

**SOBRE LA REPRESENTACIÓN DEL INTERÉS
GENERAL EN LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA****ON THE REPRESENTATION OF THE GENERAL
INTEREST IN REPRESENTATIVE DEMOCRACY¹**

Alessio Lo Giudice²
Università degli Studi di Messina

Recibido: 17/07/2023 - Aceptado: 01/12/2023

Resumen: En este artículo se propone el concepto de interés general como elemento clave de la idea moderna de democracia representativa. En el marco democrático, las condiciones para pensar el interés general se fundamentan en el concepto moderno de sujeto individual. Tal supuesto ha sido capaz de desencadenar el proceso representativo del autogobierno del pueblo. Pero ¿qué ocurre con la crisis tardomoderna de la idea de sujeto y voluntad racional? ¿Qué consecuencias se derivan para la idea regulativa de un interés general? ¿Es posible una democracia sustancialmente legítima a pesar de la crisis de sus fundamentos básicos? El autor aborda estas cuestiones concluyendo que sin la posibilidad de pensar en la identidad trascendente (y no inmanente) entre gobernantes y gobernados es difícil encontrar legitimidad democrática.

Palabras clave: Democracia - Interés general – Sujeto – Representación - Legitimación

Abstract: In this article, the concept of general interest is proposed as a key element of the modern idea of representative democracy. Within the democratic framework, the conditions for thinking the general interest are founded on the modern concept of individual subject. Such a presupposition has been able to trigger the representative process of the self-government of the people. But what happens with the late-modern crisis of the idea of subject and rational will? Which consequences derive for the regulative idea of a general interest? Is it possible to have a substantially legitimate democracy notwithstanding the crisis of its basic foundations? The author deals with these questions concluding that without the possibility to think of the

¹ Traducción del italiano a cargo de Nicolás Salvi (Universidad San Pablo-Tucumán / Universidad Nacional de Tucumán) y Elina Ibarra (Universidad de Buenos Aires). Publicado originalmente en Lo Giudice, A. (2022). Sulla rappresentazione dell'interesse generale nella democrazia rappresentativa. *Magisterium*, 1, 85-100. DOI: <https://doi.org/10.13129/2785-7301/1.2022.85-100>

² alessio.logiudice@unime.it

transcendent (and not immanent) identity between governors and governed it is hard to found democratic legitimacy.

Keywords: Democracy - General interest – Subject – Representation – Legitimation

I. Del régimen popular al gobierno popular

Como es bien sabido, el término democracia deriva de *demokratia*, –del griego– formados por *demos* y *kratia*. El origen griego remite a *demos*, entendido como comunidad y, en concreto, como la clase popular de los no poseedores que, en la *polis*, se oponen a la aristocracia de los poseedores. *Kratia*, por su parte, deriva de *kratos*, e indica la fuerza y la violencia que, en el ámbito social y político, se traduce en poder. El término democracia, por tanto, desde su raíz griega, se refiere, en cierta medida, al poder del pueblo.

Como ha señalado Luciano Canfora, una de las primeras apariciones del término democracia, aunque en forma no compuesta, se encuentra en la tragedia de Esquilo *Las Suplicantes*, donde se hace referencia a un elector que vota a mano alzada en nombre del pueblo: *demou kratousa cheir*, en decir, “la mano gobernante del pueblo”. Por otra parte, en el *Logos tripolítikos*, de Heródoto (Libro III, 80), en el que relata una discusión entre altos dignatarios persas sobre la mejor forma de gobierno, que tuvo lugar hacia el 522 y 521 a.C., hay una importante mención a la propuesta del persa Otanes de instaurar la democracia en Persia. De hecho, Otanes utiliza el término *isonomía*, en lugar de *demokratia*, ensalzando sobre todo la idea de igualdad. En cualquier caso, para Heródoto se trataría de una referencia a la democracia aún más antigua que la griega, si se tiene en cuenta que el momento convencionalmente entendido como origen de la experiencia democrática ateniense, a saber, las reformas de Clístenes, llega unos diez años más tarde del ataque persa sobre la democracia.

Más allá de la primacía de la génesis conceptual del término, no cabe duda que la primera forma de gobierno *lato sensu* democrática fue la experimentada por la *polis* de Atenas en los siglos VI y V a.C. Sin embargo, es precisamente reflexionando sobre la configuración específica de la democracia ateniense, como es posible percibir la brecha que separa esta célebre experiencia política del mundo antiguo de la democracia de tiempos modernos. De hecho, el concepto de pueblo adquiere ya una connotación muy particular en el contexto ateniense.

La asamblea popular ateniense, llamada a decidir, sobre la base de la igualdad entre sus miembros, y según el principio de la mayoría sobre todos los asuntos más importantes de trascendencia pública, coincide, en principio, con la comunidad de guerreros, por tanto, con todos los hombres de armas. Los *polytai*, es decir, los que pueden ejercer la ciudadanía en la *polis*, son, en la Atenas de Pericles, varones adultos en edad militar, siempre que sean hijos de atenienses (padre y madre) y libres de nacimiento. Quedan excluidos, por tanto, las mujeres, los menores, los nacidos de un sólo progenitor ateniense y los esclavos. Además, al menos hasta el siglo VI a.C., en la época de Solón no podían disfrutar de la ciudadanía quienes carecían de propiedades. Sobre todo porque los pobres, al verse privados de la posibilidad de armarse por sí mismo, no podían unirse a la comunidad de hombres en armas que, como aptos para la guerra, gozaban del derecho a ser ciudadanos.

A partir de la primera descripción, se puede adivinar lo limitado numéricamente, en comparación con la población total, que era el cuerpo cívico de ciudadanos. Recién, un siglo después de Solón, debido a la necesidad de armar una flota para la guerra contra los persas, se decidió en Atenas reclutar al grupo social de los marineros, a los que no se les pedía que se costearan las armaran, para así disponer de una mano de obra considerable. Pero dejar entrar a quienes nada poseían, los marineros, los *teti*, en la comunidad de guerreros significaba, en consecuencia, ampliar notablemente la base social y la composición de la asamblea de ciudadanos, abriendo las puertas del *demos* a los pobres. En este marco, la *polis* seguía estando dirigida por el grupo social aristocrático de las clases más acomodadas, que ocupaban los puestos de dirección política de estrategia, magistrado militar y tesorero. Los miembros del selecto Consejo de los 500 y los jueces integrantes de los Tribunales populares, en cambio, eran elegidos por sorteo entre todos los ciudadanos.

Esta compleja relación entre grupos sociales, en la que se basa la democracia ateniense, permite ciertamente, como se acaba de mostrar, una peculiaridad entre otras. El liderazgo, la dirección política y estratégica, tanto en política interior y exterior, como en política social y económica, queda, sin embargo, en manos de una minoría acomodada y nobiliaria: “lo que importa señalar aquí es que la democracia no determina en Atenas un gobierno popular, sino un liderazgo del ‘régimen popular’ por parte de esa porción no pequeña de los ‘ricos’ y los ‘señores’ que aceptan el sistema” (Canfora, 2008).

