta acción de dar una constitución, una forma al Estado, un sujeto *que no está, él mismo, constituido*, que no tiene forma? Si el concepto de soberanía del pueblo recae en la historia de las constituciones a través de la idea de pueblo como entidad constituyente, precisamente por esta dificultad es necesaria una mediación personal para expresar la soberanía popular. Como antes se ha visto, la solución de Sieyès consiste en imaginar la actuación representativa también en el ámbito del poder constituyente: una forma de representación especial y excepcional.

⁶⁶ Cfr. *Contrat social*, Libro II, cap. VI, p. 380.

⁶⁷ Cfr. *Contrat social*, Libro II, cap. VII. En relación a este tema y a la interpretación de Rousseau, reenvío a S. Biral, *Rousseau, la società senza sovrano*, en *Il contratto sociale*, cit., p.191-236.

⁶⁸ “Celui qui ose entreprendre d’instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d’un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d’alterer la constitution de l’homme pour la renforcer ; de substituer une *existence partielle et morale* à l’existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature ” (*Contrat social*, Libro II, cap. VII, p.381, las cursivas son mías).

⁶⁹ Recuérdese que el étimo de *persona* expresa la función representativa, como recuerda Hobbes en el capítulo XVI del *Leviathan*.

Si se busca el fundamento lógico de la reaparición de una dimensión representativa en el corazón de la soberanía entendida de modo rousseauiano, es necesario retornar al punto de partida del pensamiento iusnaturalista. El fundamento se puede encontrar precisamente en la pregunta hobbesiana que inaugura la historia de la moderna representación: cómo entender como *una*, una multitud de individuos. Es el paso por un número indefinido de individuos indiferenciados el que requiere una unidad que tome forma a través del principio representativo. En otras palabras, la unidad y el carácter absoluto de la soberanía moderna, así como su *alteridad* en relación a los ciudadanos, se debe precisamente al hecho de que los individuos, en cuanto tales, constituyen el punto de partida de la construcción teórica. Es precisamente la dificultad de mediar entre la multiplicidad de los individuos y la unidad del sujeto colectivo, la que lleva en Rousseau a la aporía que se hace evidente con la figura del legislador, en la que la unidad de la ley aparece aún como *otra* frente a la realidad particular de los individuos⁷⁰.

12. Representar la idea

El concepto de representación política, con su lógica y sus dificultades, recibe un impulso particular con la reflexión filosófica que se produce en el paso del siglo XVIII al XIX, esto es, a continuación de los sucesos de la Revolución francesa. La nueva ciencia del derecho natural, introducida con las enseñanzas de Pufendorf, se difunde dando lugar a finales del 1700 a una copiosa publicación de tratados. La lógica de la construcción hobbesiana, y con ella la de la representación política, se difunde ampliamente, a pesar de que Hobbes sea con frecuencia objeto de polémica⁷¹. En ello se

⁷⁰ Que la ruptura caracteriza igualmente la solución ofrecida por Rousseau se puede comprobar también cuando, en el *Contrato social*, se habla de la ruptura entre la voluntad particular del individuo confrontada con la voluntad general que él mismo tiene en cuanto ciudadano (Libro I, cap.7, p.363).

⁷¹ A este respecto es emblemática la obra de Ansel Feuerbach, *Anti-Hobbes, ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano*, tr. it. A. Cattaneo, Giuffrè, Milán, 1972. No es difícil reconocer cuánto hay de la lógica constructiva *hobbesiana* en esta obra, a pesar de la oposición a Hobbes indicada en el título. Basta recordar una serie de elementos que determinan el proceso racional desde el inicio. Sobre todo, el carácter teórico de la construcción: ni la experiencia ni la historia pueden ser una ayuda para la tarea a la que el autor se refiere, sólo la ciencia. En el concreto proceso deductivo se desencadena también la lógica de la relación libertad-poder: una libertad entendida como la independencia de cada persona, que debe ser compatible con la de todos los demás, libertad que para ser garantizada necesita de un pacto que no ponga en relación entre sí a sujetos diversos, que permanezcan como tales; sino que cree algo nuevo, un sujeto colectivo, un cuerpo común al que todos pertenezcan y al

ven también implicados los filósofos alemanes más relevantes, que se refieren al pensamiento iusnaturalista, recibiendo los elementos fundamentales y el movimiento de la construcción teórica que, sobre la base de los derechos de los individuos, fundamenta el derecho de coacción que se manifiesta en el cuerpo estatal. Sin embargo, con la reflexión de Kant y de Fichte se asiste también a una complicación y una modificación radical del concepto de representación en el sentido en que había surgido con Hobbes; no es casualidad que tal reflexión se produzca a continuación de ese paso de época constituido por la Revolución francesa, ya que, para comprender los problemas y la dialéctica que se desatan con la constitución, el concepto de representación hobbesiano es indispensable pero no suficiente. Posteriormente, con Hegel tendrá lugar la tentativa explícita de superar la abstracción y las dificultades del concepto de representación, asentándolo sobre nuevas bases desde un punto de vista tanto lógico como constitucional.

Debemos centrar nuestra atención particularmente en Kant, por cuanto su pensamiento evidencia aquella superación de identidad entre voluntad del pueblo y expresión empírica de la voluntad del representante, que parece característica de la posición hobbesiana. Sin este pasaje explicitado por Kant no se puede comprender el concepto de representación que se manifiesta en las constituciones modernas. Pero el pensamiento de Kant no es reducible a principios constitucionales, ya que implica una problematización filosófica precisamente ante ellos⁷².

Sin embargo, para comprender la fuerza y el destino de la lógica nacida con Hobbes en el nexo entre representación y soberanía, debe recordarse que esto no viene negado por Kant, sino que lo retoma en un modo que puede resultar sorprendente a quienes ven en él un adversario del absolutismo hobbesiano particularmente respetuoso con los derechos de los individuos y con un sentido positivo y participativo de la ciudadanía. De hecho, Kant es muy consciente de lo que implica el principio representativo como modalidad necesaria de expresión de la soberanía del sujeto colectivo. Es el antiguo poder de resistencia el que ya no puede invocarse en una constitución en la que el poder no es una instancia extraña, sino que se basa en los

que, por tanto, deban estar sometidos. Como cierre de la construcción, la naturaleza del representante es la propia del soberano, que, en cuanto tal, exige una obediencia irresistible.

⁷² Sobre la filosofía del derecho kantiana, véase W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1993.

derechos que son propios de todos los hombres: es el producto de una construcción teórica que parte de los derechos. La argumentación usada a tal fin es bastante similar a la hobbesiana, y es significativo que se encuentre precisamente en un párrafo del escrito *Sul detto comune: ciò può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, explícitamente dirigido “contra Hobbes”. De hecho, aquí viene afirmada la irresistibilidad del poder estatal, incluso cuando el jefe del estado viole el contrato originario y el derecho⁷³. La resistencia no es admisible porque minaría las raíces de toda constitución civil. La unidad del cuerpo político exige que sólo uno sea el juez en relación a aquello que es necesario para la vida en común, y por tanto, en relación a una constitución ya existente “el pueblo ya no tiene ningún derecho legítimo a juzgar cómo deba ser aplicada la misma”; de hecho, si se admitiera tal derecho, sería necesario admitir también un ser superior al pueblo y al soberano para dirimir la oposición que se crea entre estos dos sujetos. Pero de este modo, nos encontraríamos ante la contradictoria situación de admitir la existencia de un soberano por encima del soberano⁷⁴.

Para llegar a la raíz de la argumentación se ayuda de una famosa anotación de la *Metafisica dei costumi*, en la que se manifiesta el conocimiento de la necesidad que tiene el sujeto colectivo para poder ser real: la de manifestarse mediante un representante o un cuerpo representativo. El elemento representativo es esencial a la moderna concepción de la sociedad política mediante la forma jurídica. Si el pueblo se concibe no como una masa informe, sino como “una asociación establecida bajo una voluntad legislativa general” (esto es, *forma* política), su voluntad se expresa por medio de aquél autorizado a hacerlo: frente a éste (el *summus imperans*), el representante, no se encuentra el *pueblo*, sino el conjunto de los súbditos⁷⁵. Es decir, el pueblo, en su dimensión colectiva, como sujeto político, no puede ser concebido *frente* a aquél o aquellos que lo representan. Por tanto, incluso en Kant el pueblo, como sujeto colectivo, se expresa solamente a través del representante; así, junto a las afirmaciones que identifican al pueblo con el soberano, o que atribuyen al pueblo –más exactamente, al

⁷³ I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, en *Werke*, eds. Von der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlín u. Leipzig, 1923, Bd. VIII, p.299.

