

PLÉYADE

REVISTA DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

número 20 | julio-diciembre 2017

online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655x

INTRODUCCIÓN

- Gonzalo Bustamante-Kuschel Republicanismo y democracia agonal: una presentación genealógica.
Introducción
Republicanism and Agonal Democracy: A Genealogical Presentation.
Introduction

ARTÍCULOS

- Andreas Kalyvas La sublime dignidad del dictador:
republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política
The Sublime Dignity of the Dictator: Republicanism and the Return of Dictatorship
in Political Modernity
- Adriana Luna-Fabritius Limits of Power: Gaetano Filangieri's Liberal Legacy
Limites del poder: el legado liberal de Gaetano Filangieri
- Ricardo Laleff Ilieff La deuda y el deber: Carl Schmitt y el individuo
Debt and Duty. Carl Schmitt and the Individual
- Sofia Näsström La representación democrática más allá de la elección
Democratic Representation beyond Election
- Miguel Vatter Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios
Constitutional Power, Constitution's Authority and New Beginnings
- Fernando Atria Extremismo de centro en la cuestión constitucional
Center Extremism in the Constitutional Question

RESEÑAS

- Ignacio Moretti Andrés Rosler. *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república.*
Buenos Aires: Katz editores, primera edición, 2016.
316 pp. ISBN 9789874001023
- Cristóbal Belloio Cécile Laborde. *Liberalism's Religion.* Cambridge MA: Harvard
University Press, 2017. 350 pp. ISBN 9780674976269

La representación democrática más allá de la elección¹

*Sofia Näsström*²

UNIVERSIDAD DE UPSALA

Recibido: 1 de mayo de 2017

Aceptado: 28 de mayo de 2017

Resumen

Hoy existe una desilusión generalizada acerca de las elecciones como la encarnación de la voluntad popular. En muchos países, líderes populistas, organizaciones no gubernamentales, grupos de defensa y celebridades intervienen para hacer lo que los representantes elegidos ya no están preparados o no pueden hacer, es decir, para “hacer presente” a las personas que dicen representar. Aun así, sin recurrir a las elecciones como fuente de legitimidad, ¿cómo sabemos que esa representación es democrática? Este artículo ofrece un marco para pensar la representación democrática más allá de las elecciones. En primer lugar, argumenta que la democracia moderna es una forma única de gobierno compuesta por reivindicaciones representativas. Actuar en nombre de la gente sin respaldo electoral no es, por lo tanto, ajeno a la democracia moderna, sino que es parte integral de su funcionamiento. Al mismo tiempo, no todos los reclamos para representar a las personas son necesariamente democráticos. Para distinguir los reclamos representativos democráticos de los no democráticos, se argumenta, en segundo lugar, que es necesario calificar lo que significa actuar en nombre del pueblo, y que tal calificación se puede encontrar en el principio de igualdad. El artículo concluye explorando la importancia de este marco para la crisis de la democracia electoral.

Palabras clave

Democracia, Representación, Pueblo, Crisis.

¹ Traducido del inglés por Felipe Padilla, sociólogo de la Universidad Alberto Hurtado y doctorante de la Universidad de Luzern, Suiza. Versiones previas de este artículo han sido presentadas en varios grupos de trabajo y seminarios universitarios. Se agradece a los participantes por muchos comentarios útiles. Particulares agradecimientos para Hans Agné, Dario Castiglione, Lisa Disch, Raf Geenens, Magnus Hagevi, Hans Lindahl, Anthoula Malkopoulou, Kari Palonen, Johannes Pollak, Stefan Rummens, David Runciman, Michael Seward y Rainer Schmalz-Bruns.

² Profesora asociada del Departamento de Gobierno de la Universidad de Uppsala (Upsala, Suecia). Correo electrónico: sofia.nasstrom@statsvet.uu.se.

Democratic Representation beyond Election

Abstract

Today there is widespread disillusionment about election as the embodiment of popular will. In many countries, populist leaders, non-governmental organizations, advocacy groups and celebrities step in to do what elected representatives no longer are prepared or able to do, namely to “make present” the people they claim to represent. Still, without recourse to election as a source of legitimacy, how do we know that such representation is democratic? This article offers a framework for thinking about democratic representation beyond election. It argues, firstly, that modern democracy is a unique form of government made up of representative claims. To act on behalf of the people without electoral backup is therefore not foreign to modern democracy, but integral to its very operation. At the same time, not all claims to represent the people are necessarily democratic. In order to distinguish democratic from non-democratic representative claims, it argues, secondly, that it is necessary to qualify what it means to act on behalf of the people, and that such qualification can be found in the principle of equality. The article concludes by exploring the significance of this framework for the crisis of electoral democracy.

Keywords

Democracy, Representation, People, Crisis.

Introducción

¿Qué, si es que algo, hace democrática a la representación? Por mucho tiempo la respuesta a esta pregunta fue considerada como autoevidente. La representación es democrática si hace que las decisiones políticas respondan a la voluntad del pueblo, y esa capacidad de responder (*responsiveness*) se consigue por la sencilla aunque poderosa regla de “una persona, un voto”³. En las últimas décadas, sin embargo, la creciente incompatibilidad entre la regla formal de la igualdad política y su real consecución ha creado una pérdida de confianza en la elección en tanto la encarnación de la voluntad popular. Se plantea que mientras que la elección es un elemento importante de la democracia, la reducción de la representación a la competencia electoral puede, de hecho, trabajar para la restricción del rango de voces, problemas e intereses capaces de ser oídos⁴.

En la línea de esta crítica, en los años recientes se ha observado un giro constructivista en el debate sobre la representación⁵. Varios teóricos hacen ver que, con el objeto de abrir un nuevo capítulo en la historia de la democracia, uno debe distinguir la representación de la elección, y reconocer que la representación numérica descansa sobre un rol más general y performativo de la representación. El eje central del argumento es que es la representación la que es constitutiva del poder popular, antes que a la inversa. Cuando los representantes hablan en nombre del pueblo ellos no están meramente respondiendo al deseo de un pueblo pre-existente, sino que, de hecho, están haciendo presente al pueblo que ellos afirman representar. Hacen lo que Michael Saward llama una “demanda representativa” (*representative claim*)⁶. Aun así,

³ Hanna Pitkin, *The Concept of Representation* (Berkeley: University of California Press, 1967), 140.

⁴ Ver, entre otros, Colin Crouch, *Post-Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2004); Robert Dahl, *On Political Equality* (New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2006); James Bohman, *Democracy Across Borders. From Dêmos to Dêmoi* (Cambridge MA: MIT Press, 2007); Sheldon Wolin, *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism* (Princeton: Princeton University Press, 2008); Nancy Fraser, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World* (Nueva York: Columbia University Press 2009).

⁵ Lisa Disch, “Toward a Mobilization Conception of Democratic Representation”, *American Political Science Review* 105 (2011).

⁶ Michael Saward, *The Representative Claim* (Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2006). Para diferentes variantes de la aproximación constructivista, véase Frank Ankersmit, *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value* (Stanford CA: Stanford University Press, 1997); Nadia Urbinati, *Representative Democracy: Principles and Genealogy* (Chicago y Londres: Chicago University Press, 2006); Pierre Rosanvallon, *Democracy Past and Future*, ed. S. Moyn (Nueva York: Columbia University Press, 2006); *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust. The Sealey Lectures* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Mónica Brito Vieira y David Runciman, *Representation* (Cambridge: Polity Press, 2008); Bryan Garsten, “Representative Government and Popular Sovereignty”, en *Political Representation*, ed. Ian Shapiro, Susan Stokes, Elisabeth J. Wood y Alexander S. Kirschner (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Clarissa Hayward, “Making Interest: On Representation and Democratic Legitimacy”, en *Political Representation*; Miguel Abensour, “Savage Democracy

mientras que la aproximación constructivista posee el mérito de llamar la atención sobre el rol de la representación como fuerza creativa en la promulgación del poder popular, también da lugar a una pregunta crítica. Ya que sin recurrir a la elección como fuente de legitimidad, ¿cómo sabemos que tal representación es democrática?

Hoy en día esta pregunta se ha movido al centro de las preocupaciones teórico-políticas. Tanto la política doméstica como la global albergan un número de organizaciones no-gubernamentales, movimientos populares, grupos de defensa y celebridades profesando actuar en nombre del pueblo. Al mismo tiempo, estos actores no son elegidos por el pueblo que ellos afirman representar, ni son estos iguales en términos de recursos, estatus y poder. Tomada en conjunto, esta situación levanta dudas sobre su legitimidad democrática. La preocupación es que mientras el desacople de la representación de la elección posee el mérito de traer voces nuevas y marginalizadas a la atención del público, también podría pavimentar el camino para un esquema de representación en el que los representantes “no actúan como agentes del pueblo sino, simplemente, en vez de ellos”⁷. El reto para la visión constructivista, por lo tanto, es decir qué es democrático sobre la representación una vez que está desacoplada de la elección. De otro modo corre el riesgo de ser cooptada por fuerzas que utilizan al giro constructivista como un modo de desplazar, más que promulgar, al poder del pueblo.

El propósito de este artículo es asumir este reto y trabajar un marco para pensar sobre la representación democrática más allá de la elección. Este marco será desarrollado en dos pasos. El primer punto que haré es que para decir qué es democrático sobre la representación más allá de la elección, es necesario revitalizar la clásica pregunta sobre las formas de gobierno, y preguntarse qué es único respecto de la forma moderna de la democracia⁸. Este argumento será desarrollado a través de una discusión con Claude Lefort, cuyo trabajo es central a

and the Principle of Anarchy”, en *Democracy Against the State. Marx and the Machiavellian Moment* (Cambridge: Polity Press, 2011); Lisa Disch, “Democratic Representation and the Constituency Paradox”, *Perspectives on Politics* 10, no. 3 (2012).

⁷ Hanna Pitkin, “Representation and democracy: an uneasy alliance”, *Scandinavian Political Studies* 27, no. 3 (2004). Ver también Nadia Urbinati, “Unpolitical Democracy”, *Political Theory* 38, no. 2 (2010); Sofía Näsström, “Where is the Representative Turn Going?”, *European Journal of Political Theory* 10, no. 4 (2011).