Además, la referencia a la democracia en la literatura filosófica y política griega, a menudo se repite en términos negativos. Esto es a causa de que nuestra vía de acceso a la historia antigua es a partir de la voz de los intelectuales que pertenecían a la *élite*. En consecuencia, el término es utilizado a menudo, por quienes no aceptan el sistema democrático, para evocar el riesgo inherente a la atribución de un poder excesivo a quienes no poseen nada (los *demos*). La facción de la aristocracia que, por otra parte, aceptó el sistema democrático de gobierno se impuso como clase dominante precisamente para evitar el excesivo poder quienes no tenían propiedades.

Por supuesto, se podría pensar que las razones críticas contra la democracia por parte de la minoría aristocrática y adinerada se debían únicamente al deseo de mantener el poder de facto. Sin embargo, esto no quita qué, frente a la tradición política de la Grecia clásica, la organización democrática plantee también una cuestión conceptual fundamental. ¿Puede admitirse que el pueblo se sitúe por encima de las leyes? Las leyes de las que hablamos no son ni las leyes escritas por la clase dirigente ni las del propio pueblo. Son más bien un complejo de principios, usos y costumbres que la cultura griega condensa en el concepto de *nomos*, entendido como la expresión normativa del *kosmos*, del orden que incluye tanto a los hombres como a los dioses.

La definición esencial de la democracia como poder del pueblo, que conduce al gobierno del pueblo como modelo de organización política, remite en realidad a varios elementos constitutivos, como el poder y el pueblo, que adquieren un significado diferente según el marco histórico y social en el que se utilicen. Por tanto, podemos preguntarnos por las experiencias democráticas en el mundo antiguo, como en el caso de la Grecia de los siglos VI y V a.C., o en el mundo medieval, como en el caso de las Comunas que se oponen a las clásicas limitaciones feudales (pero siempre nos encontraríamos frente a un *impasse*). De hecho, deberíamos preguntarnos siempre de qué democracia estamos hablando cuando observamos los testimonios de la democracia ateniense o cuando leemos los himnos de Marsilio de Padua al poder de la *universitas civium* en plena Edad Media. ¿Qué idea del pueblo está implícita, qué idea del poder y del gobierno y, sobre todo, qué idea del hombre tienen como trasfondo las distintas concepciones?

La respuesta a estas preguntas siempre nos llevará a darnos cuenta de la brecha insalvable que separa el horizonte de significados fundamentales que distinguen una época de otra. En consecuencia, aunque incluso las evidencias más antiguas

pueden enriquecer el alcance conceptual de un término, es bueno identificar, como estrella polar, el marco histórico-conceptual específico que, a grandes rasgos, da sentido al propio término para nosotros, considerando que vivimos en una época en todo caso determinable, que compartimos un núcleo de ideas, principios y valores, aunque en crisis. Y esto es precisamente lo que haremos aquí reflexionando sobre el concepto de democracia que más nos interesa. El concepto, es decir, de democracia moderna, declinada en la forma representativa, fundada en la primacía conceptual del interés general, y comprensible a la luz de factores culturales que marcan la modernidad sobre la base de la concepción del hombre como sujeto.

II. El autogobierno como condición para la posibilidad de pensar la democracia

Desde el origen del pensamiento moderno sobre los conceptos de Estado y soberanía, la legitimidad de la institución pública se ha basado en la voluntad de los súbditos a los que la institución debe su existencia, por tanto, son los supuestos filosóficos de libertad e independencia individuales los que subyacen a toda teoría democrática.

Ya en el pensamiento de un filósofo que no suele contarse entre los teóricos de la democracia, como Thomas Hobbes, la construcción de la persona pública y de su identidad institucional se dirige, de hecho, en un concepto original y constitutivo de la democracia. El pacto social hobbesiano es, una promesa de obediencia a cambio de protección, pero también es un acto fundacional de toda legitimación democrática, porque los miembros de la multitud se vinculan política y jurídicamente en virtud de su sumisión común y voluntaria a la representación de una única persona institucional. El concepto de pueblo de Hobbes es el resultado racional de un pacto social que identifica en el soberano la figura capaz de encarnar (representar) la persona de la multitud (el pueblo): es decir, es la máscara conceptual que permite pensar a los muchos como una unidad dotada de una identidad pública³.

Por supuesto, el nexo entre democracia y autogobierno en la construcción del sujeto público moderno se concreta aún más en el marco de teorías que también se representan a sí mismas como democráticas en términos axiológicos. Es el caso, en

³ Véase en particular, los célebres capítulos XVI y XVII de Hobbes (2001).

particular, de la concepción político-institucional de Jean-Jacques Rousseau, en cuyo contexto el nexo entre voluntad individual, construcción de un cuerpo político legítimo e identidad común se presenta como el esqueleto conceptual indispensable para cualquier pensamiento sobre la democracia moderna.

Para Rousseau, el pacto social debe prever la enajenación voluntaria de cada asociado, con todos sus derechos, (de o para) toda la comunidad⁴. En consecuencia, el pacto social permite el paso de la libertad natural a la libertad civil y genera inmediatamente un cuerpo moral y colectivo dotado de una identidad pública. La obediencia a la ley, como expresión de la voluntad general del pueblo deliberando sobre sí mismo, no es otra cosa que la más alta realización de la libertad del ciudadano. Esto es comprensible en la medida en que obedecer a la voluntad general equivale a obedecerse a sí mismo, persiguiendo un interés que es de todos no porque sea la suma de intereses particulares, sino porque es la síntesis cualitativa del interés del cuerpo común al que cada asociado ha dado vida e identidad.

Gracias a la teoría de Rousseau, lo que puede entenderse como el verdadero principio constitutivo de la democracia moderna, el principio de autogobierno, queda plenamente especificado. Un principio en sí mismo complejo porque, al mismo tiempo, presupone y genera una identidad público-institucional.

El principio de autogobierno debe entenderse en un sentido constitutivo, en el sentido de origen y justificación del poder político, y no como un principio de mera gestión del poder dentro de la democracia. Así concebido, podría definirse como el *nomos* de lo democrático en la modernidad, es decir, la medida que funda, orienta y regula la forma política democrática. El principio de autogobierno es, por otra parte, constitutivo en un sentido omnicompreensivo porque engloba en sí mismo filosóficamente, el presupuesto moderno de la idea del

⁴ La fórmula del contrato social es la que mejor representa esta concepción: “Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y recibimos como un cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo” (Rousseau, 1994, p. 24). Véanse además, entre otros, los ensayos *Volontà popolare e regime rappresentativo: Robespierre contro Rousseau* (Mercadante, 2004, pp. 195-215) y *Corpo sociale e corpo politico. La doppia relazione nel Contratto sociale* (Mercadante, 2004, pp. 241-249). [Nota de los traductores: Las citas textuales son traducciones realizadas por nosotros directamente del italiano y del francés con el propósito de facilitar la lectura completa en español de este documento].

sujeto igual y libre en la naturaleza. Engloba así el presupuesto de la deconstrucción de toda jerarquía natural: no es admisible un sujeto que, por naturaleza, esté legitimado para gobernar a otro. En consecuencia, para responder a la pregunta “¿por qué debo obedecer?”, parece razonable en la modernidad movilizar la idea de autogobierno como proyección de libertad como autonomía⁵.