⁷⁴ *Idem*, p.300.

⁷⁵ Es ilustrativa la célebre “nota generale sugli effetti giuridici derivanti dalla natura della società civile” (I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, pp.318 y ss., trad. it., *La metafisica dei costumi*, G. Vidari, riv. N. Merker, Bari, 1983, pp.148 y ss.); *cfr.* al respecto mi trabajo *Logica e aporia della rappresentanza tra Kant e Fichte, cit.*, en particular pp.34 -40.

*vereingte Wille des Volkes*⁷⁶ - el poder más grande, el legislativo, encontramos pasajes que hablan del “soberano del pueblo (el legislador)” (*der Beherrscher des Volkes (der Gesetzgeber)*)⁷⁷, o del “supremo legislador del estado” (*das gesetzgebende Oberhaupt des Staates*)⁷⁸. La aparente contradicción de tales afirmaciones se resuelve si se conoce la lógica del principio representativo. Tales afirmaciones se hallan en un contexto en que se niega la posibilidad de resistencia del pueblo, a quien sin embargo pertenece, idealmente, el *imperium*, frente a quien, de hecho, ejerce el poder colectivo.

Sin embargo, si se parase en este punto, en el necesario pasaje del sujeto colectivo a través de la mediación personal representativa, nos encontraríamos aún en la posición hobbesiana y no se comprendería el modo kantiano de suscitar el problema de la representación. En el mismo párrafo “contra Hobbes” se encuentra el momento en que Kant se distancia de su adversario: el de la reivindicación de la libertad de escritura, es decir, de la opinión pública. El conocimiento del plano ideal en que se sitúa la voluntad general y la figura misma del contrato social, comportan la indicación del sentido de la responsabilidad que caracteriza al representante, que debe estar iluminado por aquella razón que salta a la luz en la esfera pública, la esfera que une al filósofo con su público⁷⁹. Esto podría parecer poca cosa en relación a la posibilidad del control efectivo del poder por parte del pueblo (algo, por lo demás, difícilmente imaginable en el seno de la constitución, como se verá a propósito de Fichte), pero en realidad implica una notable mutación de la perspectiva: es decir, no se trata solamente de *producir, empíricamente, una única voluntad*, o sea, la ley, cuyos contenidos no son susceptibles de juicio, sino de referirse a la razón, de representar una dimensión racional, a la que deben atender los gobernantes y los súbditos, y que no es fruto del arbitrio ni de los primeros ni de los últimos.

⁷⁶ *Rechtslehre*, Ak. Aus, VI, § 46, 313 (tr. it., 142).

⁷⁷ *Rechtslehre*, Ak. Aus, VI, § 49, 317 (tr. it., 147).

⁷⁸ *Rechtslehre*, Ak. Aus, VI, 320 (tr. it., 150).

⁷⁹ Respecto al papel de la crítica y de la opinión pública, *cfr.* los conocidos trabajos de R. Koselleck, *Critica illuministica e crisi della società borghese*, cit., y J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, tr. it., A. Illuminati, Laterza, Bari, 1974, 2ªed., pp.127 y ss. Es en el significado de la racionalidad y de la filosofía así como de la función de la idea y del deber donde el espíritu republicano manifiesta en Kant una novedad radical en relación a Hobbes y al derecho natural; sin embargo, ello no parece implicar aún un modo radicalmente diverso de comprender la constitución de la *societas civilis* o del Estado.

En la construcción hobbesiana, la relación de representación se resuelve por completo en la forma a que da lugar el proceso de autorización: el hecho de que la voluntad del sujeto colectivo no pueda ser expresada más que por quien lo personifica, quien lo representa, tiene como consecuencia que la voluntad expresada por el representante se convierte, *inmediatamente*, en la voluntad del pueblo. No hay ningún excedente de la voluntad del ser colectivo respecto a su expresión empírica a través del representante soberano. No es así en Kant. El hecho de que el *vereinigte Wille des Volkes*, en cuanto concepto ideal, deba pasar a través de la mediación representativa, no significa que se identifique con la expresión empírica de la voluntad común por parte del representante (quienquiera que éste sea, en función de la forma de Estado: el monarca, unos pocos o todo el pueblo). No nos encontramos aquí con un mecanismo procesal de legitimación, ni siquiera ideal, en particular el de la figura del contrato social, que, partiendo de la voluntad de los individuos, autoriza la expresión de la voluntad común por parte del representante. “Autorizar” significaría que todos y cada uno han de considerar como *propia* la voluntad del representante *en razón de la autorización*, es decir, sin poder juzgar en cada caso los contenidos de la representación, es decir, los contenidos del mandato de quien lo expresa legítimamente. En Kant es necesario que el representante respete la razón y sus leyes, que no dependen de un simple juego de los árbitros.

En este punto, es necesario recordar la distinción que Kant realiza entre *arbitrio* y *voluntad*. Sin ocuparnos ahora del problema de las posibles oscilaciones de Kant en relación a la concepción de la libertad como elección y a la de la autonomía de la voluntad, entendida como dependencia de las leyes racionales⁸⁰, me parece necesario subrayar no sólo la diferencia entre voluntad y arbitrio, sino también la relación recíproca de las dos nociones. En el arbitrio encontramos el concepto negativo de libertad: esto es, la independencia frente a todo impulso sensible. Tal independencia puede comportar, en el ámbito fenoménico de la experiencia un uso en direcciones contrapuestas. Pero ello no constituye un *fundamento* racional de la construcción jurídica: no es esta independencia la que constituye la libertad de los individuos que es fundamento de la voluntad común. Por esta razón, Kant niega que la libertad del arbitrio, consista conceptualmente en la posibilidad indiferenciada de elección. Frente a

⁸⁰ Cfr. al respecto S. Landucci, *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milán, 1994.

la libertad, esta posibilidad de elección muestra tan sólo el lado negativo de la independencia del instinto, es decir, de la serie de las causas naturales.

El concepto positivo de libertad consiste en la facultad de la razón pura de ser, por sí misma, práctica⁸¹. La voluntad, para Kant, se refiere a la legislación de la razón práctica. Es ésta la que llena el espacio vacío del arbitrio, es decir, la capacidad de autodeterminación por parte del hombre. La libertad indica, por tanto, *autonomía de la voluntad*, la capacidad de la voluntad de determinarse de forma independiente a la causalidad natural, a partir de las leyes de la razón. La acción humana depende de la autonomía de la voluntad, la cual se manifiesta como actividad, como espontaneidad en relación a las acciones; en esto consiste la libertad, de otro modo, la voluntad sería sólo un medio movido por otra causa, sería dependiente y no ella misma causa independiente, y por tanto, libre.

La diferencia frente a Hobbes resulta clara si se piensa que la libertad consiste, para este último, en el hecho de que la voluntad no tenga obstáculos, y ello no excluye que ésta sea el último eslabón de una serie de causas mecánicas –desde este punto de vista la libertad resulta totalmente compatible con la necesidad⁸². Pero es aún más relevante el hecho de que Kant no sitúa la independencia que caracteriza la voluntad en un espacio vacío, en el que cada elemento material es posible, sino que más bien la hace depender de las leyes de la razón, sin las que no existe la libertad.

Se hace así necesario recordar el papel que, para Kant, la *idea* desarrolla en la dimensión práctica de la acción. La idea no sólo es necesaria para comprender la experiencia moral, aún cuando no constituya un momento de la experiencia⁸³, sino que también es productiva en la realidad: es fuente del obrar y de la mejora de las acciones humanas. De hecho, en este contexto, se indica como idea necesaria “una constitución que busque la mayor libertad humana con leyes, que hagan que la libertad de cada individuo pueda coexistir con la de los demás”. Una constitución basada en el derecho y

⁸¹ Cfr. *Rechtslehre*, Ak. Aus., VI, pp.213-214 (tr. it., p.14), y *Kritik der praktischen Vernunft*, Ak. Aus. V, 33 (tr. it. F. Capra, riv. E. Garin, Laterza, Bari, 1996, p.42).

⁸² Cfr. *Leviathan*, XXI, 176.