⁸ Este foco sobre las formas de gobierno debe ser distinguido de otros recientes intentos por desarrollar criterios para la representación democrática, tales como aquellos desarrollados respecto de los sistemas democráticos, los procedimientos democráticos y la aceptación de parte de los distritos afectados. Véase Jane Mansbridge y John Parkinson eds., *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Nadia Urbinati y Maria Paula Saffon, “Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty”, *Political Theory* 41 (2013); Saward, *The Representative Claim*; Laura Montanaro, “The Democratic Legitimacy of Self-Appointed Representatives”, *Journal of Politics* 74, no. 4 (2012).

este debate⁹. Invitándonos a regresar a la revolución democrática, Lefort, como es sabido, plantea que cuando el pueblo toma el lugar del rey, el *locus* del poder se vuelve un “lugar vacío”. Si el cuerpo del rey servía como el anclaje del régimen monárquico, el pueblo es incorpóreo. Para Lefort, esta falta de una definición clara del pueblo es, en última instancia, lo que garantiza la continuidad de la lucha democrática. Lo que señala es que en una democracia nadie (ni Dios, la nación, el partido, el líder) puede poner fin al conflicto sobre quién tiene el derecho de representar (*instantiatio*) el poder del pueblo. El poder popular, literalmente, no pertenece a nadie. De esto se sigue que el actuar en representación del pueblo sin un respaldo electoral—como lo hacen hoy en día muchas organizaciones, movimientos, grupos y actores—no es ajeno a la democracia moderna, sino que integral a su operación misma¹⁰.

Al mismo tiempo, no todas las demandas por actuar en nombre del pueblo son necesariamente democráticas. Estas pueden operar para poner bajo control la lucha democrática o, por otras vías, fomentar lealtad a formas de gobierno más autoritarias. Para poder decir qué es lo democrático sobre la representación más allá de la elección es, por tanto, necesario *calificar* qué significa actuar en el nombre del pueblo. En este segundo paso del argumento confrontaré al reporte de Lefort sobre la democracia con el estudio sobre el espíritu de las leyes de Montesquieu. Montesquieu es, tal vez, más conocido por su teoría de la separación de los poderes. Sin embargo, en *The Spirit of the Laws* plantea que existen tres formas de gobierno, y que cada forma de gobierno posee su propia naturaleza y principio. La “naturaleza” de un gobierno se refiere a su composición constitucional: el rey en una monarquía, el pueblo en una república, y el déspota en un gobierno despótico. El “principio” se refiere al compromiso público necesario para sostener al gobierno en cuestión:

⁹ Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, ed. John B. Thompson (Cambridge MA: MIT Press, 1986); *Democracy and Political Theory*, trad. David Macey (Cambridge: Polity Press, 1988); *Complications. Communism and the Dilemmas of Democracy*, trad. Julian Bourq (Nueva York: Columbia University Press, 2007).

¹⁰ Para la visión de Lefort sobre la representación, ver, entre otros, Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londres y Nueva York: Verso, 1985); Hans Lindahl, “Democracy and the Symbolic Constitution of Society”, *Ratio Juris* 11, no. 1 (1998); Alan Keenan, *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure* (Stanford CA: Stanford University Press, 2003); Wim Weymans, “Freedom through Political Representation: Lefort, Gauchet and Rosanvallon on the Relationship between State and Society”, *European Journal of Political Theory* 4, no. 3 (2005); Sofia Näsström, “Representative Democracy as Tautology”, *European Journal of Political Theory* 5, no. 3 (2006); véase también el número especial sobre Claude Lefort editado por Brian Singer para la revista *Thesis Eleven* 87, no. 1 (2006); Raf Geenens, “Democracy, Human Rights and History Reading Lefort”, *European Journal of Political Theory* 7, no. 3 (2008); Miguel Vatter, “The Quarrel between Populism and Republicanism: Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics”, *Contemporary Political Theory* 11, no. 3 (2012); Jeremy Valentine, “Lefort and the Fate of Radical Democracy”, en *Claude Lefort: Political Phenomenology and the Advent of Democracy*, ed. M. Plot (Londres: Palgrave MacMillan, 2013); Benjamin Arditi, “The People as Representation and Event”, en *The Promise and Perils of Populism. Global Perspectives*, ed. Carlos de la Torre (Lexington: University of Kentucky Press, 2015).

el honor en una monarquía, la virtud en una república y el miedo en un gobierno despótico¹¹.

Basándome en esta idea básica, argumentaré que mientras Lefort ha demostrado exitosamente que la democracia moderna es una forma de gobierno *sui generis*, caracterizada por la ausencia de un sostenedor concreto del poder, su visión permanece dentro del alcance de aquello que Montesquieu llama la naturaleza del gobierno. No especifica el compromiso público, o el principio, necesario para ponerlo en movimiento. El resultado es que se vuelve difícil juzgar “qué grupo, qué asamblea, qué reunión, qué consenso es depositario de la palabra del pueblo”¹². Reexaminando el giro desde el rey al pueblo, demostraré que la democracia alberga su propio principio inmanente para realizar estos juicios. Lo que ocurre en la revolución democrática es que los seres humanos ya no pueden apelar a la autoridad natural o divina en la resolución del desacuerdo político. Ellos se vuelven su propia fuente de autoridad en los asuntos políticos. Esta remoción de una limitación externa sobre los asuntos políticos crea un sentido de libertad absoluta, pero también un sentido de responsabilidad absoluta. Es solo al compartir esta carga que los seres humanos pueden cargarla, y precisamente esto es lo que hace la moderna forma de la democracia. Limita la carga al dividirla en partes iguales. En correspondencia, actuar en el nombre del pueblo no califica en sí mismo como una forma de representación democrática. Lo que se requiere es que el acto se comprometa al principio de igualdad: descarga a los seres humanos del exceso de responsabilidad que viene con la remoción de una autoridad externa en los asuntos políticos al compartirla y dividirla en partes iguales.

Este artículo se desarrolla en cuatro partes. Parto examinando los méritos de la revisión de Lefort sobre la democracia moderna como una forma única de gobierno, construida sobre demandas representativas. Para entender sus límites, a continuación, recapitulo la distinción de Montesquieu entre la naturaleza y el principio de los gobiernos, para solo entonces recuperar el principio de igualdad que esta detrás de la visión de Lefort. Concluyo explorando la importancia de este marco para la crisis de la democracia electoral. Lo hago contrastándolo con la interpretación de Pierre Rosanvallon de la crisis, una interpretación que, como planteo, corrompe el principio de igualdad y, por tanto, debe ser considerada como una forma de representación no-democrática.

¹¹ Barón Charles de Montesquieu, *The Spirit of Laws* [1748] (Nueva York: Prometheus Books, 2002), 19.

¹² Aquí Lefort repite la pregunta de François Furet. Ver Lefort, *Democracy and Political Theory*, 107.

La naturaleza de la democracia moderna

La democracia moderna es habitualmente descrita como un gobierno en el cual es el pueblo quien gobierna indirectamente por medio de la elección de representantes. Aun así, lo que esta descripción deja fuera es que la democracia moderna se caracteriza por una dinámica única de cambio. Como señala John Dunn, en Atenas la palabra democracia era un sustantivo que designaba un sistema de gobierno. Es solo a fines del siglo dieciocho que la democracia se vuelve un sustantivo de agencia (un *demócrata*), un adjetivo (*democrático*) y un verbo (*democratizar*). Desde entonces los seres humanos han asociado la democracia con la actividad de democratizar las sociedades en las que viven¹³. Esta asociación de democracia con actividad, movilización y cambio parece estar relacionada de modo cercano al hecho de que la democracia moderna sea una forma representativa de gobierno. En las palabras de Dunn, esta aparentemente “cambió desde uno de los perdedores sin esperanza de la historia a uno de sus más insistentes ganadores”¹⁴. ¿Pero, por qué?

Una respuesta común a esta pregunta afirma que lo que convierte a la democracia en un ganador es que enciende un compromiso histórico entre el pueblo común y la elite. A diferencia de una democracia directa, el pueblo no se gobierna a sí mismo en las democracias modernas; escogen a representantes para que lo hagan por ellos. Lo que es específico de la democracia moderna, por tanto, es que combina el poder de la clase dominante con el del pueblo común. Al hacer indirecto antes que directo al gobierno popular, se vuelve menos amenazante para aquellos en el poder, y al mismo tiempo aceptable a aquellos sin poder. Se vuelve un compromiso que ambos grupos están dispuestos a aceptar. Por lo que, aunque la elección da al pueblo el derecho de tener voz en los asuntos políticos también, por la misma razón, le impide intervenir de hecho en el gobierno de la sociedad¹⁵.

Aunque atrayente, hay algo limitado sobre esta descripción. Plantear que la democracia moderna es un compromiso entre el pueblo y la elite no captura su propensión al cambio. Desde la época de su nacimiento en las revoluciones francesa y americana, la democracia moderna ha sido capaz de revitalizarse constantemente a sí misma en respuesta a nuevas crisis políticas. Ha activado demandas para incluir a grupos históricamente marginalizados en la política como los trabajadores, las mujeres, y los inmigrantes; y ha desarrollado nuevos derechos, desde lo civil a lo

¹³ John Dunn, *Setting the People Free: The Story of Democracy* (Londres: Atlantic Books, 2005), 16.

¹⁴ *Ibid.*, 20.

¹⁵ Representación aquí significa que escogemos a “nuestros mejores” (*better selves*), aquellos que consideramos superiores en carácter, sabiduría y juicio. Véase Edmund Burke, “Speech at Mr. Burke’s Arrival in Bristol”, en *The Portable Edmund Burke*, ed. Isaac Kramnick (Londres: Penguin Books, 1999); James Madison, “Federalist 10”, en *The Federalist Papers*, ed. Clinton Rossiter (Nueva York: Penguin Books, 1961); Bernard Manin, *The Principles of Representative Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

político y social. Este desarrollo sugiere que la democracia moderna es algo más que un mero compromiso entre el pueblo y la elite. Es una forma de gobierno capaz de un *compromiso consigo misma*. Una interpretación alternativa a la longevidad de la democracia moderna toma en consideración este último aspecto. Sostiene que el lado ganador de la democracia moderna debe ser rastreado en su falta de un sostenedor natural del poder, y el proceso de debate que abre en la sociedad sobre quién tiene el derecho de gobernar.