Es necesario detenerse más en la naturaleza para comprender su carácter constitutivo. Para ello, propongo una doble reflexión. La primera se refiere al carácter formal y definitorio del principio en cuestión, y la segunda, a la densidad conceptual de los problemas filosóficos e institucionales incluidos en la fórmula de autogobierno.

Con respecto al primer punto, me gustaría subrayar cómo la lógica del autogobierno hace caso omiso de las distinciones frecuentes en la literatura, entre democracia procedimental y democracia sustantiva. De hecho, expresa el núcleo conceptual constitutivo de la democracia moderna como condición necesaria para la posibilidad de pensar la forma democrática⁶.

Esto no significa que esta condición sea suficiente; significa que toda reflexión teórica y todo proyecto institucional que quiera inspirarse en el ideal democrático debe partir de esta primera condición para poder ser pensada. Las formas institucionales de la democracia liberal, la democracia socialista, la democracia constitucional, el Estado de Derecho democrático o el Estado de Bienestar democrático representan diferentes encarnaciones históricas de la forma democrática que hacen

⁵ Además, como señala, entre otros, Galli (2011), el presupuesto de la subjetividad moderna explica el uso y la plausibilidad filosófica de la idea del contrato social para “realizar” el principio de autogobierno en términos que pueden remontarse al sujeto libre y autónomo en la naturaleza: “La figura lógica, y el dispositivo de poder de esta trazabilidad, es el contrato, la fórmula que -dando por sentada la posibilidad de que una única razón general surja de razones individuales- permite la construcción de un gran Ego impersonal en el que el Ego individual se reconoce a sí mismo” (pp. 31-32).

⁶ También Ferrajoli (2007), quien subraya las aporías definitorias de una concepción procedimental de la democracia -tan a menudo definida como la que gira en torno al principio aquí propuesto- admite, sin embargo, lo ineludible de la lógica del autogobierno como momento genético de cualquier discusión sobre la democracia: “Que la dimensión formal de la democracia como poder fundado en la voluntad del pueblo expresa un rasgo necesario es incuestionable: se trata [. ...] de una *conditio sine qua non*, en ausencia de la cual ‘no puede hablarse en ningún caso de democracia’” (p. 6).

referencia al principio de autogobierno⁷. Pero todas estas formas son el fruto del encuentro del principio de autogobierno con los principios de organización política, que son distintos de este⁸.

En cuanto al segundo punto, quisiera señalar cómo la validez del principio constitutivo del autogobierno que postula la identidad entre gobernantes y gobernados, se afirma significativamente dentro de tradiciones filosóficas muy alejadas entre sí. Ciertamente no es posible aquí, como quizá en ningún otro lugar ofrecer un repaso mínimamente adecuado de la interminable literatura filosófico-jurídica y filosófico-política sobre el concepto de democracia. Me limitaré, pues, a citar el pensamiento de algunos de los numerosos autores que han reafirmado el principio de autogobierno y de identidad entre gobernantes y gobernados como elemento constitutivo del concepto de democracia. De hecho, la mayor controversia se ha generado en torno al modo de entender este principio.

A parte de las referencias a Hobbes y Rousseau, basta pensar en cómo Kant declina el principio *a priori* de independencia en el que, junto con el de libertad e igualdad, se funda el estado civil: “todo derecho depende de las leyes. Pero una ley pública que determina para todos lo que les está permitido o prohibido es el acto de una voluntad pública de la que procede todo derecho, y que, por tanto, no puede cometer injusticia contra nadie. Pero esto no es posible a otra voluntad que a la del todo el pueblo (en la que todos deliberan sobre todos, y así cada uno sobre sí mismo); porque ninguna injusticia puede ser hecha a sí mismo” (Kant, 2003, p. 141).

⁷ Para una precisa reconstrucción histórico-conceptual, desde la perspectiva de la ciencia política, de la historia de la democracia, véase, entre otros, a Tilly (2009).

⁸ En este sentido, comparto la reflexión sobre la democracia desarrollada por Pintore (2003), reafirmando la validez epistemológica de un concepto mínimo de democracia: “La noción de democracia (a diferencia de las teorías de la democracia, conviene subrayarlo una vez más) se refiere de hecho pura y simplemente al autogobierno” (p. 15). Por otra parte, sobre la distinción entre el principio democrático y, en particular, el principio liberal entendido como el factor que históricamente se cruza con el democrático en los Estados occidentales modernos, es de absoluta claridad el análisis de Kelsen (1995): “Es importante darse cuenta de que el principio democrático y el principio liberal no se identifican y de que existe, de hecho, un cierto antagonismo entre ellos. En efecto, según el primero, el poder del pueblo es ilimitado [...]. Esta es la idea de soberanía popular. El liberalismo, por el contrario, significa limitación del poder gubernamental, cualquiera que sea la forma que adopte el gobierno, y significa también limitación del poder democrático” (p. 196).

Por otra parte, Alexis de Tocqueville, en el marco de su concepción de la democracia como tendencia social irresistible hacia la igualdad entre los súbditos, destaca también el papel del principio de autogobierno al describir la soberanía popular en América: “el pueblo participa en la formación de las leyes porque elige a sus legisladores, en la aplicación de las mismas, porque designa a los agentes del poder ejecutivo. Puede decirse que gobierna sola, tan débil y restringida es la parte que deja a la administración, y tan afectada está por su origen popular que obedece al poder del que emana. El pueblo reina en el mundo político estadounidense como Dios reina en el universo. Es la causa y el fin de todas las cosas: todo sale de él y todo termina en él” (Tocqueville, 2010, p. 67).

Más recientemente, Hans Kelsen reafirmó el significado ideal del principio de autogobierno, aunque en el contexto de una crítica a la idea de pueblo como una unidad orgánica “la democracia, en el plano de la idea, es una forma de Estado o de sociedad en la que la voluntad general o, sin mucha metáfora, el orden social, son realizados por aquellos que están sujetos a este orden social, es decir, el pueblo. La democracia significa la identidad de los gobernados y los gobernantes, del sujeto y del objeto del poder, el gobierno del pueblo sobre el pueblo” (Kelsen, 1995, pp. 57-58). En consecuencia, Kelsen parece compartir con Carl Schmitt la relevancia que debe atribuirse en el plano de la definición, al principio de autogobierno, y por tanto, de identidad. Sin embargo, como es bien sabido, es en otros niveles sustanciales de reflexión, en primer lugar el relativo a la naturaleza del pueblo como tal, donde las teorías de Kelsen y Schmitt sobre la democracia divergen. En cualquier caso, incluso este último afirma: “Una definición de la democracia debe, por tanto, partir necesariamente de las representaciones de la identidad que son típicas de todo pensamiento democrático (la identidad de dominantes y dominados, de gobernantes y gobernados, de Estado y pueblo, de sujeto y objeto de la autoridad política)” (Schmitt, 2007, pp. 34-36).