⁸³ *K.r.V.*, Ak. Aus., III, 247 (tr. it., pp.306-307). Aquí se pone el ejemplo de la idea de virtud, que, aún no estando al alcance de la actuación humana de forma adecuada, es sin embargo necesaria para cualquier juicio sobre el valor o desvalor moral. A la idea de libertad se refiere Kant en la apertura del estudio de las ideas en la *Crítica de la razón pura*, y en modo significativo a la república de Platón, en la que, ciertamente, no es posible entender la afirmación del moderno concepto de libertad de los individuos. Este reenvío muestra cómo la libertad no puede reducirse a la simple expresión del arbitrio, ni siquiera de un arbitrio que no cause mal a los demás.

que promueva la libertad y, por tanto, *una idea de la razón*, que debe inspirar tanto el primer diseño de una constitución política, como las leyes emanadas por quien ejerza el poder. No se trata tanto de un modelo a realizar, pues tal constitución, como la libertad, no puede reducirse a la fijeza del modelo. Se trata más bien de la productividad de la idea en la experiencia, de su capacidad de obrar y de incitar a la acción.

El carácter ideal de la libertad y de la constitución republicana⁸⁴ muestra una superación de la simple lógica de la representación. No es suficiente que el representante sea elegido para estar autorizado a expresar la voluntad del cuerpo común: su capacidad representativa debe referirse constantemente al plano ideal de la razón que es común tanto a gobernantes como a gobernados, y que no depende de su arbitrio. Si no se comprende el papel de tal plano ideal, se está tentado a resolver la idea de la constitución que tiende a promover tal libertad en una construcción formal, caracterizada por reglas procedimentales, como ha sucedido en el caso de las modernas constituciones⁸⁵. Sin embargo, en tal caso la libertad es reducida al arbitrio de los individuos, que se expresaría a nivel político-constitucional mediante la elección, e implicaría aquella compatibilidad que viene garantizada por el orden creado por las leyes, por el mandato irresistible que es característico de la soberanía. Pero las reglas procedimentales y la constitución formal no permiten plantearse el problema del exceso de la idea a que se refiere Kant. La compatibilidad de los arbitrios de los individuos no es garantía de la autonomía de su voluntad, esto es, de que vivan según las leyes de la razón, de que sean ellas causa de sus acciones⁸⁶. La idea de constitución tiende a tal libertad de todos, pero ésta no puede reducirse a la libre expresión del arbitrio de todos, ni a aquella eficaz expresión del arbitrio de los individuos que consiste en el voto.

Son dos los aspectos que hay que destacar. El primero, que se manifiesta también en la dialéctica democrático-representativa de las modernas constituciones, a pesar de que el representante esté liberado de mandatos vinculantes, consiste en la necesidad que tiene el cuerpo representativo, sobre todo en relación al continuo uso del

⁸⁴ *Cfr.* para un desarrollo del tema, mi trabajo *La libertà moderna, cit.*, que retomo en parte aquí.

⁸⁵ En las interpretaciones contemporáneas se encuentra con frecuencia una reducción de Kant al sentido común cívico que se expresa en las constituciones democráticas.

⁸⁶ Respecto a la imposibilidad de reducir la voluntad a la expresión del arbitrio de los individuos en relación a la idea de contrato originario, *cfr.* G. Rametta, *Potere e libertà nella filosofia politica de Kant*, en G. Duso (a cargo), *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma, 1999, en particular pp.259-260.

derecho de voto por parte de los ciudadanos, de referirse a la esfera de la opinión pública y a las instancias que nacen en la sociedad. El segundo, sin embargo, excluye que tal esfera de la opinión pública pueda reducirse a las opiniones prevalentes que surgen empíricamente: la acción representativa se debe referir más bien al ejercicio de la razón y a la reflexión sobre el significado ideal de la libertad.

La concepción kantiana de la constitución no permite deslizarse de la constitución ideal a la legitimación de procedimientos presentes de forma empírica. La idea de república no se resuelve en un mecanismo constitucional —el que se entiende comúnmente como *democrático*, en el que todos participan del voto eligiendo los representantes que ejercen el poder común— que pueda, en cuanto tal, legitimar el ejercicio del poder. Si se pudiera traducir la idea de este modo, el elemento del arbitrio del individuo y su expresión adoptarían un significado absoluto; la libertad vendría actuada por la simple existencia de procedimientos en los que todos votan, sin tener en cuenta el contenido de la voluntad que viene expresada ni la capacidad del arbitrio para ser vehículo de una voluntad verdaderamente autónoma⁸⁷; pero el concepto de libertad kantiana es otro⁸⁸.

Es el mismo principio representativo el que, en esta traducción del pensamiento kantiano, corre el riesgo de ser pervertido. De hecho, éste asumiría el sentido de la autorización expresada por el voto de los individuos: tal autorización sería una legitimación a priori de la voluntad expresada por los representantes. La famosa frase del escrito *Sobre la paz perpetua* que considera compatible, incluso coligada de manera lógica, la reducción del número de quienes ejercen el poder (los representantes) con el elevado grado de la representatividad⁸⁹, no parece que haga depender la

⁸⁷ Con esta afirmación no se quiere sostener la imagen de un Kant como persona conservadora, o negar la actitud conceptualmente positiva frente al gran evento que es la revolución, sobre todo por cuanto concierne al juicio público. El problema no consiste tanto en una posible oposición de Kant a la extensión de procedimientos constitucionales de tipo “democrático”, sino más bien en subrayar que el núcleo filosófico contenido en la idea de libertad y en la idea de constitución republicana no son reducibles a tales procedimientos y a la neutralización de la cuestión de la justicia que la absolutización de la voluntad del individuo, en el sentido del libre arbitrio, comporta. Con otras palabras, me parece que no se puede reducir, como se hace a menudo hoy día, la filosofía práctica de Kant al sentido civil común contemporáneo.

⁸⁸ Landucci vincula la libertad en sentido positivo a un concepto antiguo de libertad, esto es, al *status* de una persona en términos de valor (*La critica della ragion pratica di Kant*, La nuova Italia, Florencia, 1993, p.78). En esta dirección puede decirse que no coincide en todo caso con la expresión no condicionada del propio arbitrio, como puede pensarse en un horizonte que, neutralizando todo orden de las cosas, y la propia cuestión de la libertad, haga absoluta la voluntad empírica.

⁸⁹ “Se puede afirmar, por tanto: cuanto menor es el número de aquellos que personifican el poder del Estado (*das Personale des Staatsgewalt*) (esto es, el número de quienes ejercen el poder), y cuanto mayor

representatividad de la expresión de los votos por parte de todos, sino que toma la *alteridad* –propia de la *representación* moderna- de la voluntad común que es representada frente a la voluntad de los individuos. Pero lo que se muestra más relevante a nuestro razonamiento es la relación del principio representativo con la idea. La *representatividad* de quien ejerce el poder no se resuelve en la extraña forma moderna del *mandato libre*, que para constituir una verdadera legitimación debe poder ser expresado por la totalidad de los individuos; sino que consiste, más bien, en el hecho de que el *Herrscher* no es propietario del pensamiento y de la acción pública, y ni siquiera simple puente de la voluntad empírica de los individuos, sino que debe referirse a la idea de libertad, debe *representarla* y trabajar para elevar a todas las personas a una dimensión de libertad, debe -en fin- hacer leyes que favorezcan la libertad de todos⁹⁰.

13. El control de los representantes y la revolución

En la madura reflexión de Fichte, la de los años del 1800, se asiste también a una complicación filosófica del modo *iusnaturalista* de entender el nexo entre soberanía y representación, que aquél retoma en su obra *Derecho natural*⁹¹. Sin embargo, desde el momento en que no es la radicalización filosófica, sea ésta ligada a los textos kantianos o fichtianos, la que se sedimenta en los principios de las modernas constituciones, sino más bien los elementos simples de la construcción teórica que da lugar a la forma política moderna, resulta particularmente instructivo detenerse en las páginas del *Naturrecht* de Fichte, que poseen la extraordinaria capacidad de forzar la construcción moderna hasta llegar a evidenciar sus aporías constitutivas⁹².

es, por el contrario, su representatividad (*Repräsentation*), tanto más la constitución del Estado concuerda con la posibilidad del republicanismo, y puede esperar, a través de reformas graduales, de elevarse, al fin, hasta ese punto” (*Z.e.F.*, Ak. Aus, VIII, 353, traducción del autor).