Esta visión es minuciosamente defendida por Lefort. Como plantea, es desde dentro de la matriz de la lógica político-teológica del gobierno monárquico de donde uno debe comenzar si se quiere entender la singularidad de la democracia moderna. La revolución democrática no solo derrocó al poder de la monarquía. Al tomar su poder, también tomó y redefinió algunas de sus características centrales, de las cuales la más importante es la noción de poder encarnada en un cuerpo. En la monarquía el lugar del poder era ocupado por el rey, y de hecho el rey tenía dos cuerpos que en conjunto sostenían su ejercicio del poder¹⁶. Por un lado, poseía un cuerpo natural que aseguraba la distinción y el rango en la sociedad por medio de la herencia y el nacimiento. Por el otro, tenía un cuerpo inmortal que incorporaba a la totalidad del cuerpo político. De esta forma, el cuerpo del rey asignaba a cada uno a su propio lugar en el orden natural, y al mismo tiempo mantenía a la sociedad unida en una política única, bajo el designio que la distinción entre órdenes y rangos encarna la mística autoridad de Dios en la tierra¹⁷.

Si el cuerpo del rey ocupaba el lugar del poder, y así daba a la sociedad una forma en la que cada uno conocía su lugar en el orden natural y divino de las cosas, Lefort muestra que la revolución democrática señala una mutación de este orden simbólico. Lo que ocurre cuando el pueblo toma el lugar del rey es que la referencia al cuerpo natural desaparece. Ya que a diferencia del rey, el pueblo no tiene un cuerpo material. No puede ser visto o tocado. Más aún, si el rey tenía un cuerpo místico que apuntaba hacia un polo incondicional, el pueblo no posee este tipo de autoridad adjunta a ellos. Cuando el pueblo toma el lugar del rey, ellos se vuelven su propia autoridad en asuntos políticos. Para Lefort, el hecho de que la revolución prive a la sociedad de ambos cuerpos, el natural y el místico, revela la naturaleza sin precedentes de la democracia moderna. Lo que nace en la revolución democrática es una forma de gobierno “instituida y sostenida por la *disolución de los marcadores de certeza*”¹⁸. El locus del poder deviene en una vinculación a un lugar vacío, por lo que se entiende que quién es el que posee el poder y, por tanto, quien cuenta como

¹⁶ Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

¹⁷ Lefort, *Democracy and Political Theory*, 17-20.

¹⁸ *Ibid.*, 19.

la apropiada encarnación del pueblo, ahora se convierte en la *pregunta* misma de la democracia¹⁹.

De acuerdo con Lefort, esta asociación de la democracia moderna con un lugar vacío de poder es un factor importante detrás de su éxito histórico. Significa que “combina dos principios contradictorios: por un lado, el poder emana desde el pueblo; por el otro, es el poder de nadie” y en vez de crear un estancamiento político “la democracia prospera sobre esta contradicción”²⁰. La razón es que con esta forma de poder popular ningún individuo o grupo en la sociedad puede afirmar representar su autoridad, o poseer la prerrogativa de establecer sus límites. Desde que quién es “nosotros, el pueblo” es la pregunta misma de la democracia, nadie podría actuar y hablar en su nombre²¹. La democracia moderna

nació del descubrimiento colectivamente compartido de que el poder no pertenece a nadie, que quienes lo ejercen no lo encarnan, que solo son los depositarios temporales de la autoridad pública, que la ley de Dios o la naturaleza no está establecida en ellos, que no son quienes detentan el conocimiento último del mundo y los órdenes sociales, y que no son capaces de decidir qué es lo que cada uno tiene el derecho de hacer, pensar, decir y entender²².

Pero aceptando que la democracia moderna carece de un fundamento concreto, y que como tal no puede ser confiscada por ningún individuo o grupo en particular, ¿cómo, entonces, ejerce su poder? ¿cómo puede gobernar “nadie”? De acuerdo

¹⁹ Cómo leer a Lefort en este punto, ya sea que quiere decir que la democracia moderna implica un quiebre radical con la matriz político-teológica de la monarquía o que hay una permanente dimensión de trascendencia en la política, es una pregunta abierta al debate. Véase Lefort, *Democracy*, Cap. 11; Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political* (Evanston IL: Northwestern University Press, 2005), cap. 3-5. Sobre el debate más general sobre la modernidad y la secularización, véase Karl Löwith, *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1949); Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trad. Robert M. Wallace (Cambridge MA: MIT Press, 1983); Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2005).

²⁰ Lefort, *The Political Forms*, 279.

²¹ Con respecto a “nosotros, el pueblo” más como objeto que como fuente de democracia, véase Margaret Canovan, *The People* (Cambridge: Polity Press, 2005); Sofia Näsström, “The Legitimacy of the People”, *Political Theory* 35, no. 5 (2007); Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008); Bonnie Honig, *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2009); Jason Frank, *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America* (Durham NC y Londres: Duke University Press, 2010); Paulina Ochoa Espejo, *The Time of Popular Sovereignty: Process and the Democratic State* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011); Hans Lindahl, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality* (Oxford: Oxford University Press, 2013).

²² Lefort, *Complications*, 114.

con Lefort, el hecho de que el poder popular no pueda ser naturalizado significa que requiere de un mecanismo institucional que permita la lucha continua sobre quién es “nosotros, el pueblo”. Desde las revoluciones americana y francesa este mecanismo ha sido manifestado en los pilares del sufragio universal y los derechos humanos, y en conjunto han servido para movilizar el poder del pueblo:

Primero, en tanto nadie puede ser consustancial al pueblo, la democracia hace estar al ejercicio del poder “sujeto a procedimientos de redistribuciones periódicas”²³. A través del aparato institucional del sufragio universal, la sociedad se estructura en torno a un conflicto respecto de quién debería tener el poder de hablar en nombre del pueblo, y de esta forma previene a individuos o grupos específicos de monopolizar el poder o de ejercerlo para avanzar en sus propios fines²⁴. Segundo, en este conflicto nadie puede ser el juez supremo. A la luz de que la identidad del pueblo está abierta a interrogación, el momento del juicio se disuelve en el mismo público. A través de los derechos humanos a la libertad de expresión, opinión, asamblea y demostración, el conflicto democrático está ahora “fundado sobre la legitimidad de un *debate* sobre qué es legítimo y qué es ilegítimo –un debate que no necesariamente cuenta con alguien que lo garantice, ni con algún tipo de final”²⁵–.

Al mismo tiempo, la democracia moderna no es por naturaleza progresiva. Al contrario, es una forma de gobierno caracterizada por una “incertidumbre institucionalizada”, y esta incertidumbre tiene dos planos²⁶. Por un lado, la dificultad de localizar la autoridad del pueblo en la sociedad puede ser destructivo para la democracia. Si el espacio vacío del poder posee el potencial de movilizar a los seres humanos para democratizar las sociedades en las que viven, también cobija el riesgo de degenerarse en formas de gobierno menos atractivas. El ejemplo más extremo es el totalitarismo, que es aquello que inicialmente llevó a Lefort a formular su teoría del espacio vacío del poder. En tiempos de crisis, el descubrimiento de que el poder no pertenece a nadie podría ser desconcertante. Podría estimular un deseo por “abolir la indeterminación que persigue a la experiencia democrática” y restaurar la certeza asociada al gobierno monárquico²⁷. El resultado, sin embargo, no es una certeza aumentada, sino una nueva forma de despotismo en la imagen del pueblo como uno-solo (*the people-as-one*).

²³ Lefort, *Democracy and Political Theory*, 17.

²⁴ Sobre este punto véase también Urbinati, *Representative Democracy*; Rosanvallon, *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity* (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2011).

²⁵ Lefort, *Democracy*, 39. Ver también Samuel Moyn, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, en *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, ed. R. Geuens y H. Rosenblatt (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

²⁶ Jan-Werner Müller, *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe* (New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2011), 242.

²⁷ Lefort, *Political Forms*, 305.

Por el otro lado, el hecho de que la autoridad del pueblo resulta difícil de localizar en la sociedad, también significa que ella cobija un potencial de cambio. Al no estar unida a un grupo específico del pueblo (*to a specific group of people*), podría adaptarse y remodelarse para encuadrar nuevas realidades políticas. Cuando durante la Revolución francesa Olympe de Gouges discute la exclusión de las mujeres de la vida política, está basándose en una autoridad que, en la terminología de Lefort, “elude a todo poder que pudiera afirmar apoderarse de él –ya sea religioso o mítico, monárquico o popular”²⁸. Con esto en mente, la desilusión contemporánea sobre la elección como la encarnación de la voluntad popular, y la preocupación dispersada tanto en la política doméstica como en la global, con preguntas de inclusión y exclusión, no son necesariamente malas noticias. Más que ser un signo de declive democrático, podrían indicar que el conflicto contemporáneo sobre quiénes son “nosotros, el pueblo” ha sobrepasado su forma institucional actual. El poder del pueblo ya no puede seguir siendo expresado a través de un esquema de competencia electoral nacional. Se ha convertido en una camisa de fuerza democrática. Lo que se requiere es una nueva salida institucional en la que los seres humanos puedan debatir y decidir quién tiene el derecho de representar el poder del pueblo.

Esta incertidumbre sobre la dirección de la democracia moderna, ya sea que lleve a la imagen destructiva del pueblo como-uno-solo o a una nueva movilización del poder popular plantea una intrigante pregunta²⁹. Ya que, dando por hecho que no hay nada determinista sobre el progreso de la democracia –y, desde un punto de vista constructivista, este es un supuesto central–, ¿qué requiere esta forma de gobierno para canalizar la experiencia de la incertidumbre en una dirección emancipadora? Este es el punto en donde uno alcanza los límites de la interpretación de Lefort. El problema es que mientras Lefort elucida la naturaleza *sui generis* de la democracia moderna como un gobierno construido sobre un espacio vacío de poder, no nos dice cómo esta forma de gobierno emana en una institución que otorga a cada uno igual poder de decisión y juicio. Tomando prestado el término de Hans Lindahl, el sentido *positivo* de la lógica de negación de la democracia –la ausencia de un sostenedor natural del poder– no es elaborado más allá³⁰. ¿Qué constituye el hecho de que nadie gobierne al interior de una forma de gobierno caracterizada por la igualdad de reglas?