Por último, la naturaleza constitutiva del principio de autogobierno es ampliamente compartida tanto en la filosofía política contemporánea como en la ciencia política. Cabe destacar, entre otras, la afirmación de Carlo Galli (2011) sobre el carácter moderno de este principio: “Es evidente que la democracia moderna es ante todo el hecho de que todos participan, en régimen de igualdad, en el proceso de producción de esta voluntad general” (pp. 21-22). También es interesante lo que subraya Giovanni Sartori al describir el movimiento

ascendente y descendente que caracteriza la lógica del principio en cuestión: “En este proceso hay primero un movimiento ascendente, de transmisión del poder del pueblo hacia la cumbre de un sistema democrático, y luego un movimiento descendente del poder del gobierno sobre el pueblo. Así, el pueblo es, en primer lugar, gobernante y, en segundo lugar, gobernado” (Sartori, 2010, p. 10)⁹.

Todas esas referencias confirman indirectamente el carácter constitutivo de un principio que configura la democracia no como una mera forma política, sino como un modo dominante de pensar lo político en la modernidad occidental. En gran medida, lo que se discute tradicionalmente no es el valor constitutivo del autogobierno como tal, sino el posible significado de los términos a través de los cuales se articula el propio principio. Basta considerar como la fórmula aparentemente simple del autogobierno del pueblo encierra en sí misma, como mínimo, la complejidad filosófica de la idea de autonomía y autodeterminación¹⁰, a nivel individual y colectivo, y la ambigua configuración conceptual, también por posibles proyecciones históricas, de cualquier idea de pueblo¹¹. Conviene, por tanto, comprender con mayor precisión el significado de esa complejidad mediante un análisis de los supuestos teóricos generales a los que se remonta, en particular, la forma de la democracia representativa. Es decir, la forma política que más que ninguna otra en la modernidad occidental se ha tomado en serio el principio de autogobierno.

⁹ Tal concepción dinámica, ligada a la idea de movimiento, de relación entre gobernados y gobernantes, encuentra un origen ilustre en la reflexión de Gramsci (1975), que en su duodécimo cuaderno de 1932 subraya cómo la tendencia democrática significa “que todo ciudadano puede llegar a ser gobernante y que la sociedad lo coloca, aunque sea abstractamente, en las condiciones generales de poder llegar a serlo; la democracia política tiende a hacer coincidir a gobernados y gobernantes (en el sentido de gobierno con el consentimiento de los gobernados)” (pp. 1547-1548).

¹⁰ En la historia del pensamiento, una de las reflexiones más eficaces sobre la relación entre autonomía individual y público-colectiva es sin duda la desarrollada por Kant, quien propuso la tesis de la cooriginalidad de la autonomía privada y pública. Según esta concepción, los ciudadanos sólo pueden ejercer su autonomía pública, en términos de participación política, si son independientes gracias a la garantía de la autonomía privada. Pero, a la inversa, los propios ciudadanos sólo estarán de acuerdo en una cierta regulación y protección de la autonomía privada si pueden hacer un uso adecuado de la autonomía pública.

¹¹ Para un análisis histórico-conceptual de la idea de pueblo a la luz de las distintas tradiciones interpretativas, véase, entre otros, a Facchi (1997, pp. 93-116) y Mercadante (1985).

III. La escenificación de la democracia

Como hemos visto al recordar algunos rasgos esenciales de la teoría de Hobbes y Rousseau, en la modernidad temprana el instrumento racionalmente dispuesto para llevar a cabo el principio de autogobierno (en el sentido constitutivo presentado aquí) es el contrato social. Se entiende como el dispositivo de una técnica conceptual destinada a generar una “representación” de identidad entre gobernantes y gobernados. Pero es en este pasaje donde se sitúa el problema teórico de la democracia y su *nomos*, porque la propia necesidad de recurrir a representaciones de la identidad entre gobernantes y gobernados muestra la imposibilidad de realizar empíricamente esta identidad. La representación política que fluye del contrato social es, de hecho, siempre incompleta, deficiente y parcial, porque nunca puede sustentarse en una identidad material e inmanente similar entre gobernantes y gobernados.

La tarea interminable de la democracia moderna es precisamente la de hacer inmanente una identidad concebida, *ab origine*, como principio constitutivo conceptualmente trascendente¹². El intento está destinado al fracaso porque la brecha entre la identidad (ideal) y el ámbito material de la representación (político-institucional) es irreductible. Con su claridad habitual, Kelsen describe a la perfección el abismo insalvable entre el pueblo gobernante y el pueblo gobernado: “Esto es tan evidente que los ideólogos de la democracia no suponen, la más de las veces, qué abismo ocultan cuando identifican a un pueblo con el otro” (Kelsen, 1995, p. 60).

Sin embargo, es precisamente este esfuerzo de Sísifo —la pretensión de enfrentarse a semejante abismo siendo conscientes de la imposibilidad de la empresa— el que sostiene la democracia como forma política de la modernidad consumada. Y la categoría moderna que hace visible la identidad de gobernantes-gobernados, y políticamente prescindible, es la de pueblo, si se entiende a este como el fruto de un pensamiento sobre la unidad y la identidad a partir de la multitud empírica de

¹² Obsérvese cómo la pretensión inmanentista, especialmente de las concepciones tardomodernas de la democracia y en oposición a la idea de la trascendencia del soberano (en este caso el pueblo) respecto a la materialidad de la multitud, propia de la filosofía del Estado en los orígenes de la modernidad, es muy clara en Schmitt: “En el siglo XIX, todo está dominado, de manera cada vez más extensa, por concepciones inmanentistas. Todas las identidades que se repiten en la doctrina política y de derecho público del siglo XIX descansan en tales concepciones: la tesis democrática de la identidad del gobernante con el gobernado, la doctrina orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía” (Schmitt, 1972:71-72).

los individuos. De hecho, el pueblo no era, en los orígenes de la tradición democrática moderna, una realidad empírica. Es más bien la persona representativa, en el sentido de máscara conceptual, unidad y de identidad. Por tanto, es una condición para la posibilidad de pensar la democracia pero, como tal, trasciende las voluntades empíricas, para representar la idea de la unidad, y no la suma de todas las voluntades individuales. El pueblo es empíricamente inalcanzable¹³, y por tanto difícil de representar, y por ello debe ser encarnado (por el soberano en Hobbes), o actuado y rectamente guiado (por el Legislador en Rousseau), o entendiendo, según el más consciente rigor filosófico, como idea de la razón (en la teoría de Kant) y como parámetro de legitimidad de las leyes como expresión histórico-conceptual de un interés auténticamente general. En el plano del ejercicio del poder dentro de las formas democráticas, la improbabilidad empírica del pueblo genera inevitablemente, sin embargo, múltiples formas de representación de la unidad política que da lugar a técnicas concretamente representativas. Técnicas que, conviene repetirlo, presuponen la posibilidad de pensar en el interés general; es decir, presuponen la realidad ideal y fundacional de un interés que es general en la medida en que pertenece a todos y, por tanto, capaz de legitimar, según la lógica contractualista, la institución democrática. El problema omnímodo es, pues, como escribe Duso, “el de la expresión de la voluntad política del único sujeto legítimo, es decir, el pueblo” (1999:171).

Estas técnicas, que la democracia moderna ha elaborado y experimentado a lo largo del tiempo, pretenden hacer presentes, aunque de forma incompleta, a las personas empíricamente ausentes. Es decir, pretenden hacer operativo, en un plano político concreto, el principio legitimador del autogobierno guiado por el interés general. La forma política concreta de la democracia representativa¹⁴, construida en torno al sistema de delegación política y al mandato de actuar en nombre del pueblo¹⁵, debe leerse en este sentido. La progresiva ampliación

¹³ Sobre la difícil representación del pueblo, es menester la referencia a Rosanvallon (2005).