⁹⁰ Es este plano de representatividad, consistente en la referencia a la razón y a sus leyes, y no la expresión del voto, la que a mi modo de ver une, en Kant, a quienes ejercen el poder con los delegados que defienden los derechos del pueblo, con los ciudadanos que ejercen el voto, e incluso con quienes son, simplemente, *Staatsgenosse*, sin tener derecho de voto (por lo demás, recuérdese que tal término no es insignificante, si bien es verdad que es propio de una concepción republicana el hecho de que quien ejerce el poder se conciba como *Staatsgenosse*). Es el plano de la razón y de su *publicidad*, la que constituye el ámbito de referencia para la expresión empírica de la voluntad pública y de la voluntad individual. Así, no encontramos aquella reducción a la expresión de voluntad (de los individuos y del soberano) que caracteriza la formalidad de la construcción racional de Hobbes. La actuación representativa se refiere a la razón, al excedente de la idea de libertad, que se manifiesta en aquella esfera pública ausente en Hobbes, delimitada por la filosofía y por su público.

⁹¹ Cfr. G. Duso, *La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique*, in “Fichte-Studien”, Bd. 16 (1999), pp.191-211.

⁹² Para un estudio más amplio, cfr. G. Duso, *Libertà e Stato in Fichte: la teoria del contratto sociale*, en *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, cit., pp.273-310, artículo que se retoma aquí en parte.

Puede hacerse una valoración completa del movimiento de pensamiento fichtiano si se es consciente del hecho de que se mueve en el interior de la comprensión de la naturaleza del principio representativo moderno. De otro modo, se toman por válidas y razonables soluciones que el propio Fichte descarta al madurar su reflexión: sea la de los Éforos como instrumento constitucional, sea la de la revolución como posibilidad real para impedir la injusticia por parte del poder constituido. La falta de consciencia que se ha indicado implica también la imposibilidad de comprender el motivo de la complejidad del razonamiento con que Fichte tiende a plantear el problema del control del ejercicio del poder confiado al cuerpo representativo, que él llama *ejecutivo* y que contiene en sí mismo, en modo unitario, los poderes del Estado, que no pueden funcionar divididos⁹³.

Por una parte Fichte reconoce, en línea con la nueva ciencia del derecho natural, la compatibilidad entre libertad y poder coercitivo, en cuanto sólo la presencia de un poder común superior a las fuerzas de los individuos (la *Übermacht* propia del cuerpo político), puede permitir pensar en la realización del derecho y en la salvaguardia de la libertad de los individuos. Por otra, está de acuerdo con Kant en la necesidad de que este poder no pueda ser ejercitado inmediatamente por la comunidad, sino que deba ser confiado a un individuo o a un cuerpo⁹⁴. Esto significa situar el principio representativo en la base del poder estatal, frente al concepto de democracia directa en sentido estricto. A partir del momento en que el juez último de la administración del poder se encuentra en la comunidad, resultaría que, si la comunidad ejerciera directamente el poder, sería juez de su propia causa⁹⁵. El poder estatal sería por ello absoluto y arbitrario, y carecería de la responsabilidad connatural al elemento representativo sin la cual no es más que despotismo.

⁹³ La legislación, en cuanto atañe al derecho que debe ser ejecutado, es una parte de la propia ejecución (cfr. J.G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1796-97), Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (GA), eds. R. Lauth y H. Jakob, Mitwirkung R. Scottkhy, Frommann, Stuttgart –Bad Cannstatt, 1966, I, 3, 428); a mayor abundamiento: “*potestas judicialis et potestas executive in sensu strictiori*, pertenecen ambas a la *potestas executive in sensu latiori*” (I, 3, 435).

⁹⁴ Cfr. la recensión de Fichte al escrito kantiano *Sulla pace perpetua* (*Sammtliche Werke*), eds. I. Fichte, De Gruyter, Bonn, 1934-35, Bd. VIII, p.432.

⁹⁵ Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, pp.438-39.

Como se puede observar, también Fichte comparte la dialéctica de la representación que Kant ha ilustrado, según la cual el poder ejecutivo, o el cuerpo representativo, es responsable ante el pueblo. Pero el problema que Fichte se plantea, a diferencia de Kant, es el de ejercicio real del control del poder por parte del pueblo. El problema no tiene una solución simple, desde el momento en que la exclusión del uso directo del poder por parte de la comunidad está ligado no a una opción arbitraria, sino a una necesidad lógica: la dificultad de concebir el ejercicio del poder por parte de un sujeto colectivo compuesto por una multiplicidad indefinida de individuos; aún más, de concebir dicho sujeto como un sujeto realmente existente. La afirmación hecha por Fichte en el *Naturrecht* de que todo su procedimiento consiste en una “*strengere Deduktion der absoluten Notwendigkeit einer Repräsentation aus reiner Vernunft*”⁹⁶ posee un significado muy denso. Por tanto, si es verdad que tan solo el pueblo en su conjunto puede ejercer el control del cuerpo representativo, también lo es que la dificultad consiste en hallar la posibilidad de que el pueblo se manifieste de modo concreto como sujeto colectivo *más allá y desde fuera* de la actuación del cuerpo representativo.

La pregunta que se hace Fichte: “donde está...la comunidad, y qué es (*wo ist...die Gemeinde, und was ist sie*)”⁹⁷ no es retórica, sino que nace del conocimiento de que, apenas realizado el contrato político, el nacimiento de la dimensión colectiva es contemporánea a su expresión representativa y a la dimensión de personas *privadas*, que caracteriza a todos los miembros del Estado, que se convierten, frente al tribunal del poder público, en una suma de súbditos (*Aggregat der Untertanen*).

Como puede verse, también para Fichte la construcción de la dimensión jurídica de la comunidad política (*forma política moderna*) comporta la existencia de un cuerpo que esté autorizado a expresar la voluntad común. Pero en este caso, para imaginar la presencia real de esa comunidad originaria es necesario conseguir aprehender su voluntad más allá de la que es expresada por el cuerpo representativo, y con la que tal voluntad se ha identificado en el mismo momento de constitución del Estado.

A partir del momento en que solamente la comunidad podría re-convocarse y declararse constituida más allá de la expresión de la constitución estatal que ha creado, nos encontramos frente a una contradicción que puede expresarse de la siguiente forma: la voluntad de la comunidad puede separarse de su propia expresión a través de la

⁹⁶ Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, pp.439.

⁹⁷ Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, pp.446-447.

modalidad representativa solamente si *está constituida*, pero en realidad ésta se ha disuelto en la constitución del estado; por tanto, debe declararse constituida, pero desde el momento en que tan sólo ella puede realizar esta proclamación, “debería ser comunidad antes de serlo, lo que es a todas luces contradictorio”⁹⁸.

No es posible recorrer en esta sede la compleja articulación del razonamiento de Fichte. Se puede, sin embargo, recordar antes que nada que la tentativa es, en primera instancia, la de prever en el propio acto originario de la constitución, un órgano, el Eforado, que tenga la obligación de darle existencia de nuevo a dicha comunidad, de volver a convocarla. Para lograrlo, no posee una facultad positiva de expresión de la voluntad común y, por tanto, para ejercer el poder, sino más bien la función de suspender por completo la actividad del ejecutivo y por tanto su función representativa: sólo negando que ésta coincida con la voluntad del pueblo, que la exprese, que la *represente*, es posible devolver la existencia al pueblo convocándolo de nuevo. Los Éforos no constituyen, por tanto, un juez superior al ejecutivo que pueda juzgarlo, en cuanto él es expresión de la verdadera voluntad del pueblo: esto daría lugar a la contradicción del soberano por encima del soberano. Aquéllos tienen tan sólo la capacidad de suspender el poder del ejecutivo, en particular su función representativa, para permitir la convocatoria del pueblo.

Se pueden hacer dos consideraciones en relación a este intento de encontrar una *segunda* forma de representación. Ante todo, que se trata siempre de una modalidad de actuación representativa: la posibilidad de suspensión del ejercicio del poder, y por tanto la declaración de que la actuación de los representantes no coincide con la del pueblo tiene lugar a través de la mediación de personas particulares, encargadas de realizarla. Sólo mediante ellas existe la posibilidad de que el pueblo sea convocado y se exprese avalando la acción de los Éforos y dando lugar a otro ejecutivo. Por tanto, la comunidad es llamada por los Éforos y ello no la sitúa en grado de actuar directamente, aunque le permite expresar un nuevo cuerpo representativo.