²⁸ Lefort, *Political Forms*, 258.

²⁹ Sobre la relación entre populismo y la democracia moderna, véase Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (Londres y Nueva York: Verso, 2005); Benjamin Arditi, “Populism as a Spectre of Democracy: Response to Canovan”, *Political Studies* 52 (2004); Koen Abts y Stefan Rummens, “Populism versus Democracy”, *Political Studies* 55, no. 2 (2007); Cristóbal Rovira Kaltwasser, “The Responses of Populism to Dahl’s Democratic Dilemmas”, *Political Studies* 62 (2013); Andrew Arato, “Political Theology and Populism”, *Social Research* 80, no. 1 (2013).

³⁰ Lindahl, *Democracy*, 23-26. Para el problema del compromiso en Lefort, véase Raf Geenens, “When I Was Young and Politically Engaged...: Lefort on the Problem of Political Commitment”, *Thesis Eleven* 87, no. 1 (2006).

La pregunta posee motivos. El ejemplo más conspicuo de cómo la ausencia de un sostenedor natural del poder podría contribuir a una forma de gobierno no democrática es presentada por Hobbes. Lo que comparte con Lefort es, precisamente, la idea de que no puede haber ningún pueblo previo al acto de representación. Como famosamente ha hecho notar, el pueblo solo existe como una entidad por medio del acto de representación, que es el por qué se necesita del Leviatán para actuar en su lugar: “Ya que es la unidad del representante, y no la unidad del representado, lo que hace a la persona una”³¹. Si uno quiere tomar la representación más allá de la elección, y hacerlo de un modo que promueva una forma *democrática* de gobierno, no es suficiente, por lo tanto, enfatizar la falta de un sostenedor natural del poder en la política, o apuntar al rol de la representación como una fuerza constitutiva en la construcción del poder popular. Uno tiene que mostrar que esta representación conlleva un compromiso con la igualdad, o de otro modo no existe forma de nombrar la diferencia entre el tipo de representación que desplaza a la democracia y la que la representa.

A estas alturas debiera ser objetado que este compromiso anula la radical apertura de la democracia. La negatividad del espacio vacío del poder es todo lo que se necesita para garantizar la continuidad de la lucha democrática, y esta operación de negatividad es precisamente lo que distingue a Lefort de Hobbes. Ya que mientras Hobbes llena el espacio vacío del poder con el dios mortal del Leviatán, Lefort lo deja abierto. Pero esta objeción es engañadora. Ya que ¿cómo puede una estar tan segura de que las demandas por representar al pueblo no eliminan la apertura radical de la democracia? Podría decirse que la única razón por la cual alguien habría de dejar colgando esta pregunta es porque una ya se encuentra comprometida a una tesis mucho más *fuerte* que la que es presentada en este artículo, a saber, que hay una especie de lógica progresista implicada en el espacio vacío del poder. Desde un punto de vista constructivista, no obstante, la historia no es una historia dicha de antemano. Es relacional y contingente, lo que significa que el poder popular no posee una existencia independiente de las acciones de los seres humanos. Debe ser continuamente promulgada y llevada a cabo si va a mantenerse en el tiempo³².

En lo que resta del artículo cuestionaré esta limitación de la interpretación de la democracia moderna de Lefort, confrontándola con la visión de Montesquieu sobre los principios de gobierno. Lo que Montesquieu nos permite ver es que distintas formas de gobierno son representadas por distintos tipos de compromisos públicos. Así, la intención de la siguiente discusión es recuperar el compromiso

³¹ Thomas Hobbes, *Leviathan* [1651], ed. Richard Tuck (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 114.

³² Sobre el argumento de que el éxito histórico podría conducir a una “trampa de la confianza” (*confidence trap*), ver David Runciman, *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

necesario para que el espacio vacío del poder permanezca en vigor, para luego preguntar qué soporte tiene sobre la actual crisis de la democracia electoral. Partamos, sin embargo, por mirar de modo más general el rol del principio en la promulgación del gobierno.

El principio como fuente de acción y juicio

En *El Espíritu de las Leyes*, Montesquieu plantea que existen tres formas de gobiernos: las repúblicas, las monarquías y los despóticos, y que cada forma de gobierno tiene su propia naturaleza y principio. Por naturaleza del gobierno Montesquieu quiere decir su composición constitucional o “aquello por lo cual es constituido”³³. En consecuencia, la naturaleza de una república es una en cual gobierna “el cuerpo del pueblo”³⁴. Concebido de esta forma, el pueblo tiene la autoridad final para gobernar todo dentro de su alcance, y en caso de que haya preguntas que exceden su habilidad eligen ministros que llevan a cabo las tareas por ellos. En contraste, la naturaleza de una monarquía consiste en el hecho de que gobierna una persona en solitario. Lo que es característico de una monarquía es que la persona que gobierna lo hace por medio de leyes fijas y establecidas, y con el poder intermediario de la nobleza. La naturaleza de un gobierno despótico, finalmente, es una en la que una única persona gobierna sin leyes, reglas o intermediarios. Esta persona lo dirige todo a partir de su propio deseo y capricho, y lo hace nominando a un visir para que ejecute su voluntad y deseo en cualquier momento particular en el tiempo³⁵.

Sin embargo, el gobierno no es una mera forma constitucional. Estos gobiernos no existirían sin alguien dándoles vida al adherir y representar su respectivo poder. Según Montesquieu, esto significa que tiene que haber un compromiso específico en la sociedad para que estos tipos de gobiernos puedan persistir, y este compromiso es lo que él llama *principio*: “aquello por lo cual se hace actuar”³⁶. El compromiso que pone en movimiento a una república es la virtud, o el “amor por las leyes y el país”³⁷. La república requiere de una disposición del pueblo de sacrificar su propia voluntad privada por el bien común. Solo de este modo puede ser sostenida la república como una forma de gobierno. En una monarquía, es el principio del honor aquel que da vida al gobierno.

En consecuencia, si un gobierno republicano requiere que “debamos amar a nuestro país, no tanto por nuestra propia visión, sino que en relación a la comunidad”, un gobierno monárquico es mantenido por un compromiso con la

³³ Montesquieu, *The Spirit*, 19.

³⁴ *Ibid.*, 8.

³⁵ *Ibid.*, 8-18.

³⁶ *Ibid.*, 19.

³⁷ *Ibid.*, 34.

distinción, con la idea de que cada uno tiene que diferenciarse a sí mismo del resto y promover su propio interés sin importar la comunidad como un todo³⁸. Finalmente está el principio del miedo que mantiene a un gobierno déspota con vida, ya que al temer al déspota los sujetos no se alzan en contra de los caprichos e impulsos de este. Al contrario, ellos mismos son esclavos de las propias pasiones del déspota, en la forma del instinto, la conformidad y el castigo³⁹.

En este sentido, como señala Louis Althusser, la distinción de Montesquieu entre naturaleza y principio de gobierno responde a dos preguntas distintas. La naturaleza de un gobierno provee una respuesta a la pregunta “¿Quién posee el poder, y cómo ejerce el poder quien lo sostiene?”. El principio responde a una pregunta diferente, a saber “¿En qué condición puede haber un gobierno que dé poder a un pueblo, un monarca o a un déspota, y lo haga ejercer el poder?”. Al introducir esta distinción, Montesquieu muestra que el gobierno no es simplemente un orden legal, sino una forma política “envuelta en su propia vida, en sus propias condiciones de existencia y supervivencia”. Para entender cómo un gobierno funciona como lo hace no es suficiente, por lo tanto, enfocarse en sus reglas formales. Uno tiene que prestar atención a su condición de posibilidad. El punto es que distintos gobiernos son guiados por principios distintos, y que uno no puede tener a uno sin el otro. Tal como algunos motores solo andarán con petróleo, distintos gobiernos tienen diferentes impulsos que los ponen en movimiento⁴⁰.

¿Cuál es, entonces, el rol del principio en este esquema? Como compromiso público, el principio tiene que jugar un rol doble. Es, al mismo tiempo, un principio de acción y un principio de juicio⁴¹. Primero que todo, es importante distinguir la visión de Montesquieu del principio de la motivación humana en general. Como seres humanos actuamos a partir de un número de sensaciones en la forma de amor, miedo, compasión y rabia. Lo que hace única la visión de Montesquieu es que mientras trabaja con sensaciones comunes como el miedo, la virtud y el honor, él no considera que sean igualmente importantes para todas las sociedades. Al contrario, cada principio domina a un cierto tipo de gobierno, y como tal nos permite decir que el gobierno en cuestión es “republicano”, “déspótico” o “monárquico”. Esto no es decir que no existe el miedo en las repúblicas, o que no hay virtud en las monarquías. El punto hecho por Montesquieu es que mientras los gobiernos son mantenidos por una mixtura de principios, cada forma de gobierno es guiada por un principio que estimula a los otros en una dirección favorable a la naturaleza de ese gobierno:

³⁸ *Ibid.*, 6.

³⁹ *Ibid.*, 26-28.

⁴⁰ Louis Althusser, *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Marx*, trad. Ben Brewster (Londres y Nueva York: Verso, 2007), 45-60.

⁴¹ Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed. Jerome Kohn (Nueva York: Schocken Books, 1994), 328-38.

En una palabra, el honor se encuentra en una república, aunque su florecimiento sea por virtud política; y la virtud política se encuentra en un gobierno monárquico, aunque sea actuado por honor⁴².

A este respecto, los principios de Montesquieu no son motivaciones humanas individuales. Ellos son relacionales. Ligados por formas particulares de gobierno, estos principios remiten al compromiso público que hace crecer a cada uno⁴³.