¹⁴ Para un análisis de los principios básicos de la democracia representativa, cabe remitirse al texto ya clásico de Manin (1995). También cabe mencionar, entre otros, a Urbinati (2006).

¹⁵ Debe leerse como sostiene Zarka (2011), a la luz de la necesidad de historizar el principio de soberanía popular una vez establecida su fuerza fundadora y legitimadora desde un punto de vista racional: “Si la soberanía es la de los pueblos reales, debe poder historizarse, es decir, abandonar el estatuto de pureza, absolutismo y sacralidad que le confirió Rousseau” (p. 80).

moderna de la base electoral hasta el sufragio universal se interpreta de este modo, en sí, como una reiteración infinita del esfuerzo de Sísifo antes mencionado¹⁶. Sin embargo, el sufragio universal no garantiza, en el plano material representativo, la coincidencia entre gobernados y gobernantes. Basta pensar, por citar sólo los elementos más evidentes, en todas las discrepancias empíricas derivadas de los límites de edad impuestos al electorado activo¹⁷, las tasas de abstencionismo y el cuestionable carácter auténticamente representativo de las leyes electorales que otorgan premios por mayoría.

A pesar de ello, son modos políticos representativos destinados a reducir, en la medida de lo posible, la distancia entre las personas que hacen las leyes y las que las reciben. De técnicas de gestión de poder político, que al pretender concretar parcialmente la identidad entre gobernantes y gobernados, tienen su razón de ser en los fundamentos de legitimación representados por el sujeto y el contrato social. Es decir, desde los lugares conceptuales, de pensamiento, dentro de los cuales sólo es posible pensar en el autogobierno en nombre de un interés general. Se trata entonces de técnicas, rastreables en la amplia fórmula de la democracia representativa, que presuponen en todo caso la imposibilidad de una identidad inmanente entre gobernantes y gobernados. Estas técnicas atesoran esta imposibilidad, y a partir de ella derivan una legitimación efectiva.

El recurso a los modos representativos se debe, pues, a la conciencia filosófica y cultural, totalmente moderna, del carácter ficticio y representativo, pero no por ello menos real, de la unidad política y del interés general. El pensamiento moderno en torno a la legitimación del orden, se basa en la idea del sujeto individual pensado como universal y en la unión necesaria de las voluntades racionales de todos los sujetos. Esto significa que el fundamento del orden democrático sigue anclado en la

¹⁶ Sobre el significado simbólico-representativo del sufragio universal, véase, entre otros, a Rosanvallon (1992).

¹⁷ Sobre los límites que caracterizan concretamente a la democracia representativa, especialmente en relación con los menores, cabe remitirse al análisis sistemático de Mercadante (2004): “Sin embargo, en el régimen de sufragio a la persona igual [...] la discriminación sigue golpeando. ¿Y a quién golpea? A los menores. La sociedad los traiciona con un beso, confinándolos, desde el punto de vista del pacto de unión y del *status activae civitatis*, a esa tierra de nadie que es la llamada sociedad natural, olla de barro entre ollas de hierro, modelada y remodelada sin cesar, para que preste bajos servicios al público y nada más” (p. 139).

trascendencia conceptual del sujeto y de la voluntad racional¹⁸. La institución moderna, en consecuencia, no puede fundarse en la pretensión conceptualmente insostenible de hacer inmanente este fundamento trascendente. En su lugar, debe escenificar, representar tal unión de voluntades racionales a través de la labor de un único sujeto institucional, el Estado, que actúa en pos de un interés que es, necesariamente, de todos los sujetos, como la protección de la vida en Hobbes, o la garantía del respeto de los derechos naturales fundamentales en Locke. La puesta en escena políticamente operativa del fundamento dado por el binomio sujeto-contrato social se realiza así a través de la construcción de una institución entendida como unidad de acción. “Unidad” porque se encarna en la unicidad del soberano, “de acción” porque se erige en torno a las funciones generales de protección de los individuos.

Por supuesto, el problema de la visibilidad política de un pueblo materialmente invisible, ya presente conceptualmente en el pensamiento de Hobbes, se plantea concretamente cuando se afirman las condiciones para atribuir al propio pueblo el calificativo de soberano, como ocurre en el contexto de la Revolución Francesa. Llegados a este punto, no puede dejar de sentirse la necesidad de franquear la representación de la unidad política, garantizada por la propia idea de soberanía, con una representación política real que tenga como objeto específico al pueblo como sujeto soberano. De aquí germina conceptualmente la idea de democracia representativa, no como forma política destinada a expresar (representar) múltiples intereses particulares, sino como forma de organización del poder destinada a ser técnicamente operativo y políticamente legítimo al pueblo soberano¹⁹.

¹⁸ Es significativo, a este respecto, cómo en el plano conceptual Gramsci (1975), que en su décimo cuaderno capta un estrecho vínculo entre las principales matrices modernas de la filosofía de la subjetividad y la evolución de la concepción democrática concepción democrática: "Se puede observar el desarrollo paralelo de la democracia moderna y ciertas formas del materialismo metafísico y del idealismo". En el caso del materialismo metafísico la concepción pasada en el sentido común 'tiene como afirmación popular que "todos nacemos desnudos"'. En el caso del idealismo la referencia es en cambio a 'la facultad de razonar común a todos los hombres'" (pp. 1280-1281).

¹⁹ Por otra parte, esta reconstrucción también se ve confirmada por aquellas críticas que se dirigen contra la democracia representativa principalmente a causa de la degeneración privatista del mecanismo parlamentario. Es el caso de la famosa crítica de Schmitt a la democracia representativa en la que uno de los puntos de ataque es la configuración histórico-material de los parlamentos en las primeras décadas del siglo XX como lugares de negociaciones privadas. Pero en principio, es decir, en el plano de nuestro

Esto se consigue mediante la institución de asambleas parlamentarias elegidas por los ciudadanos (cuyos miembros, no por casualidad, representan a la nación y no a los intereses particulares de las circunscripciones en las que han sido elegidos, como prevé consecuentemente, el artículo 67 de la Constitución Italiana) que se conciben como el lugar privilegiado donde el interés general puede ser políticamente elaborado y jurídicamente actuado a través de la forma normativa de la ley general y abstracta. Por lo tanto, precisamente porque la democracia como concepto sólo puede vivir en la representación de sí misma, traduciéndose institucionalmente en la forma operativa de la democracia representativa, remite a un fundamento conceptual último que pone en marcha el mecanismo representativo. Este fundamento se condensa en el principio del autogobierno de sujetos pensados como universales, cuyas voluntades se encuentran a través del instrumento del contrato social como idea de la razón, como origen racional de una forma de democracia que, por estas razones, puede decirse fundada²⁰.