Además, la evocación de instituciones antiguas como la de los tribunos de la plebe, que Fichte invoca directamente, o la de los Éforos en la *Politica* de Althusius, no debe provocar malentendidos. En este último, la representación de los Éforos es

⁹⁸ Cfr. *Naturrecht*, GA, I, 3, p.447.

manifestación de la pluralidad de instancias que caracterizan el mundo estamental, así como el medio que permite al pueblo, en cuanto realidad constituida a través de sus instituciones, de gozar de existencia real frente a la acción de gobierno del sumo magistrado. La reflexión fichtiana sobre la representación se sitúa, sin embargo, en el interior de la conceptualidad moderna de la unidad política, que no acepta una pluralidad de sujetos políticos con capacidad de decisión, ni una pluralidad efectiva de poderes. La función del Eforado no es la de expresar en positivo un poder al que la primera representación deba rendir cuentas, sino más bien la de permitir el control sobre el poder y el nacimiento de la voluntad del pueblo mediante un cuerpo representativo nuevo: tal función se dirige siempre a la expresión de la voluntad única del cuerpo político.

Uno de los motivos por los que, posteriormente, Fichte abandonará el recurso a la figura del Eforado lo constituye la dificultad lógica de imaginar un control de los controladores, o la constricción del cuerpo autorizado a imponer obligaciones, esto es, a ejercer la coacción estatal⁹⁹. Pero tal dificultad se presenta también en el itinerario del escrito *Derecho natural*, ya que la reflexión relativa al control en el interior de los mecanismos constitucionales se interrumpe tras la constatación de que, si la traición a la voluntad del pueblo se puede manifestar en el cuerpo ejecutivo, a causa de la particularidad que caracteriza a las personas que ejercen el poder de modo representativo, una traición similar podría implicar igualmente a los Éforos; esto es siempre posible en una dimensión representativa, debido a la alteridad y ulterioridad de la voluntad general en el confronto de las personas que deben expresarla. Ante tal posibilidad no hay más que una vía, la de la revolución, a la que Fichte quiere mantener siempre la puerta abierta¹⁰⁰.

⁹⁹ Tal dificultad se expresa nítidamente en la *Rechtslehre* de 1812, donde se expresa la consciencia de que la voluntad soberana ejerce sobre todos la constricción sin poder ser ella misma objeto de imposición (J. G. Fichte, *Rechtslehre*, ed. Schottky, Felix Meiner, Hamburg, 1980, p.152). Si se admitiera la posibilidad de poder obligar al soberano se desembocaría en una contradicción sin fin, por cuanto se plantearía hasta el infinito (*uns unendliche*) el problema de obligar a aquél que tiene el deber de constreñir (p.150). Respecto a la imposibilidad de resolver el problema en que *este* Fichte se ve inmerso, es decir, de hallar una relación con garantías entre el derecho y la fuerza que lo realiza, o –en otras palabras– de garantizar el control del guardián de la ley mediante la figura de un guardián del guardián, véase C. Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen, 1914, p.83.

¹⁰⁰ Con posterioridad, la figura del Eforado se vinculará directamente al fenómeno revolucionario, pero Fichte tendrá dudas considerables respecto a la revolución de aquellos nutridos en el período jenesa: no considerará la revolución como una simple ruptura con la forma política existente, sino, al mismo tiempo, como la creación de una forma nueva, que no elimina el carácter absoluto del poder estatal, sino que lo

Tal apertura a la revolución crea, sin embargo, dificultades a un saber que pretende fundar racionalmente, sobre una base formal y jurídica, el Estado y el poder necesario para la vida común de los hombres. Tal apertura obliga, de hecho, a imaginar la escisión –siempre posible- entre justicia formal y material, una justicia que no se identifica con la obediencia por parte de todos frente a quien ha sido autorizado por todos a expresar el comando, es decir, la ley. Si frente al poder injusto se invoca la justicia desde un punto de vista material, y por tanto el excedente de *un verdadero derecho* frente al mecanismo formal que, a partir de la libertad de los individuos y de su voluntad lleva al ejercicio representativo del poder común, se comprende fácilmente que surge el problema de quién pueda ser el juez y, por tanto, una aporía en el interior de la reducción de la justicia a la relación entre el derecho y la fuerza que lo realiza, del que el propio Fichte parece ocuparse en el ámbito de la doctrina del derecho natural.

Pero, en relación a la imposición de la lógica representativa, debe recordarse el modo en que Fichte entiende el estallido de la revolución. Tras haber avanzado una primera posibilidad de que todo el pueblo se alzara frente a la injusticia “como un solo hombre”, reconoce la dificultad de tal eventualidad; si se piensa en la diversidad de opiniones humanas y a los problemas ya examinados relativos a la actuación de un sujeto colectivo, puede comprenderse como, tal vez, tal suceso sea impensable, esto es, el que *todos actúen como una sola persona*. La vía que resulta creíble es, sin embargo, otra: que uno llame a los demás a sublevarse, y que a continuación de este llamamiento tenga lugar una acción unitaria del pueblo. No es necesario recordar que el poder legalmente constituido tiene el derecho y el deber de castigar a los rebeldes, y que si los revolucionarios no son seguidos por el juicio y por la acción popular, uniendo de nuevo lo que es materialmente justo con la forma jurídica, aún si tienen razón, son castigados según el derecho formal y se convierten en mártires. Lo que más importa, sin embargo, es destacar la necesaria función de quien llama al pueblo a la revolución. Para ser precisos, debe decirse que aquellos que vienen llamados a la revolución son ciudadanos que son *súbditos*, pues se hallan en presencia del ejercicio legítimo del poder estatal. Se convierten en *pueblo* a continuación, mediante la convocatoria, uniendo su acción y dando lugar a la presencia real de la comunidad contra su expresión representativa.

refuerza, tomando como base la pretensión de haber instaurado finalmente una forma justa así como la necesidad de preservar tal forma de una nueva revolución (*Rechtslehre*, p.154).

Se comprende bien que todo esto retoma la temática de la tensión que existe entre la expresión directa del pueblo y su manifestación por medio de la acción representativa, de la que se ha hablado a propósito de la Revolución francesa. Es significativo recordar que Fichte llama a los revolucionarios *Éforos naturales*, como si quisiera indicar su función representativa. De hecho, es su llamamiento y su acción la que permiten a la multitud informe de los individuos ofrecer una respuesta única, manifestarse como un solo sujeto. Es su llamamiento el que permite al pueblo expresarse, el que da forma unitaria a la multiplicidad dispersa de los distintos individuos. Incluso en el momento en que se intenta hacer emerger la verdadera voluntad del pueblo, más allá de su *representación* por medio de los órganos previstos en la constitución, precisamente porque el punto de partida de esta entidad colectiva está compuesto por los individuos considerados aisladamente, resulta indispensable *dar forma unitaria* a la multiplicidad, de un modo que resulta típico del modo actual de entender la representatividad del cuerpo político, incluso frente a la representación constitucional que ejerce el poder. Sin embargo, debemos preguntarnos aún si no se forma igualmente, en esta expresión directa de la voluntad del pueblo, precisamente por la *alteridad* que se determina entre esta voluntad unitaria y la voluntad privada múltiple de los ciudadanos individuales, un hiato difícilmente superable entre lo político y lo privado, entre voluntad general y voluntad particular, entre unidad política y multiplicidad de las voluntades privadas.

14. La representación política entre unidad y complejidad

El breve itinerario a través de la reflexión filosófica alemana sobre el concepto de representación política en el período posteriormente subsiguiente a la Revolución francesa nos ha permitido comprender, por una parte, la fuerza de la lógica que nace con el moderno concepto de la soberanía y, por otra, también las aporías que en ella se manifiestan y la imposibilidad de contentarse con una simple traducción del elemento de legitimación que caracteriza el uso representativo del poder en un juego empírico de voluntad, en el que la simple expresión del voto por parte de los ciudadanos individuales autoriza la expresión de la voluntad del pueblo por parte de los representantes. Esto resulta relevante precisamente porque nos encontramos en un momento que marca una época, el del nacimiento de las constituciones que harán propios los principios y los conceptos que habían emergido en el seno de la filosofía o

la ciencia política moderna. Ello es particularmente evidente en el caso del concepto de representación política como modo de expresión de la voluntad del pueblo, como hemos visto, así como para la concepción, opuesta a la anterior, de la expresión directa de la voluntad popular. Incluso ésta sufre una recaída en las modernas constituciones, sea en la indicación del pueblo como idea constituyente, sea en el problema atinente a las vías para lograr una consulta más directa de la voluntad popular, que supere la mediación de la representación¹⁰¹.