Los principios son representados por los seres humanos, pero también son fomentados por leyes y políticas gubernamentales, y es volviéndose a la sociedad en sí misma –en su variedad histórica– que Montesquieu desarrolla su hipótesis sobre la diferencia entre formas de gobiernos. Investigando el rol de la educación, la constitución, las leyes suntuarias, el derecho civil y penal, y también las prácticas del lujo y la pregunta por la mujer, identifica los principios que guían a las monarquías, las repúblicas y los gobiernos despóticos. La educación es de particular importancia. Una monarquía existe solo a partir de la condición de que el compromiso con el honor y la distinción permee al sistema educacional, tal como una república solo existe en tanto continúa nutriendo un sentido de virtud pública entre sus súbditos. En el momento en que el compromiso se desvanece, o en que el pueblo deja de preocuparse por su vida política en común, la monarquía y la república son desprovistas de sus condiciones habilitantes. El punto es que una monarquía y una república “deben ser dirigidas por estos principios, de otro modo el gobierno es imperfecto”, es decir, que de otro modo dejará de existir como una forma particular de gobierno⁴⁴.

Los principios de la virtud, el honor y el miedo no son simplemente los que ponen a una cierta forma de gobierno en movimiento. Ellos también guían nuestro juicio, en tanto evaluamos al gobierno en cuestión desde sus perspectivas. Proveen lo que Hannah Arendt llama “estándares de lo bueno y lo malo”⁴⁵. En una república, por ejemplo, la acción política es evaluada en la base de qué tan bien protege a la virtud pública en contra de la corrupción privada, mientras que en una monarquía es evaluada a partir de qué tan bien resguarda el honor en contra la infamia y la desgracia. En la teoría democrática, uno usualmente piensa la evaluación como si fuese un asunto de qué debe ser, en tanto opuesto a lo que es. Lo que descubre Montesquieu, sin embargo, es un principio de juicio inmanente a cierta forma de gobierno. El punto de introducir el principio no es decir que debemos adoptar la virtud, el honor o el miedo. El argumento es que estos principios constituyen la condición de posibilidad para una cierta forma de gobierno. Parándose en la

⁴² Montesquieu, *The Spirit*, xv.

⁴³ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, ed. y intro. Jerome Kohn (Nueva York: Penguin Books, 1993), 152ss.

⁴⁴ Montesquieu, *The Spirit*, 28.

⁴⁵ Arendt, *Essays*, 335.

intersección entre el nivel institucional y el social, ellos proveen una base inmanente desde la cual juzgar la acción política⁴⁶.

El legado de Montesquieu resulta controversial, y los académicos debaten si su pensamiento ofrece una defensa del gobierno liberal, del republicano o del monárquico, al tiempo que se preguntan cómo estas formas de gobierno confluyen en la vida política contemporánea⁴⁷. Por más que uno caracterice su legado, resulta claro que Montesquieu es un hombre de su tiempo. Aunque su pensamiento haya servido como una importante fuente de inspiración en el nacimiento de la democracia moderna, él mismo no vivió para ver el radical giro de la sociedad que tuvo lugar en las revoluciones americana y francesa. Cuando él se refiere a la república como una forma de gobierno democrática, tiene en mente los gobiernos populares de Atenas y Roma, y cuando se refiere al gobierno mixto es la Constitución Inglesa la que sirve de modelo. La democracia moderna, la que Lefort describe como una forma de gobierno basada en un espacio vacío del poder, no es parte de su investigación. Es a esta forma de gobierno a la que debemos prestar atención ahora. ¿Qué tipo de compromiso público es necesario para esta particularmente moderna forma de democracia se sostenga en el tiempo?

El principio de igualdad

En el esquema propuesto por Montesquieu la naturaleza de un gobierno remite a aquel que sostiene el poder y a cómo es ejercido este poder. A este respecto, Lefort revela la singularidad de la democracia moderna. Él demuestra que a diferencia de otras formas de gobierno basadas en el rey, el pueblo o el déspota, la democracia moderna se basa en la *ausencia* de un sostenedor del poder. En vez de hacer referencia a la autoridad natural, se refiere a un gobierno “en el cual se dirá que el pueblo es soberano, por supuesto, pero cuya identidad estará constantemente abierta a cuestionamiento”⁴⁸. Más aún, Lefort muestra la implicancia de esta visión para el ejercicio del poder popular y un continuo proceso de conflicto y crítica sobre quién

⁴⁶ *Ibid.*, 331–2; Althusser, *Politics and History*, 46–50.

⁴⁷ Ver, entre otros, Thomas Pangle, *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on the Spirit of the Laws* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1979); Sharon Krause, *Liberalism with Honor* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002); Michael Sonenscher, *Before the Deluge: Public Debt, Inequality and the Intellectual Origins of the French Revolution* (Princeton: Princeton University Press, 2007); Paul Rahe, *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect* (New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2009); Annelien de Dijn, “On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript”, *Political Theory* 39, no. 2 (2011); Celine Spector, “Was Montesquieu Liberal?” en *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*, ed. Raf Geenens y Helena Rosenblatt (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Marco Goldoni, “Montesquieu and the French Model of Separation of Powers”, *Jurisprudence* 4, no. 1 (2013).

⁴⁸ Lefort, *The Political Forms*, 303–4.

tiene el derecho de gobernar; un proceso que, desde fines del siglo dieciocho, se materializa en la institución del sufragio universal y los derechos humanos. Aún así, si la revolución democrática engendra un cambio en la naturaleza del gobierno, también trae consigo una *revolución en principio*. Este lado de la revolución democrática no ha sido examinado por Lefort. En lo que sigue, por tanto, buscaré complementar su visión de la democracia moderna al recuperar su principio⁴⁹.

Como señala Lefort, en gran medida las revoluciones son formadas por el tipo de gobiernos que ellas buscan derrocar. Al reemplazar el orden que viene antes de ellas, éstas deben rellenar el vacío abierto por el acto revolucionario⁵⁰. En este sentido, la revolución democrática alberga tanto el cambio como la continuidad. Por lo que, aunque reemplace el poder del rey con el del pueblo, los términos del poder como encarnación en un cuerpo —aunque esté vaciado de contenido— aún permanece. La misma lógica de la revolución como algo que da lugar a algo enteramente nuevo al mismo tiempo que toma las características de aquello que la precedía, puede ser aplicada al cambio que acompaña al giro desde el derecho divino al derecho popular. Es aquí donde el principio de la igualdad salta a la vista⁵¹.

Gobernar por derecho divino significa que el rey gobierna con una autoridad omnipotente e infalible tras su espalda. Esta autoridad le da una considerable cantidad de poder, en la medida de que él manifiesta ahora en la tierra, en su propia persona, un orden más alto y perfecto. Sin embargo, también limita su poder. Señala que, aunque el rey se para por sobre la ley positiva, debe adherir a una ley que es aún más alta y que no es resultado de su propio hacer. Como indica Edmund Morgan, la divinidad puede ser una autoridad omnipotente e infalible, pero como es asumida por los humanos se vuelve mayormente constrictiva. Alza al rey a una

⁴⁹ Aunque hay una clara dimensión sociológica e histórica a esta pregunta, la interpretación ofrecida en este artículo es de un carácter más filosófico. Extrapolando a partir del cambio revolucionario, busca recuperar el compromiso público requerido para sostener a una *forma* específica de gobierno. Por tanto, lo que está al juego no es la historia de la democracia moderna, o sus precondiciones sociológicas, sino su principio. En el espíritu de Montesquieu, aunque también a diferencia de él (en tanto el principio se deriva por medio de la interpretación filosófica, más que por investigación histórica), el intento es “volver de las apariencias a los principios, de la diversidad a las formas empíricas de las fuerzas formadoras”. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, trad. Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove (Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2009), 210.

⁵⁰ Sobre un punto similar acerca de las revoluciones siendo “canalizadas en conceptos que habían sido recién vaciados” y el giro a la modernidad como “la reocupación de posiciones de respuesta que se habían vuelto vacantes”, ver Arendt, *On Revolution*, intro. Jonathan Schell (Nueva York: Penguin Books, 1963), 155, y Blumenberg, *The Legitimacy*, 65.

⁵¹ Los aspectos teológico-políticos de esta mutación, tanto el cómo cambia la relación entre immanencia y trascendencia como el rol de la religión en la promulgación del principio de la igualdad, son, ambas, preguntas importantes en este contexto. Sin embargo, estas no serán tratadas en este artículo.

altura “en donde escasamente podría moverse sin fracturar su divinidad”⁵². Esta limitación divina del gobierno monárquico es bien conocida, y Lefort llama la atención sobre ella. El hecho de que el poder estuviera encarnado en la persona del rey “no significa que él poseía poder ilimitado”⁵³. Al contrario, el rey “se suponía que obedece a un poder superior”⁵⁴. Sin embargo, lo que no se menciona es que esta limitación sobre el gobierno monárquico no es meramente una limitación en el sentido de ser un obstáculo que el rey se esforzaría por superar. Es también un alivio. Resulta razonable pensar que sin la noción del derecho divino el rey sería tan absoluto como el mismo Dios. Sería un poder sin límites, absolutamente libre pero, por tanto, también absolutamente responsable. Nada se impondría entre él y su voluntad. Sería poderoso, pero estaría solo.

Tomando esto en consideración, el derecho divino no es simplemente un impedimento a la búsqueda del poder. También es una especie de libertad. Libera al rey de aquello que es percibido como una forma de poder absoluta y por lo tanto también inhumana. Por el otro lado, lo alivia de una responsabilidad más a la medida de Dios que de los humanos, y como tal, imposible de llevar a cabo por una sola persona. Por el otro, lo libera de la carga de la blasfemia ya que su toma del lugar de Dios resultaría intolerable a ojos de sus súbditos. Políticamente hablando, por lo tanto, el derecho divino no es tanto un obstáculo como una bendición para el rey. Significa que el poder del rey “apuntaba hacia un polo incondicional, de otro mundo, mientras que al mismo tiempo él era, en su propia persona, el garante y representante de la unidad del reino”⁵⁵. El resultado es que lo que sea que decida el rey, el siempre puede sostener que la autoridad divina es igualmente responsable por ella. Él no está solo en el trono.