IV. La suposición (ya no representable) del interés general

El pensamiento contractualista sobre los fundamentos racionales de las instituciones occidentales, y de la democracia en particular, se basa en la convicción de que la voluntad racional de los individuos, como fuente última de la autoridad político-jurídica, no es equivalente al consenso alcanzado tras una negociación entre intereses privados. Por el contrario, la

análisis, incluso para Schmitt, por ejemplo, en *Römischer Katholizismus und politische Form*, el parlamentarismo responde a la necesidad de representación de la unidad política: "Sin embargo, el parlamentarismo actual -al menos según sus fundamentos ideales y teóricos- implica el pensamiento de la representación" (Schmitt, 2010, p. 51). El concepto se reitera aún más en *Verfassungslehre*, donde se afirma que en el Estado constitucional burgués "el parlamento o la representación popular presupone siempre una verdadera representación del conjunto, es decir, de la nación, del pueblo políticamente unido. El parlamento no se entiende todavía como un comité de representantes de intereses" (Schmitt, 1984, p. 286). En cambio, se transforma en esto cuando está dominado por organizaciones partidistas permanentes que, con el advenimiento de la democracia de masas, no se sientan en el parlamento para debatir públicamente y contribuir así a la formación de la voluntad general, según una lucha de opiniones y no de intereses, sino para ocuparlo, lo que llevó a Schmitt a señalar en 1926 cómo "todos los asuntos públicos se han transformado en objetos de saqueo y compromiso de los partidos y sus seguidores" (Schmitt, 2007, p. 87).

²⁰ Para una reflexión similar y general sobre las cuestiones aquí tratadas, en relación con la génesis y la crisis del fundamento de legitimidad de la democracia moderna, me remito a Lo Giudice (2012).

autoridad moderna adquiere legitimidad precisamente porque ya no depende del consenso específico de clases, asociaciones de intereses o individuos influyentes. De hecho, el pacto social del contractualismo moderno se remonta a la forma de la promesa mutua que conlleva confianza, que vincula para el futuro y que representa un momento fundacional, original e irreversible.

La reunión de voluntades racionales individuales se imagina al principio, como hipótesis conceptual, para afirmar que la negociación política sobre los fundamentos, sobre el interés general, después del pacto original, ya no puede tener lugar, del mismo modo que la autoridad que emana del propio pacto social no puede estar en cuestión. La doble legitimidad democrática, desde el punto de vista material (sufragio universal y administración pública en nombre del interés general) se fundamenta de hecho sensiblemente en el principio regulador del autogobierno que, precisamente a la luz de la lógica del contrato social, está en el origen del momento de instauración del orden democrático²¹.

Por el contrario, la práctica contemporánea y, en cierta medida, el modelo de la democracia negociada, cuestionan la posibilidad de pensar y asumir un contrato social fundacional y un interés automáticamente general. En este contexto, el interés general se presenta de hecho en términos conceptualmente diferentes a los de la modernidad: ya no se refiere al origen y las razones de la convivencia, sino al precario equilibrio entre voluntades particulares. La forma del “neo-interés general” ya no se expresa a través de la generalidad y la abstracción de la ley democráticamente fundada, sino a través de la forma del compromiso constantemente renegociado que produce y explotan circularmente quienes dominan el campo de las diversas coyunturas de la deliberación pública²².

Se podría objetar, por supuesto, que los modelos horizontales en realidad abordan la crisis histórico-conceptual de los fundamentos de la democracia representativa ampliando los espacios de la democracia directa en busca de nuevos

²¹ Esta doble forma de legitimidad está bien especificada por Rosanvallon (2008): “Junto a la legitimidad del establishment -la de la consagración a través de las urnas- ha surgido así una segunda comprensión de la legitimidad democrática: la de la identificación con la generalidad social” (p. 13).

²² Como observa Ferrarese (2010): “el ocaso de la racionalidad legislativa que se perfila con la gobernanza acaba apareciendo como una continua puesta en escena de caballos de Troya para admitir intereses particularistas y presiones de naturaleza económica más o menos fuertes más o menos fuertes directamente en el salón de la democracia, con evidentes efectos discursivos sobre su *ratio* igualitaria” (pp. 217-218).

fundamentos. Pues bien, desde luego no es mi intención subestimar el apoyo que tales técnicas de formación de la voluntad pública pueden prestar a la fatigada y debilitada estructura de la democracia representativa. Este apoyo, sin embargo, se vuelve no sólo ineficaz, sino sobre todo distorsionador, si se entiende como sustitutivo del modelo representativo, si se refiere a la legitimidad de la institución, al origen y justificación de su poder regulador.

La legitimidad de proximidad de la que habla Pierre Rosanvallon, es decir, todas las formas descentralizadas de organización del proceso democrático que responden a necesidades concretas y particulares, no tienen nada que ver con la legitimidad de la institución. Lo mismo cabe decir de las modalidades que Rosanvallon (2008, pp. 121-344) asocia a la llamada legitimidad imparcial (relativa a la actuación de autoridades independientes) y a la legitimidad reflexiva (relativa a la capacidad de los órganos judiciales para reconocer adecuadamente los intereses en juego). Son formas de rearticular el proceso democrático en sentido amplio, que nos dice mucho sobre las posibilidades de mejorar la calidad democrática de las decisiones públicas. Poco nos dicen, sin embargo, sobre las razones de la obediencia a la institución como tal; poco nos dicen sobre el sentido de fondo de la obligación política²³.

Tales prácticas, por el contrario, al aplanar la forma democrática en el horizonte directivo del proceso de toma de decisiones, anulan la posibilidad misma de pensar la democracia como una forma fundada y legítima en sí misma por no estar anclada en referencias terceras (la idea de sujeto, de voluntad racional, de contrato social y de pueblo, de las que emanan la primacía de lo público y del interés general) que, trascienden la historicidad de las opiniones, los deseos y las preferencias. Por tanto, estas prácticas pueden entenderse como el resultado extremo del proceso de secularización del espacio público.

El modelo de negociación presupone la renuncia a cualquier fundamento que pueda trascender el proceso democrático como unidad sintética de referencia. Se anulan tanto las relaciones vertical-jerárquicas, como en *otros tiempos* que puedan

²³ Como bien ha entendido Zarka (2011), analizando la propuesta de Rosanvallon, la impresión es que no conduce a la pretendida renovación de la cuestión de la legitimidad: “El problema de este enfoque es que confunde una serie de cuestiones relativas a la sociedad, la cultura y el gobierno que no están directamente vinculadas a la cuestión de la legitimidad [...] Paradójicamente, mientras que Rosanvallon pretendía repensar y renovar la cuestión de la legitimidad, me parece que hacía exactamente lo contrario, es decir, sustituirla por una serie de procedimientos” (Zarka, 2011, pp. 84-85).

considerarse como el *tiempo de los orígenes*, en el que se constituye el interés general; del tiempo de la Constitución, como fundamento histórico-conceptual de la comunidad política; el tiempo del contrato social, como imagen de un pensamiento sobre la unidad político-jurídica²⁴. El espacio público ya no precede a la deliberación, puesto que sus límites y extensión son en sí mismo objeto de deliberación y negociación²⁵.

Si consideramos los factores de orden histórico-político, como la crisis del Estado y de la democracia representativa, y los de orden estrictamente filosófico, como la crisis de la idea del sujeto pensado en universal, comprendemos la irreversibilidad del camino que conduce empíricamente a la contractualización radical de la esfera pública²⁶. Un camino que deshoja conceptualmente a la democracia de sus fundamentos y nos hace experimentar una realidad institucional desconectada, sin parámetros, sin idea de razón a la que apelar contra la explosión material de los particularismos²⁷.