Dos elementos parecen tener especial peso en el momento de nacimiento de la época de las constituciones, elementos que son consecuencias entre sí y que incluso, por desgracia, se hallan en tensión recíproca: por una parte, el papel del individuo, de sus derechos y de su voluntad, y por otra, la unidad del Estado y de la expresión unitaria de las órdenes, de la ley. Estos dos elementos están destinados a obrar en el interior de las constituciones y a mutar en el curso de los siglos XIX y XX, perdiendo cada vez más su caracterización inicial, pero manteniendo aún una presencia y una función de legitimación en el interior de las constituciones. Resulta útil en este momento, en el que nos detenemos en nuestro itinerario en los comienzos de la historia de las constituciones, indicar el modo en que Hegel critica, por una parte, la construcción iusnaturalista de la forma política, y por otra, el modelo de representación que se manifiesta en la constitución francesa, intentando una superación que es a la vez comprensión, así como comprensión de la realidad a la que dan lugar.

En el concepto de representación política, nacido en el lecho de la construcción teórica del derecho natural, y por tanto en el intento de relacionar entre sí a los

¹⁰¹ A pesar de su oposición al principio que sostiene el cuerpo representativo, el proceso de referéndum no está privado de elementos típicos de la lógica representativa. De hecho, cuando se dice que a través del mismo se expresa el pueblo, ciertamente no se quiere indicar el ejercicio inmediato del pueblo como sujeto colectivo. Aquéllos que votan son los ciudadanos individuales, y a veces, ni siquiera muchos de ellos; si expresaran su voluntad singular, no se produciría ninguna expresión de voluntad unitaria: para que ésta se dé, es necesario que alguno (que no es el pueblo) realice una consulta que permita dar forma a las respuestas de tal modo que pueda obtenerse una respuesta mayoritaria; ésta es la voluntad del sujeto colectivo. Por tanto, también aquí el pueblo es el resultado de un proceso, impensable sin la formulación de la consulta: recuérdese la afirmación schmittiana “Volk kann antworten, aber nicht fragen”. Respecto a la relevancia del pensamiento de Schmitt en relación al concepto moderno de representación política, *cfr.* los capítulos III y IV de mi trabajo *La rappresentanza: un problema, cit.*, pp.83-138. En cuanto a los aspectos de la representatividad propios del plebiscito y del referéndum, *cfr.* H. Dreier, *Il principio di democrazia della costituzione tedesca*, en *Democrazia, diritti, costituzione*, a cargo de G. Gozzi, Il Mulino, Bologna, 1997, p.28 (que reenvía a H. Hofmann – H. Dreier, *Repräsentation, Mehrheitsprinzip und Minderheitenschutz*, en H. P. Schneider – W. Zeh (eds.), *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis*, de Gruyter, Berlin – Nueva York, 1989, § 5, nr. 17, pp. 172-173).

individuos con el poder político, o la soberanía, se manifiesta, como se ha visto, una fractura difícilmente subsanable entre la voluntad de los individuos que se encuentran en la base de la construcción y la determinación de la ley que se confía al cuerpo representativo. Tal dificultad surge desde el inicio en la reflexión hegeliana relativa a las doctrinas del derecho natural. El problema lógico que el dualismo iusnaturalista no conseguiría resolver es el de la relación entre *muchos-uno*. Por una parte, la multiplicidad de los individuos, que se encuentra en la base de la construcción, requiere del principio de unidad para resolver el conflicto y la anarquía, pero por otra, la unidad, que caracteriza al estado jurídico, se manifiesta inevitablemente contra la multitud de individuos que se convierten en súbditos, en la forma de *alteridad*, una alteridad que parece negar aquel valor individual del que se ha partido, por cuanto se vive por los individuos como una relación de dominio (*Verhältniss der Herrschaft*) y de coacción (*Zwang*)¹⁰². Hegel dice claramente ser consciente de que la relación de dominio que une a los individuos no es una instancia que nazca contrapuesta a los derechos de los individuos, sino que es exactamente la consecuencia de la posición de los individuos y de sus derechos *como fundamento y fin* de la construcción “científica” de la sociedad. Esto tiene lugar no sólo al plantearse empíricamente el problema de la ciencia –y aquí se puede reconocer la alteridad empírica constituida por el soberano de Hobbes- sino también en las posiciones formales de Kant y de Fichte, en las cuales, por una parte el principio transcendental requeriría una unificación de la multiplicidad, pero por otra el uso intelectual y dualístico de los términos de la construcción no permite escapar de una relación de dominio y coacción. Hegel encuentra afirmada tal contradicción en el concepto de representación aceptado por Fichte, y considera tal contradicción multiplicada por la introducción del Eforado, que no implicaría la eliminación de la construcción, sino más bien la introducción de la lógica, abierta al peligroso infinito, de la construcción de aquél que debe a su vez constreñir.

En relación a esta contradicción constituida por dos caras de la construcción que se implican recíprocamente, el de la voluntad y los derechos de los individuos y el de la soberanía y la coacción, Hegel no pretende tanto *contraponer* una concepción orgánica, como afirman a menudo diversas interpretaciones, y menos aún la victoria hegemónica de una de las dos partes, por ejemplo la del Estado sobre los individuos y sus derechos, como –más bien- mostrar la necesidad intrínseca de la superación de su consideración

¹⁰² Cfr. G. W. F. Hegel, *Über die wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts*, en *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, 1968 ss., I, 3, 357-359.

como conceptos autónomos y significativos en sí mismos. Tal superación, en la forma de la estructura lógica de la *Aufhebung*, se produce en el período de Jena*, por un aspecto relevante, a través de la figura del *Anerkennung*¹⁰³, a través del cual Hegel, partiendo precisamente de la posición del individuo como fundamento absoluto de la construcción, según las tesis iusnaturalistas, alcanza a demostrar la necesidad de la relación y del reconocimiento del otro. Solamente una abstracción –una operación del intelecto- de las relaciones concretas que caracterizan su existencia, puede permitir aislar al individuo: pero la contradicción que implica considerarlo un todo, muestra el plano de su verdad y de su realidad, constituido por las relaciones concretas, es decir, por el pueblo. Alcanzar la verdad y la realidad del individuo exige la superación de su carácter absoluto, y de su pretensión de ser el *primero*, de ser fundamento. El concepto de pueblo resulta todavía poco articulado en este punto de la madurez del pensamiento hegeliano; en cualquier caso, no representa la unidad del estado que engloba a los individuos y los anula, sino que representa más bien la consecución de las relaciones concretas en el interior de las cuales solamente el individuo posee realidad.

En la *Vorlesung de 1805-6* se afirma el moderno principio de la *subjetividad*, que sirve fundamentalmente para comprender el específico significado que pasa a asumir la ética, entendida como plano concreto de la actuación de los hombres, frente al pensamiento griego. Precisamente por esto, Hegel se ve obligado a replantear la construcción contractualista, en la que la subjetividad del individuo se afirma como un *primum*. Una vez más, esta travesía conduce a la superación del dualismo de los dos términos de la construcción contractualista, para culminar en la articulación concreta de la *Verfassung*¹⁰⁴. En ésta comienza a surgir la vía para superar el dualismo entre individuo y unidad política que encuentra expresión en el derecho y la fuerza de coacción. Más allá de la contraposición entre individuos e instituciones estatales, comienza a nacer una articulación de los *Stände*, que exige un uso flexible del poder central del gobierno: por ello, legislación, administración y tasación parecen adecuarse a

* Hace alusión al año 1800, en que Hegel deja Francoforte y se transfiere a Jena (*N. de la T.*).

¹⁰³ Cfr. el fragmento sobre la filosofía del espíritu del año 1803-4 (GW, 6, 307-314): al respecto, reenvío a mi trabajo *La crítica hegelina del giusnaturalismo nel periodo di Jena*, en Duso, *Il contratto sociale*, cit., pp. 311, 362.

¹⁰⁴ Aunque la palabra usada es *Konstitution*, Hegel no se está refiriendo aquí a la constitución formal, a la carta constitucional, sino al modo concreto en que la sociedad y el Estado son constituidos, y por tanto, al significado del término *Verfassung* en la contraposición que posteriormente tendrá lugar en Alemania entre estos dos términos. Además, la *Verfassung* ejerce una función central en la *Rechtslehre*, mostrando la superación del dualismo entre sociedad civil y Estado.

la concreta diferenciación de los grupos sociales frente a la rigidez propia de una concepción que se basa en la igualdad.