Cuando el derecho divino es reemplazado por el derecho popular, esta noción de una limitación divina sobre el poder político desaparece. La revolución democrática consiste, precisamente, en el rechazo de cualquiera de estas constricciones externas. La soberanía popular significa que “el pueblo debe realizar operaciones que les permitan ser sus propias parteras”, o en términos más clásicos, que deben ser, al mismo tiempo, autores y destinatarios de la ley⁵⁶. No obstante, si la revolución democrática anula la limitación divina sobre el poder político, éste no permanece inafectado por su eliminación. Rebelarse en contra del derecho divino del rey

⁵² Edmund S. Morgan, *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America* (Nueva York y Londres: W.W. Norton & Company, 1988), 17.

⁵³ Lefort, *Democracy and Political Theory*, 17.

⁵⁴ Lefort, *The Political Forms*, 306.

⁵⁵ Lefort, *Democracy and Political Theory*, 17.

⁵⁶ Lefort, *Democracy and Political Theory*, 107. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. William Rehg (Cambridge: Polity Press, 1996), 33. También ver Stefan Rummens, “Deliberation Interrupted: Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort”, *Philosophy and Social Criticism* 34, no. 4 (2008).

significa que el pueblo debe llenar el vacío abierto en su alzamiento. A diferencia del rey, en otras palabras, ellos deben tomar el lugar de Dios. En el conflicto sobre quién debiera tener el derecho a gobernar—y este conflicto es el tema supremo de la revolución—ellos no pueden apelar a un ley más alta. Se ha ido la limitación externa sobre el poder y el alivio que viene con ella. Lo que queda es el lugar antes ocupado por Dios, y apoderarse de él expone a los seres humanos a una tarea difícil. La tarea es asumir esta posición sin ser o bien sobrecargados por un poder demasiado pesado para los hombros humanos, o acusados de blasfemia.

Es con este trasfondo que uno debe entender el principio de igualdad. La revolución democrática es, al mismo tiempo, liberadora y demandante. Es liberadora en tanto el pueblo es liberado del orden del derecho natural y divino, asociado al gobierno monárquico y su división de la sociedad en órdenes y rangos. Es demandante en la medida que ahora ellos deben asumir la tarea que viene con su derrumbamiento: la de ser el último garante del derecho. Hasta ahora esta posición había sido reservada a una autoridad omnipotente e infalible, y ocupar su puesto significa que los seres humanos se vuelven absolutamente libres, pero también absolutamente responsables. Ya que de ahora en adelante nada, ya sea bueno o malo, ocurre sin que caiga dentro del ámbito de su poder.

Sin embargo, si la omnipotencia y la infalibilidad pueden ser proyectadas en Dios sin demasiado esfuerzo, se hacen mucho más pesadas cuando son puestas sobre los hombros de los humanos, y el intento de responder a este sentido absoluto de la responsabilidad—o esta evocación de la humanidad hacia sí misma—es el impulso de la democracia moderna. El problema es que, en tanto buscar alivio apelando a una autoridad externa ya no es más una opción válida en la adjudicación del conflicto político, la única forma de limitar la responsabilidad que emerge en el cambio desde el derecho popular al divino es compartirlo y dividirlo entre iguales.

De acuerdo con esta interpretación, la democracia moderna es una forma de gobierno puesta en movimiento por un principio de igualdad. El principio de igualdad hace posible para los seres humanos reemplazar a Dios como el garante final en la política, y hacerlo sin ser sobrecargados por una forma de poder inhumana ni ser acusados de blasfemia. La razón es que, al poner en movimiento un proceso de igualdad en la sociedad, nadie tiene la última palabra. Lo que nace en la revolución democrática es una forma de poder dividida, caracterizada por la falibilidad humana. Todos tienen igual voz en los asuntos políticos, aunque nadie tiene la última palabra. ¿Pero por qué dividir equitativamente el poder de decisión y juicio?

Lo que es más desconcertante de la revolución democrática no es el hecho de que esta dé lugar a un sistema de control popular sobre el gobierno, ya que esta idea tiene una larga prehistoria republicana. Lo que desconcierta, más bien, es cómo los revolucionarios llegan a la conclusión de que el ejercicio del control público debiera

ser dividido de modo equitativo. Al momento de la revolución, los seres humanos son percibidos como altamente desiguales en términos de estatus, riqueza, poder y capacidades. Parecería, por lo tanto, más natural rechazar la idea de igualdad en favor de una división del poder basada en el estatus y el rango.

Para entender cómo el principio de igualdad es capaz de capturar la imaginación pública, es importante recordar que las revoluciones albergan tanto cambio como continuidad. Al apropiarse del poder que viene antes que ellos, deben llenar el vacío abierto por el acto revolucionario. La lógica de la revolución pone un límite sobre la forma del poder popular. Significa que la división del poder no puede ser llevada a cabo de ninguna forma. Desde que Dios es uno, y que cada uno es percibido como igual por debajo de ese uno, la anterior división de la sociedad en órdenes y rangos ya no cuenta más como un marcador válido para la distribución del poder. Como sabemos, Dios “no tenía mucho que decir sobre los derechos de los caballeros”⁵⁷. De esta forma, y sin importar cuáles son las intenciones de los revolucionarios, la reocupación del derecho divino los compele a hablar en términos universales. La división del poder debe ser a partir de términos que no favorezcan a algún ser humano a expensas de otros, y esto es precisamente lo que hace la forma moderna de la democracia. A través de la institución del sufragio universal y los derechos humanos, hace a cada uno igualmente responsable para decidir y juzgar qué está bien y qué mal, y así también hace a todos igualmente libres: nadie tiene más decir que cualquier otro al autorizar la dirección y el contenido de los asuntos políticos.

En el esquema de Montesquieu, el principio no solo pone en movimiento un cierto tipo de gobierno. También sirve como un punto de vista inmanente desde el cual juzgarlo. Una república, por ejemplo, es tanto representada por el principio de la virtud como evaluada sobre sus términos. Se sigue que en esta forma de gobierno la protección del interés privado por sobre el público será juzgada como dañina. Al no comprometerse a sí mismo con el país ni con la ley, el interés privado falla en sostener el sentimiento público necesario para que la república sea sostenida como una forma de gobierno⁵⁸. De similar forma, debiera reconocerse que la democracia moderna es tanto representada por el principio de igualdad como evaluada en sus propios términos. En esta forma de gobierno, como señala Lefort, el poder no pertenece a nadie en particular. El resultado es que cualquier intento por presionar al poder de juicio y decisión sobre individuos particulares resultará perjudicial para la democracia. En vez de asegurar la igualdad en la sociedad, otorga a estos individuos una carga de responsabilidad que, si no es compartida y dividida públicamente entre iguales, rápidamente se vuelve un lastre que ellos se inclinan a proyectar sobre fuerzas externas, sea Dios, la naturaleza o las inevitables fuerzas de la historia.

⁵⁷ Morgan, *Inventing the People*, 24.

⁵⁸ Montesquieu, *The Spirit*, 21, 20, 109.

El resultado es que mientras Lefort ofrece una descripción convincente de la naturaleza sin precedentes de la democracia moderna en relación a las formas de gobiernos republicana, monárquica y despótica descritas por Montesquieu, él solo nos cuenta la mitad de la historia. La revolución democrática no contiene uno, sino dos momentos simbólicos que configuran en conjunto la forma distintiva de la democracia moderna. Ella engendra un cambio tanto en la naturaleza como en el principio del gobierno. Tal como la revolución en contra del rey significa que el pueblo toma el carácter de su poder como encarnación en un cuerpo, aunque lo vacía de contenido, el derrumbamiento del derecho divino cobija tanto el cambio como la continuidad. El pueblo toma la autoridad sin límites de Dios, aunque limitando la carga que genera al dividirla equitativamente. El principio de igualdad puede, de esta forma, ser interpretado como el sentido positivo de la lógica de la negación de la democracia. Es aquello que condiciona su poder o, en los términos de Montesquieu, “aquello por lo que es hecho actuar”⁵⁹.

Reinterpretando la crisis de la democracia electoral

Hoy en día es ampliamente reconocido que la democracia electoral sufre una crisis. Volviendo al tópico de la representación cuarenta años después de la publicación de su trabajo seminal en el tema, Hanna Pitkin expresa profundas preocupaciones respecto del sistema representativo. Como ella plantea, “los arreglos que llamamos ‘democracia representativa’ se han vuelto un sustituto de auto-gobierno popular, no su representación”⁶⁰. De similar forma, Sheldon Wolin advierte sobre una forma administrada de democracia en la que los gobiernos “son legitimados por elecciones que ellos han aprendido a controlar”, mientras que Colin Crouch plantea que las

⁵⁹ De cara a esto, el principio de igualdad puede parecer cercano al principio republicano de la virtud. Ambos hacen de la igualdad un aspecto esencial de la sociedad, algo que debe ser mantenido por la acción pública y nutrido por las leyes y las instituciones. Sin embargo, ambos principios son radicalmente distintos en orientación y, por tanto, es importante mantenerlos aparte. La diferencia central es que en una forma de gobierno democrática, el principio de igualdad sobrepasa al compromiso con el país y la ley. A diferencia del principio republicano de la virtud, el principio democrático de la igualdad no requiere que amemos a nuestros conciudadanos, o que avalemos las leyes bajas las que vivimos. Lo que requiere es que al momento de resolver conflictos *sobre* el país y la ley –tales como quién tiene el derecho de representar el poder del pueblo en tiempos de crisis– no apoyemos instituciones que conceden más responsabilidad a algunos seres humanos antes que a otros al decidir y juzgar que está bien y qué mal. Es este compromiso el que hace de la democracia moderna una forma de gobierno capaz de revitalizar constantemente a sí misma en respuesta a nuevas demandas políticas, incluso cuando ellas, como habitualmente lo hacen, vayan en contra de lo el país y la ley requieren de nosotros. O como lo ha dicho Furet, a quien Lefort cita: “La Revolución francesa no es solo la República. Es también una promesa sin límites de igualdad y una forma especial de cambio”. Lefort, *Democracy*, 94.