A fin de cuentas, es precisamente la idea de un interés individual racional, que pueda ser generalizado a través de un

²⁴ Sobre la anulación de la pluralidad temporal como signo de la era hipermoderna se destaca, entre otros, Marramao (2008), quien precisamente a partir de esta cuestión traslada su análisis, es decir, de “la influyente escena de una modernidad-mundo marcada por el paso de la ‘colonización’ del futuro (operada por las filosofías occidentalistas del progreso) a la ‘heterización del presente’” (p. 9). Para una reflexión desde un punto de vista estrictamente jurídico-institucional destinada a subrayar la primacía del presente en detrimento de otros tiempos, véase Ferrarese (2002).

²⁵ Es importante destacar una de las posibles implicaciones epistemológicas de este cambio. En particular, la permanente negociabilidad de los propios límites del espacio público socava la posibilidad de utilizar el concepto de verdad en la esfera política porque, como afirman las teorías más acreditadas de la argumentación pública, un requisito previo para el uso de este concepto es la definición de un espacio público estable. Sobre el tema, Agostini (2010) señala cómo “la zona de creación de una política basada en el contrato de los ciudadanos es la esfera pública” (p. 228).

²⁶ A la luz de esta consideración parece, pues, necesario tener en cuenta, como hace Zagrebelsky (2007), la doctrina clásica de la degeneración de las formas de gobierno: “Por lo tanto, incluso las democracias, según esta teoría que contiene una profecía, están condenadas, tarde o temprano, a perecer, entregándose indefensas a quienes saben aprovecharse de ellas para sus propios fines, ya sean una oligarquía más o menos oculta o un demagogo ostentoso” (p.14).

²⁷ Se trata de un camino que Marramao (2008) reconstruye bien, centrándose en la materialización progresiva de la idea de sujeto, y que consiste en “la autonomización del Proyecto moderno de matriz ilustrada (en su doble variante progresista y revolucionaria) de los fines y objetivos que lo limitaron originariamente, relacionándolo con la pragmática concreta de determinados sujetos y contextos de experiencia” (p. 100).

proceso de abstracción conceptual, la que queda desarticulada por el aplanamiento contemporáneo sobre el empirismo de los intereses particulares. La democracia negociadora margina el interés del hombre como tal para exaltar la ventaja del individuo histórico, concreto que es capaz, con su poder de negociación contingente, de perseguir su propio beneficio.

Por el contrario, el concepto original de interés, en la modernidad, se sitúa en el centro de la reflexión del contractualismo clásico porque tiene indudablemente el mérito de representar inmediatamente toda la carga volitiva del sujeto como tal. Al mismo tiempo, permite comprender el sentido político del encuentro de voluntades racionales mencionado varias veces en estas páginas. Pero, ¿en qué sentido se puede pensar la relación entre una idea de interés individual y la de un interés general?

Como ha demostrado Albert O. Hirschman (2011), la reflexión moderna sobre el concepto de interés tiene su origen en la amplia atención prestada al estudio de la antropología a partir del siglo XVI. Observando al hombre por lo que es, hay que tomar nota del potencial destructor de las pasiones. La solución represiva e inhibidora garantizada por la fuerza del Estado, sólo puede consolidarse realmente si se fundamenta en una comprensión más profunda de los movimientos pulsionales. Una comprensión que permita distinguir entre las pasiones nocivas y destructivas, por un lado, y las pasiones inofensivas y productivas, por otro. El juego destructivo de las pasiones puede neutralizarse contrarrestando una pasión contra otra, incentivando aquellas pasiones que no conducen al conflicto execrable: “el principio de contrarrestar las pasiones nació en el siglo XVII como resultado de la visión sombría de la naturaleza humana propia de ese siglo, y de la convicción general de que las pasiones son perniciosas y destructivas” (Hirschman, 2011:26).

Con razón, Hirschman ve precisamente en el principio de la pasión compensatoria una formulación antropológica y política precisa del concepto de interés. En el origen de la reflexión filosófica moderna, el concepto de interés se representa de hecho como una pasión domesticadora que no persigue la satisfacción contingente de un instituto, sino la consecución de un bienestar duradero. El interés por la vida frente al ansia de poder, el interés por la paz frente al deseo de independencia.

El interés es, por tanto, una especie de pasión razonable, fría y previsoras. No es el capricho del momento, sino que lo que está (*eso*) entre (*inter*) las cosas, lo que está en medio y, por

tanto, concierne a todos los aspectos de una vicisitud. En la teoría política-jurídica del siglo XVII acaba siendo el interés del hombre, de su peripecia existencial como ente finito, y no de ese o aquel hombre concreto. Por estas razones, el interés del hombre adquiere un valor antropológico-estructural, capaz de actuar como axioma para el cálculo que preside la construcción del orden político.

Esta idea de interés también se presta a ser proyectada inmediatamente a un nivel general. El interés del hombre por sí mismo y el interés general se confunden en un mismo concepto de interés que en los orígenes de la modernidad adquiere connotaciones políticas, en cambio, hoy parecen impensables, nublados como estamos por el polvo de los particularismos que no admiten generalizaciones²⁸. Un polvo que no permite distinguir lo que Rousseau (1994) había comprendido bien: “a menudo hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general: la primera solo aspira al interés común; la segunda, al interés privado y no es más que una suma de voluntades particulares” (p. 42).

Bien mirado, lo que está en juego es la propia institución política a través de la sensibilidad de los supuestos sobre los que puede erigirse. En realidad, la cuestión es similar a la esbozada por Ernst-Wolfgang Böckenförde (2007) en relación con la fundación del Estado liberal. El jurista alemán, en un célebre ensayo de 1967, afirmaba que “*el Estado liberal y secularizado vive de presupuestos que no puede garantizar por sí mismo*” (p. 53)²⁹. Presupuestos entre los que, no por casualidad, cabe incluir la sustancia moral del individuo como sujeto y un cierto índice de reparto social y cultural. Como es evidente, se trata de factores que no pueden ser el resultado de decisiones políticas ni de opciones institucionales concretas, sino que son el resultado imprevisible de procesos históricos-culturales que nadie puede imaginar, gestionar, ni determinar. O están culturalmente presentes o no lo están, no hay alternativa. Böckenförde nos invita, por tanto, a comprender que si no se difunde culturalmente una idea específica y compartida de libertad, que los individuos perciban como una cualidad identitaria propia,

²⁸ Tal análisis fue efectivamente anticipado por Schumpeter (1977), quien subraya la imposibilidad para el hombre tardo-moderno de pensar en un concepto de bien común (en cualquier caso más exigente que la idea de interés general) como prerrogativa de la voluntad general, afirmando que “tanto la existencia como la dignidad de este tipo de *volonté générale* se desvanecen en cuanto se desmorona el concepto de bien común; y, de este modo, los dos pilares de la doctrina clásica caen juntos” (p. 241).