El cuadro que resulta de este período de Jena individua ya en la *constitución* la articulación completa en la que la multiplicidad de los individuos y la unidad del Estado no se muestran como extremos aislables: no son reales en cuanto tales, sino únicamente en el conjunto de las relaciones en que los grupos son considerados como la articulación necesaria del conjunto. Sin la consideración en el interior de esta articulación, los individuos no poseen realidad, ni tampoco el Estado está caracterizado por una simple unidad, sino que se sustancia al hacerse extrínseca la subjetividad de los individuos y su actuación, que tiene lugar a través de los modernos sistemas de la economía y el derecho, así como de la concreción de las diferencias entre los grupos sociales. Ello implica superar el concepto de representación tal y como se manifiesta en el derecho natural, pero también el modelo francés de constitución: de hecho, dos son los elementos constitutivos, el de los individuos, que de forma indiferenciada expresan el voto, y el del cuerpo representativo, que determina la ley y ejerce el poder unitario de la nación.

Una primera crítica significativa a la representación de tipo francesa emerge ya en el escrito de juventud sobre la *Costituzione della Germania*, donde, a diferencia de lo que sucederá con posterioridad, Hegel encuentra una continuidad entre la representación feudal y la moderna. Esto se debe, además de a la relevancia conferida a los *Stände*, también en buena parte al hecho de que Hegel imagina aún a Alemania en el ámbito de la idea de imperio y de los cuerpos territoriales. Sin embargo, esta primera reflexión sobre la representación política ya es significativa, porque vincula el concepto no tanto a la formación de la unidad política como, más bien, al elemento, que se contrapone dialécticamente al primero, de la libertad de los ciudadanos en el interior de sus cuerpos territoriales. Por tanto, no se trata de representar la unidad política, sino más bien la pluralidad de los cuerpos y su libertad para auto-organizarse. Cuanto más fuerte y concentrado sea el poder unitario del Estado, mayor espacio puede dejarse a la autonomía de los *Landstände* y a la libertad de los ciudadanos. Tal autonomía, que se manifiesta a través de la representación de estamentos, lejos de disolver la unidad del

Estado, acarrea una implicación de las partes y de los cuerpos, su “participación en los asuntos generales”¹⁰⁵.

En el famoso escrito sobre los *Landstände* de Württemberg de 1817, Hegel cambiará su perspectiva y, abandonando el punto de referencia constituido por el imperio, dedicará su reflexión de modo resuelto al ámbito del Estado moderno. Por ello, no volverá a proponer la continuidad entre representación feudal y representación moderna, y se opondrá a las pretensiones de la dieta que no había comprendido la posición de la representación en el interior de la unidad del estado. Sin embargo, ello no implica la aceptación del modelo francés de representación, antes al contrario, esto seguirá siendo uno de los objetos de crítica en Hegel, junto a otro, el constituido por el buen derecho antiguo y por el modo feudal de comprender la representación, que puede basarse en la duplicidad de las instancias del cuerpo y del príncipe, por cuanto se refiere a un elemento mediador constituido por el emperador. Tampoco en este escrito tiene la representación el deber de dar forma al Estado, sino más bien el de *completarlo* con la libertad y la participación de los ciudadanos. Pero ello no puede realizarse mediante una modalidad de representación según la cual los ciudadanos son representados en cuanto tales, en modo indistinto, que Hegel llama una *demokratische Unformlichkeit*, en el interior de la cual las únicas diferencias en razón del voto son de tipo cuantitativo, en función del sexo y la edad.

Hegel había mostrado ya en su obra *Fenomenología* la necesidad de la abstracción destructiva de la libertad absoluta frente al particularismo, así como de las diferencias que habían perdido toda función y se habían vuelto inadecuadas en relación a la realidad y a las necesidades del tiempo¹⁰⁶. Pero en el mismo contexto había mostrado la necesidad de que, tras esta obra destructiva, se presentaran nuevas articulaciones del conjunto social y estatal, de los poderes del Estado y los *Stände der Arbeiten*. Son estos diversos grupos los que caracterizan al orden civil, y por tanto el ciudadano debe expresarse a través de ellos, más allá de las abstracciones francesas. Si la realidad del ciudadano consiste en hallarse en el interior de un grupo, en tener un tipo de trabajo y oficio, al cual está ligada su formación, su cultura y su modo de

¹⁰⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, en *Politische Schriften*, Frankfurt am Main, 1966, p.43. Respecto a la posición hegeliana relativa a la representación política, cfr. mi trabajo *La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano*, “Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno”, 18 (1989), pp.43-75.

¹⁰⁶ Cfr. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, eds. J. Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1952, 2ª ed., p.415-416.

relacionarse con el Estado, es entonces a esta realidad concreta y diferenciada a la que debe reconducirse la representación¹⁰⁷: es decir, ésta debe representar a los diversos ciudadanos no de forma abstracta e indiferenciada, sino en relación al grupo que caracteriza su realidad social. Es este modo de comprender la representación el que Hegel desarrolla en su *Rechtslehre* en el interior de la concepción de la ética.

Frente a la desconfianza que se ha manifestado durante mucho tiempo y desde diversas posiciones respecto al significado que la ética reviste en el sistema hegeliano, y en particular en el ámbito del espíritu objetivo, es necesario afirmar que es precisamente ella la que permite comprender sea el modo en que el filósofo comprende la realidad del Estado moderno, sea el significado de su superación de las doctrinas del derecho natural. Mediante la ética, Hegel *comprende* (en el sentido literal del término: incluye dentro el movimiento del pensamiento, mantiene transformando) el punto de vista que se afirma con el derecho moderno, así como la exigencia de plantear la consciencia del individuo y su subjetividad a través de la esfera de la moralidad. Estos dos ámbitos no se rechazan, sino que se comprenden en su verdad y realidad solo en el plano concreto de la ética. Y es sólo en este plano de la ética, y ya no en el del derecho –en el sentido estricto del término- que se puede y se debe ahora concebir al Estado; pero tal realidad implica la superación de la posibilidad de situarlo como elemento unilateral, contrapuesto a la subjetividad de los individuos, tal y como se muestra que no es real ni comprensible en sí mismo el concepto de individuo, entendido de modo autónomo. Por tanto, una consideración de la ética en su estructura lógica, priva de significado tanto las interpretaciones del pensamiento hegeliano que lo resuelven con una concepción estatalista, como las que destacan firmemente en la misma los derechos de los individuos tal y como los entiende el derecho natural moderno y el liberalismo posterior.

En consonancia con su comprensión de la época moderna como época de la subjetividad y de la libertad subjetiva, la libertad se sitúa en el centro de la filosofía del espíritu y la ética es el plano de la libertad realizada: lo que caracteriza la ética moderna es que se desarrolla desde la libertad, incluso desde el punto de vista del sujeto individual. Si la ética culmina en el Estado, no como institución, sino como *grupo de*

¹⁰⁷ Cfr. G. W. F. Hegel, *Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreich Württemberg im Jahre 1815 und 1816*, en *Politische Schriften*, p.160.

los grupos, significa que la forma política moderna no es comprensible más que a través del desarrollo de la libertad, incluso en relación al aspecto que concierne a la determinación de la consciencia y de la actuación de los individuos. Por ello no sólo es relevante el aspecto del *en sí (mismo)*, sino también el del *por sí (mismo)*, esto es, el aspecto de la *libertad formal*, que implica la participación consciente del individuo en la vida común. La concepción del político como mera potencia, sin la subjetividad que se expresa en el aspecto del *por sí (mismo)*, no da cumplida cuenta de la especificidad del estado moderno, sino que todo lo más puede referirse al político tal y como en otras épocas podía desarrollarse. El reino de la libertad realizada –en cuanto se refiere a la etapa del espíritu en que consiste el espíritu objetivo, que no es, ciertamente, la última y la más comprensiva del sistema hegeliano- significa que, empíricamente, no todos nos encontramos en una situación de perfecta libertad¹⁰⁸, sino que el estado moderno se caracteriza, frente a otras manifestaciones políticas como la de la polis, o la de los antiguos imperios, o la del feudalismo, por la manifestación de la subjetividad y de la libertad de los individuos: manifestación concreta, como se ha explicado, a través de los grupos que caracterizan la sociedad. Este es el punto en que se concentran el problema y las obligaciones del Estado, el desafío que se plantea a la altura de la época histórica.