⁶⁰ Pitkin, “Representation and Democracy”, 340.

sociedades democráticas contemporáneas se están moviendo hacia una condición de “post-democracia”⁶¹.

No resulta evidente qué hacer a partir de estos juicios. Por un lado, el tono realista de estos autores es justificado, ya que mientras que la demanda por inclusión y extensión de los derechos ha marcado el desarrollo de la democracia moderna, muchos políticos se encuentran hoy más preocupados en justificar la exclusión que la inclusión, y en vez de una progresión estable de los derechos presenciamos su retroceso en varias democracias desarrolladas. Por tanto, cualquier creencia inocente sobre el progreso de la democracia resulta fuera de lugar. Por el otro lado, pensar que la democracia se detendrá poco antes de esta realidad política también parece irrealista. Hoy en día presenciamos protestas y movimientos demandando una recuperación de la democracia y el nacimiento de nuevas organizaciones internacionales y agencias que hablan en su nombre. Tomando esto en consideración, la sugerencia de que la democracia está en su declive parece más dudosa. ¿Tenemos que creer que las luchas políticas que emergieron durante las revoluciones a fines del siglo dieciocho, y que nos han conducido a una demanda por democratización que se renueva constantemente, han finalizado?

Un influyente intento por responder esta pregunta es ofrecido por Pierre Rosanvallon. De acuerdo con él, la crisis de la democracia electoral es, en el fondo, una crisis de entendimiento. Al identificar a la representación con la elección uno falla en reconocer que la elección no es sino una “convención empírica” en la historia de la democracia⁶². La interpretación de Rosanvallon de la crisis difiere de la presentada en este artículo, y por tanto concluiré contrastando a ambas brevemente. El objetivo es mostrar que si uno quiere tomar la representación más allá de la elección, y hacerlo de un modo que promueva una forma de gobierno democrática, uno debe representar al principio de igualdad de dos modos: como fuente de juicio en el análisis sobre en qué consiste la crisis, y como fuente de acción para redirigir a la sociedad en una dirección democrática. Rosanvallon no hace ninguna de las dos. En consecuencia, mientras su visión de la representación puede ser conveniente y legítima, no es democrática en la interpretación ofrecida en este artículo.

Cuando Rosanvallon plantea que la elección debe ser entendida como una convención empírica en la historia de la democracia, se basa en un trabajo llevado a cabo durante varios años sobre la historicidad de la democracia. El punto central que hace este autor es que la crisis que experimentamos, bajo la forma de una ampliada desconfianza en la política electora, no es excepcional; es un rasgo constitutivo de la democracia. La desconfianza cívica es “una forma política original”, aunque una

⁶¹ Wolin, *Democracy Incorporated*, 47; Crouch, *Post-Democracy*.

⁶² Pierre Rosanvallon, “The Metamorphoses of Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity”, *Constellations* 18, no. 2 (2011): 122.

que tiende a ser pasada por alto debido a un énfasis abiertamente institucional y electora en la teoría democrática⁶³. Al ampliar el horizonte desde las instituciones políticas del Estado hacia aquellas de la sociedad civil, Rosanvallon busca mostrar que la desconfianza en la política electoral no es *todo* lo que ha ocurrido en las últimas décadas. Esta desconfianza ha ido de la mano con una actividad cívica aumentada, y es al dirigirse a estas actividades civiles de desconfianza que Rosanvallon encuentra una nueva forma de representación democrática. Como él plantea, estas actividades “reflejan un rango de procedimientos e instituciones que anteceden al advenimiento del sufragio universal”, tales como instancias regulatorias y cortes constitucionales, y en conjunto ofrecen una nueva forma de volver a los líderes políticos responsables por aquellos sobre quienes ejercen poder⁶⁴.

Las últimas décadas, de hecho, han sido testigos de una explosión en la actividad de la sociedad civil tanto doméstica como internacionalmente. Habitualmente esta actividad es impulsada por la convicción de que mientras la política electoral limita el rango de voces, problemas e intereses capaces de ser oídos, los actores de la sociedad civil poseen la capacidad de entrar y hacer lo que los representantes electos ya no están preparados o no son capaces de hacer; a saber, “hacer presente” al pueblo que ellos afirman representar. Sin embargo, para entender en dónde yace la crisis de la democracia electoral uno no puede ser demasiado rápido al moverse desde el nivel institucional hacia el social. El problema es que desde que el principio de igualdad es lo que anima la institución de la elección, la relación entre la representación y la elección es más compleja de lo que sugiere el análisis de Rosanvallon. La elección no es simplemente una convención empírica en la historia de la democracia. Ha cobijado un sentido que va más allá de la igualdad numérica: la descarga pública de responsabilidad. El resultado es que cuando las democracias fracasan en estar a la altura de la tarea de resguardar la igualdad política a través de la competencia electoral, no solo crean desconfianza. También crean una sensación de carga.

Lo que es llamativo en este contexto es que la crisis de la democracia electoral es acompañada por una “charla de responsabilidad” intensificada. Esta charla de responsabilidad ahora domina todo el espectro de la política representativa. No solo debieran los políticos ya electos “tener responsabilidad” de sus decisiones y estar sujetos a que se los nombre y avergüence si no lo hacen; los actores de la sociedad civil, como las organizaciones no gubernamentales, las compañías privadas y las celebridades también deberían. Más que ser percibidos como grupos de interés o hacedores de opinión pública, ellos son llamados a ser responsables frente al pueblo por el que ellos hablan. “¿Quién eligió a Oxfam?” se pregunta en un artículo *The Economist*, y bajo el nombre de “responsabilidad social corporativa” se espera que las compañías se comporten de forma responsable en relación a sus accionistas y las

⁶³ Rosanvallon, *Democracy Past and Future*, 243.

⁶⁴ Rosanvallon, *Democratic Legitimacy*, 224.

partes interesadas⁶⁵. Además, a las celebridades que hablan en favor de un cierto problema, grupo o acción –como Al Gore por el medio ambiente, Bono por la gente en África y Rusell Brand por la revolución– se les requiere que actúen de modo responsable en relación a aquellos afectados por sus demandas. Más importante que todo, se espera que los ciudadanos sean responsables; ellos debieran sostener a los líderes políticos, las compañías y las organizaciones no gubernamentales para que den cuenta de sus acciones y decisiones en la vida cotidiana, ya sea como tomadores de decisiones, consumidores o contribuyentes. La ciudadanía está en sí misma asociada a una aumentada individualización de la responsabilidad, y esta individualización de la responsabilidad va de la mano con una sensación de carga que, en los años recientes, incluso ha movilizó a una nueva clase social: “el precariado”⁶⁶.

El punto central de este artículo es que la forma democrática de representación está comprometida con el principio de igualdad. Este principio es engendrado por una ilimitada forma de responsabilidad que sobrecarga la capacidad de los seres humanos, y que por esta razón debe ser nivelada y compartida entre iguales. Esta interpretación sugiere que la aumentada charla de responsabilidad no es simplemente la manifestación de una nueva forma de desconfianza en contra del “la política y los políticos”, o un signo de que los líderes políticos debieran ser más responsables con aquellos sobre quienes ejercen el poder⁶⁷. Más bien debería ser entendido de modo sintomático; resurge cuando las instituciones políticas fallan en defender la igualdad en la sociedad. El hecho de que la crisis de la democracia electoral esté asociada a un llamado por una responsabilidad incrementada del lado de los ciudadanos y sus representantes testimonia sobre un problema de *creciente inequidad* en la sociedad. Indica que la descarga pública de responsabilidad conseguida por la institución de la elección ha sido gradualmente corrompida. En corto, mientras más charla de responsabilidad en el debate sobre la representación, menos democrático resulta este⁶⁸.

⁶⁵ Jennifer Rubenstein, “The Misuse of Power, not Bad Representation: Why it is beside the point that no one elected Oxfam”, *The Journal of Political Philosophy* 22, no. 2 (2014); Magdalena Bexell, *Exploring Responsibility. Public and Private in Human Rights Protection* (Lund: Department of Political Science, 2005).

⁶⁶ Guy Standing, *The Precariat. A New Dangerous Class* (Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic, 2011). También ver Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences* (Londres: Sage Publications, 2002).

⁶⁷ Rosanvallon, *Democratic Legitimacy*, 222-24.

⁶⁸ Respecto del argumento de que, en la actualidad, presenciamos el surgimiento de una “democracia preveniente” (*monitory democracy*), la que incluye un número de nuevos mecanismos por medio de los cuales hacer responsables y ponerlos en alerta, véase John Keane, “Monitory Democracy?”, en *The Future of Representative Democracy*, ed. Sonia Alonso, John Keane y Wolfgang Merkel (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 212-36.

Esto no es decir que la reforma electoral es la única respuesta, o la más apropiada, a la crisis. Rosanvallon está en lo correcto en que uno debe distinguir a la democracia de su encarnación institucional en la forma de la elección. La razón es que mientras la elección es parte integral de la democracia moderna, no es en sí misma la fuente de su legitimidad. Como hemos visto en este artículo, el orden es de hecho invertido. Lo que distingue a la democracia moderna de otras formas de gobierno es que se estructura en torno a la ausencia de un sostenedor concreto del poder, y es precisamente esta ausencia la que demanda por una distribución periódica de poder. La preocupación entre los teóricos democráticos debiera, por tanto, no solo ser con la elección *per se*, sino que con cómo sostener al principio de la igualdad una vez que la institución de la elección ya no es capaz de llenar esa tarea. Aquí el énfasis en las formas de gobierno se vuelve importante. Lleva la atención al hecho de que hay otras instituciones en la sociedad, aparte de la elección, con un gran impacto sobre las orientaciones de la acción de los seres humanos, como son las leyes y las políticas relacionadas con la educación, el trabajo, la propiedad, los derechos, el género y la ciudadanía. En tiempos de crisis electoral, uno haría bien de preguntar qué principios animan a *estas* instituciones, y cómo ellas podrían impulsar o impedir la confianza en la democracia⁶⁹.