²⁹ Para un análisis significativo de esta cuestión, que se inspira precisamente de la tesis de Böckenförde, véase Habermas (2006, pp. 5-18).

faltarían los presupuestos sobre los que fundar el Estado liberal, que quedaría reducido a un procedimiento vacío y carente de sustancia político-moral. El Estado bien puede pensar en refundar su existencia en la función material que desempeña en favor de sus ciudadanos (según el modelo del Estado de bienestar), pero ¿estamos seguros que de esta forma se aborda realmente el problema de la fundación del Estado en ausencia de los supuestos ideales y culturales que debería precederlo? Böckenförde tiene razón al mostrarse escéptico ante tal solución: “cabe dudar de que se resuelva así el problema de principio que se quiere eludir de este modo. ¿En qué confía este Estado en tiempo de crisis?” (2007, p. 54) ¿Y en qué se apoya si, como en el caso de la democracia moderna, la crisis no sólo inviste precisamente modelos de Estado socialdemócrata representativo, sino que invade más profundamente el presupuesto filosófico y cultural de la subjetividad, de la voluntad racional, y de la idea regulativa de un interés general?³⁰ Incluso dentro de este marco conceptual nos enfrentamos en realidad a la crisis de los supuestos del Estado democrático que este no puede garantizar, consciente de la imposibilidad de su autofundación radical. Supuestos que, por tanto, no pueden restablecerse mediante los procedimientos de la democracia negociada. Si estos supuestos

³⁰ Es precisamente en este punto donde se capta el principal déficit filosófico de la teoría de la democracia tal y como la plantea Kelsen (1995): “Además, el ideal de un interés general que es superior y trasciende los intereses de los grupos y, por tanto, de los partidos, el ideal de una solidaridad de intereses de todos los miembros de la colectividad sin distinción de confesión, nacionalidad, clase, etc., es una ilusión metafísica; hablando con más precisión, este ideal es una ilusión que llamaremos "meta-política"” (p. 68). En la crítica de Kelsen al carácter metafísico de la idea de un interés general no hay conciencia del valor práctico, diría Kant, del interés general como idea regulativa. No hay rastro del valor de una opción teórica que no afirme aquello contra lo que Kelsen arremete con facilidad, a saber, la existencia material, empírica, de un interés general. De hecho, no hay rastro de la idea del interés general como condición para la posibilidad de pensar la democracia, como parámetro ideal que desencadena los procesos de traducción del principio de autogobierno a través de procedimientos. El riesgo es que, al renunciar a esta idea, al entender la democracia exclusivamente como un método participativo y afirmar así que “hay que considerar la participación en el gobierno, es decir, en la creación y aplicación de las normas generales e individuales del orden social que constituyen la comunidad, como la característica esencial de la democracia” (Kelsen, 1995:195), los procedimientos democráticos quedan reducidos a meras técnicas autorreferenciales sin ningún fin último con el que puedan ser medidos y evaluados. El riesgo es que se reduzcan a instrumentos en manos de grupos de interés, aniquilando así cualquier posibilidad del sujeto como tal de autodeterminación a través del proceso democrático.

no son cultural y socialmente compartidos, no hay nada que hacer³¹.

Si acaso, lo que se puede hacer es recordar que nuestra democracia, la democracia histórica prácticamente realizada, sólo tiene sentido a la luz de la imposibilidad mundana de la democracia como idea. La democracia sólo es posible porque la idea de democracia es imposible en el mundo. Es necesario ser conscientes de la ausencia de identidad entre gobernantes y gobernados, de una ausencia que “presiona en los márgenes y en el interior de la forma de la democracia hasta el punto de constituirse como la *presencia de lo impresentable*” (Esposito, 2011, p. 73). Es una ausencia que debemos abrigar con razón si queremos cultivar la esperanza de ver todavía el atisbo de una institución democrática legítima, a la espera de nuevos refundaciones.

³¹ Lefort (1986) capta bien este punto al subrayar cómo la propia puesta en escena de la forma democrática depende de la premisa de una elaboración sociohistórica e incluso ideológica compartida, según la cual “ni el Estado, ni el pueblo, ni la nación son realidades sustanciales. Su representación depende a su vez de un discurso político y de una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate ideológico” (p. 28).

Bibliografía

- Agostini, F. (2010). *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Duso, G. (1999). *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*. Roma-Bari: Laterza.
- Esposito, R. (2011). *Dieci pensieri sulla politica*. Bologna: Il Mulino.
- Facchi, A. (1997). Popolo. En A. Barbera (Ed.), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrajoli, L. (2007). *Principia Juris. Teoria del diritto e della democrazia*. Roma-Bari: Laterza.
- Ferrarese, M. R. (2002). *Il diritto al presente. Globalizzazione e tempo delle istituzioni*. Bologna: Il Mulino.
- Ferrarese, M. R. (2010). *La governance tra politica e diritto*. Bologna: Il Mulino.
- Galli, C. (2011). *Il disagio della democrazia*. Torino: Einaudi.
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni dal carcere (Quaderni 12-29, 1932-1935, Volume Terzo)*. Torino: Einaudi.
- Habermas, J. (2006). *Tra scienza e fede*. Roma-Bari: Laterza.
- Herodoto. (s. f.). *Historias*, Libro III.
- Hirschman, A. O. (2011). *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*. Milano.
- Hobbes, T. (2001). *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile*. Roma-Bari: Laterza.
- Kant, I. (2003). *Scritti di storia, politica e diritto*. Laterza: Roma-Bari
- Kelsen, H. (1995). *La democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique. XIXe – XXe siècles*. Paris: Seuil.
- Lo Giudice, A. (2012). *La democrazia infondata. Dal contratto sociale alla negoziazione degli interessi*. Roma.
- Manin, B. (1995). *Principes du gouvernement représentatif*. Paris: Flammarion.

- Marramao, G. (2008). *La passione del presente*. Torino: Bollatti Boringhieri.
- Mercadante, F. (1985). Voce Popolo. En *Enciclopedia del diritto*, vol. XXXIV. Milano: Giuffrè.
- Mercadante, F. (2004). *Eguaglianza e diritto di voto. Il popolo dei minori*. Milano: Giuffrè.
- Rosanvallon, P. (2005). *Il popolo introvabile. Storia della rappresentanza democratica in Francia*. Bologna: Il Mulino.
- Rosanvallon, P. (2008). *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rousseau, J.-J. (1994). *Il contratto sociale*. Torino: Einaudi.
- Sartori, G. (2010). *La democrazia in trenta lezioni*. Milano: Mondadori.
- Schmitt, C. (1984). *La dottrina della costituzione*. Milano: Giuffrè.
- Schmitt, C. (2007). *Posizioni e concetti in lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*. Milano: Giuffrè.
- Schmitt, C. (2010). *Cattolicesimo romano e forma politica – La visibilità della Chiesa*. Bologna: Il Mulino.
- Tilly, C. (2009). *La democrazia*. Bologna: Il Mulino.
- Tocqueville, A. de. (2010). *La democrazia in America*. Milano: Rizzoli.
- Urbinati, N. (2006). *Representative Democracy. Principles and Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zagrebelsky, G. (2007). *Imparare la democrazia*. Torino: Einaudi.
- Zarka, Y. C. (2011). *Repenser la démocratie*. Paris: Armand Colin.