No nos es posible detenernos aquí en el modo en que Hegel comprende la libertad. Es suficiente recordar que ésta no puede reducirse a la idea de autonomía e independencia de la voluntad del individuo. Ciertamente, el punto de vista del *sujeto que actúa* y que afirma la certeza de su consciencia se ve reconocido, pero adquiere un significado bastante diverso del que tiene en las construcciones del derecho natural y en las concepciones contemporáneas relativas a la moral. El punto de vista de la *moralidad*, como el punto de vista del sujeto que actúa, permanece incluso en los niveles más altos de la esfera ética (incluso en el caso del monarca, que es en todo caso un individuo que actúa), pero no contiene en sí su verdad y su realidad. Ésta emerge sólo en la red de relaciones que se revelan en la esfera ética. El punto de vista del sujeto individual, como punto de vista de la certeza de la consciencia, de la libertad de la decisión, es indispensable, pero no explica la realidad en que se produce la acción ni,

¹⁰⁸ En *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Felix Meiner, Hamburgo, 1959, § 6 Anm, Hegel indica lo fácil que es para el intelecto comprender las cosas que no se hallan en la situación en la que él se encuentra: no niega la plausibilidad y la utilidad de esta crítica, pero afirma que el deber de la filosofía es *otro*, esto es, la comprensión de lo real en relación a la estructura racional del Estado.

por tanto, la realidad de la propia acción: es por tanto unilateral, debe ser *comprendido*, y en la comprensión muestra una verdad que él mismo no expresa.

Así, la libertad no implica el aislamiento de la esfera del individuo en su autonomía, sino más bien la limitación (*Beschränkung*), que no tiene el aspecto de la negación de una libertad más bella y absoluta, sino más bien la de la determinación según la cual sólo se puede conseguir la *liberación* y la libertad se desarrolla en el plano de la realidad efectiva. Es este el modo en que Hegel pretende superar la contradicción que, en su opinión, quita valor a la concepción iusnaturalista, consistente en el hecho de que el ideal de la libertad como perfecta autonomía e independencia de la voluntad, está destinado a ser negado constantemente por la sociedad real, que comporta una serie compleja de relaciones que condicionan la actuación del individuo.

El *individuo*, con su acción, es central en Hegel, pero no se resuelve en su carácter absoluto y, por tanto, en su capacidad para ser fundamento de la sociedad y del Estado. Sólo en el interior de las relaciones concretas, de la familia, el trabajo, el Estado, encuentra su realidad, y es el interior de estas condiciones donde se expresa políticamente. Pero si el individuo no es una entidad autónoma, salvo por medio de un proceso de abstracción del intelecto, tampoco lo es el Estado, como institución. No es una realidad *frente* a la actuación subjetiva del individuo, sino que se substancia con esta actuación, sea a nivel social o político. Es el concepto de *Verfassung*, constitución en el sentido etimológico del término, el que muestra esta complejidad de relaciones, y por tanto, también la irrealidad de la dimensión dualista en que la ciencia del derecho natural concibe al cuerpo político y su poder frente a la multiplicidad de los ciudadanos convertidos en súbditos, sujetos pasivos sometidos a la expresión de la voluntad general que se hace ley.

En la concreción de la *Verfassung* el poder estatal se encuentra intrínsecamente unido a la articulación social y a la expresión de la subjetividad de los individuos (que se produce a nivel social, pero juntamente al político). Tal realidad implica la superación de aquella noción de representación, nacida con Hobbes, que produce la soberanía, según la cual todos son autores de las acciones que realizará el representante, expresando, a través de su persona, la voluntad y la acción pública de todo el pueblo. En este cuadro, la sumisión que se determina por los ciudadanos difícilmente puede unirse

a una expresión de subjetividad política; al mismo tiempo, difícilmente el término de *participación* puede gozar de un sentido conceptual pleno, ya que la voluntad y las acciones que expresan la soberanía, que pertenece al pueblo, aún cuando pasen por el trámite de la persona del representante, son ya *voluntad y acciones de todos*, por cuanto todos se han considerado (por la esencia propia de la forma política) autores de lo que, en un futuro, realizará el representante. En tal contexto, no parece necesario o posible participar en un poder que, a través de la mediación representativa, ya poseen todos.

La unidad del Estado se expresa en Hegel a través del monarca y de su acto de decisión, pero éste no es *representante*, no expresa la voluntad general, que se forma, más bien, en el interior de las concretas vísceras de la *Verfassung*: no consiste en una voluntad única que se contrapone a las voluntades individuales, como la voluntad pública a la privada, sino que más bien constituye un enlace de voluntades, intereses, cultura y modos de ver que constituyen el propio ser de la sociedad civil, formada por grupos y no reducible al abstracto sistema de las necesidades y del trabajo, que aún así, revisten un papel importante en el sistema del espíritu objetivo. La *representación* es el modo de expresión del ser de los grupos, sobre todo del “lado móvil de la sociedad civil”, el ligado al trabajo, al mercado. La representación no es, pues, la modalidad de expresión de la unidad de la voluntad política, o del pueblo como idea unitaria y contrapuesta a los individuos, sino el modo en que se expresan las diversas partes de la sociedad, en que se colabora a la afirmación y la mediación del particular, que lo es en un cuadro de complejidad de partes y de posiciones.

La representación no consiste, por tanto, en la expresión de la unidad política, sino más bien en el modo de afirmación de la *libertad formal*, el modo en que los individuos pueden participar en la vida política. Ello es posible precisamente por cuanto “el Estado concreto es el conjunto articulado de los grupos particulares; el miembro del Estado político es un miembro de un cierto grupo o “estado” (*Stand*): solamente en esta determinación objetiva puede venir en consideración en el Estado político”¹⁰⁹. La expresión política del individuo no consiste, entonces, en aquella expresión de voluntad que, a través del voto, constituye el cuerpo que ejercerá el poder¹¹⁰, sino que más bien

¹⁰⁹ C. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. Hoffmeister, 1955, 4ª ed., § 308 Anm.

¹¹⁰ La crítica de Hegel al voto está ligada precisamente al problema de la participación política y de la expresión de la libertad formal. Incluso por lo que respecta a la expresión de los representantes de los diversos grupos, el elemento del voto pasa a un segundo plano frente al vínculo que une a representantes y representados en el interior de una misma realidad determinada.

se produce en relación a su concreto lugar en el interior de las relaciones, esto es, al expresarse a través de los grupos de la sociedad. La representación es, por tanto, al mismo tiempo el modo de expresión de los diversos componentes y de los intereses presentes en la sociedad, y la vía para la participación –mediata y *diferente*- de los ciudadanos individuales en los asuntos del Estado.

En el Estado de la *Rechtslehre* hegeliana no se reconoce directamente ninguno de los Estados empíricamente existentes de su tiempo; debe decirse también que su modo de comprender la constitución y la representación política no se ha plasmado en las constituciones modernas, en las constituciones de las democracias de masa, que se construyen sobre el modelo que considera la expresión indiferenciada del voto del individuo como base de la autorización del cuerpo representativo visto de forma unitaria. Sin embargo, a pesar de la falta de coincidencia con la realidad empírica, o tal vez gracias a la misma, Hegel llega a comprender la *realidad* del Estado, es decir, el problema que se plantea a la altura del Estado moderno. En éste, el desafío consiste en la conjunción del elemento del poder, de la ley, de la decisión unitaria, y de la expresión de la subjetividad y de la participación de los ciudadanos: es el problema de la articulación, de la pluralidad, de las diferencias, de la participación, problema que difícilmente puede afrontarse sobre la base de la representación entendida como autorización de los individuos mediante el voto a la acción del cuerpo representativo como expresión de la unidad del pueblo. Es emblemático de la comprensión hegeliana del problema que se suscita con el Estado moderno, el hecho de que un jurista que reflexiona con competencia y agudeza sobre los problemas constitucionales, en el momento en que analiza las contradicciones de la representación en la democracia moderna, se pregunte si, para comprender una dimensión plural no se debe regresar a concebir la representación en clave hegeliana¹¹¹. Ciertamente, ello no significa que se pueda encontrar en Hegel un modelo para resolver los complejos problemas de los procesos contemporáneos, en que es la propia conceptualización la que se encuentra en la base de los estados soberanos la que muestra su crisis; pero sí que, en el momento inaugural de la historia post-revolucionaria de las constituciones, la reflexión hegeliana nos puede iluminar sobre una problemática que es constitutiva de aquella forma política moderna que es el Estado.

¹¹¹ Cfr. W. Böckenförde, *Democrazia e rappresentanza*, en “Quaderni costituzionali”, 1985, n.2, pp. 227-63 (ed. Alemana, 1982).