Esto nos lleva al segundo punto, que es cómo encontrar un remedio para la crisis de la democracia electoral. En *Democratic Legitimacy*, Rosanvallon plantea que para impulsar el compromiso con la democracia uno no debiera asirse a la institución de la elección. En vez, uno debe construir sobre nuevas fuentes de legitimidad que emergen en la sociedad civil doméstica y en la global. Lo que ellas ofrecen es un nuevo ideal democrático, lo que él llama “democracia de la apropiación”. Este ideal incluye tres aspectos centrales, y en conjunto sirven para corregir las debilidades asociadas con la democracia electoral. Primero, implica prácticas contrademocráticas de desconfianza civil en la forma de vigilancia, *impeachment* y juicio. Segundo, involucra agencias de la democracia indirecta tales como agencias regulatorias y cortes constitucionales. Tercero, y en consecuencia, involucra “una insistencia en que los líderes se conduzcan a sí mismos democráticamente”⁷⁰.

Vista como una estrategia por medio de la cual combatir el abuso del poder popular, o como una forma de gobierno por la cual hacer responsables a líderes poderosos, la democracia de la apropiación ofrece una importante contribución a la teoría democrática. Vista como una democracia ideal, sin embargo, sufre de un problema mayor. Una forma de representación democrática no solo requiere del control popular del gobierno. Requiere que esta actividad de control popular

⁶⁹ Para tal empresa, véase Sofia Näsström y Sara Kalm, “A Democratic Critique of Precarity”, manuscrito.

⁷⁰ Rosanvallon, *Democratic Legitimacy*, 220-21.

sea conducida en términos iguales⁷¹. Este elemento de igualdad está ausente en la democracia de la apropiación. El problema es que, al dotar a los ciudadanos y sus representantes con una responsabilidad que se espera que sea compartida y repartida en partes iguales, este ideal corre el riesgo de caer en manos de fuerzas que buscan redirigir la confianza investida en la democracia en la dirección de formas de gobierno más autoritarias. La razón es que, sin garantizar la igualdad en la representación del control popular, construye a la democracia en un espacio de cargas antes que en un ámbito de libertad. La charla de responsabilidad en la sociedad nos dice que la democracia necesita del opuesto mismo de aquello que sugiere Rosenvallon: una nueva institucionalización del principio de la igualdad en la forma de una descarga pública de responsabilidad.

Conclusión

En este artículo he propuesto un marco para pensar sobre la representación democrática más allá de la elección. En tiempos de desilusión extendida respecto de la competición electoral como encarnación de la voluntad popular, este marco tiene tanto un propósito crítico como uno constructivo.

Primero, significa que uno puede decir qué es democrático sobre la representación una vez que esta es desacoplada de la elección. Esto es esencial para evaluar la legitimidad democrática de demandas no electorales para representar al pueblo, y así estar claros sobre qué puede, y qué no, ser reclamado en su nombre. La pregunta relevante a plantear es si la demanda está comprometida con el principio de igualdad: ¿Promueve un esquema de representación que quita a los seres humanos el peso del exceso de responsabilidad que viene con la eliminación de una autoridad externa en los asuntos políticos al compartirla y dividirla equitativamente?⁷².

Segundo, y más constructivamente, significa que uno tiene una base democrática immanente para discutir y proponer reformas institucionales. Al distinguir entre el principio y la naturaleza de una forma de gobierno democrática, se vuelve posible dar un paso adelante y preguntar si las instituciones existentes promueven el compromiso en su apoyo. Además, uno puede experimentar con nuevos arreglos representativos tanto dentro como a través y más allá de los distritos, y al mismo tiempo asegurar que, independiente de la forma constitucional que tal esquema de representación pueda tomar, será un compromiso que, antes que desplazar, represente el poder del pueblo.

⁷¹ Urbinati, "Unpolitical Democracy".

⁷² Para evaluar si una demanda particular que habla en nombre del pueblo hace honor al principio de igualdad, uno necesita operacionalizar el principio. Aunque un paso importante es hacer cercano el marco desarrollado en este artículo a la práctica política, esto no es algo que haya sido hecho aquí.

Referencias Bibliográficas

- Abensour, Miguel. "Savage Democracy and the Principle of Anarchy". En *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Movement*. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Abts, Koen y Stefan Rummens. "Populism versus Democracy". *Political Studies* 55, no. 2 (2007): 405-424.
- Althusser, Louis. *Politics and History. Montesquieu, Rousseau, Marx*. Traducido por Ben Brewster. Londres y Nueva York: Verso, 2007.
- Ankersmit, Frank. *Aesthetic Politics: Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford CA: Stanford University Press, 1997.
- Arato, Andrew. "Political Theology and Populism". *Social Research* 80, no. 1 (2013): 143-72.
- Arditi, Benjamin. "Populism as a Spectre of Democracy: Response to Canovan". *Political Studies* 52 (2004): 135-143.
- . "The People as Representation and Event". En *The Promise and Perils of Populism. Global Perspectives*. Editado por Carlos de la Torre, 91-112. Lexington: University of Kentucky Press, 2015.
- Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. Editado por Jerome Kohn. Nueva York: Penguin Books, 1993.
- . *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Editado por Jerome Kohn. Nueva York: Schocken Books, 1994.
- . *On Revolution*. Introducción de Jonathan Schell. Nueva York: Penguin Books, 1963.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*. Londres: Sage Publications, 2002.
- Bexell, Magdalena. *Exploring Responsibility. Public and Private in Human Rights Protection*. Lund: Department of Political Science, 2005.
- Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Traducido por Robert M. Wallace. Cambridge MA: MIT Press, 1983.
- Bohman, James. *Democracy Across Borders. From Dêmos to Dêmoi*. Cambridge MA: MIT Press, 2007.
- Brito Vieira, Mónica y David Runciman. *Representation*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Burke, Edmund. "Speech at Mr. Burke's Arrival in Bristol". En *The Portable Edmund Burke*. Editado por Isaac Kramnick. Londres: Penguin Books, 1999.

- Canovan, Margaret. *The People*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Enlightenment*. Traducción de Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2009.
- Crouch, Colin. *Post-Democracy*. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Dahl, Robert. *On Political Equality*. New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2006.
- De Dijn, Annelien. "On Political Liberty: Montesquieu's Missing Manuscript". *Political Theory* 39, no. 2 (2011): 181-204.
- Disch, Lisa. "Toward a Mobilization Conception of Democratic Representation". *American Political Science Review* 105 (2011): 100-114.
- Lisa Disch, "Democratic Representation and the Constituency Paradox". *Perspectives on Politics* 10, no. 3 (2012): 599-616.
- Dunn, John. *Setting the People Free: The Story of Democracy*. Londres: Atlantic Books, 2005.
- Flynn, Bernard. *The Philosophy of Claude Lefort. Interpreting the Political*. Evanston IL: Northwestern University Press, 2005.
- Frank, Jason. *Constituent Moments: Enacting the People in Postrevolutionary America*. Durham NC y Londres: Duke University Press, 2010.
- Fraser, Nancy. *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. Nueva York: Columbia University Press 2009.
- Bryan Garsten, Bryan. "Representative Government and Popular Sovereignty". En *Political Representation*. Editado por Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elizabeth J. Wood y Alexander Kirschner. Nueva York: Cambridge University Press, 2009.
- Geenens, Raf. "Democracy, Human Rights and History: Reading Lefort". *European Journal of Political Theory* 7, no. 3 (2008): 269-286.
- . "When I Was Young and Politically Engaged...: Lefort on the Problem of Political Commitment". *Thesis Eleven* 87, no. 1 (2006): 19-32.
- Goldoni, Marco. "Montesquieu and the French Model of Separation of Powers". *Jurisprudence* 4, no. 1 (2013): 20-47.
- Habermas, Jürgen. *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Traducido por William Rehg. Cambridge MA: MIT Press, 1996.
- Hayward, Clarissa. "Making Interest: On Representation and Democratic Legitimacy". En *Political Representation*. Editado por Ian Shapiro, Susan C. Stokes, Elizabeth J. Wood y Alexander Kirschner. Nueva York: Cambridge University Press, 2009.

- Hobbes, Thomas. *Leviathan* [1651]. Editado por Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Honig, Bonnie. *Emergency Politics: Paradox, Law, Democracy*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Kalyvas, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Keane, John. "Monitory Democracy?". En *The Future of Representative Democracy*. Editado por Sonia Alonso, John Keane y Wolfgang Merkel. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Keenan, Alan. *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure*. Stanford CA: Stanford University Press, 2003.
- Krause, Sharon. *Liberalism with Honor*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2002.
- Laclau, Ernesto. *On Populist Reason*. Londres y Nueva York: Verso, 2005.
- Lefort, Claude. *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. Traducido por Julian Bourg. Nueva York: Columbia University Press, 2007.
- . *Democracy and Political Theory*. Traducción de David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988.
- . *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*. Editado por John B. Thompson. Cambridge MA: MIT Press, 1986.
- Lindahl, Hans. "Democracy and the Symbolic Constitution of Society". *Ratio Juris* 11, no. 1 (1998): 12-37.
- . *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Löwith, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1949.
- Madison, James. "Federalist 10". En *The Federalist Papers*. Alexander Hamilton, James Madison y John Jay. Editado por Clinton Rossiter. Nueva York: Penguin Books, 1961.
- Manin, Bernard. *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Mansbridge, Jane y John Parkinson eds. *Deliberative Systems: Deliberative Democracy at the Large Scale*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- Montanaro, Laura. "The Democratic Legitimacy of Self-Appointed Representatives". *Journal of Politics* 74, no. 4 (2012): 1094-1107.
- Montesquieu, Barón Charles de. *The Spirit of Laws* [1748]. Nueva York: Prometheus Books, 2002.
- Morgan, Edmund S. *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. Nueva York y Londres: W.W. Norton & Company, 1988.
- Mouffe, Chantal y Ernesto Laclau. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres y Nueva York: Verso, 1985.
- Moyn, Samuel. "The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort". En *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. Editado por Raf Geenens y Helena Rosenblatt. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Müller, Jan-Werner. *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*. New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2011.
- Näsström, Sofia. "Representative Democracy as Tautology". *European Journal of Political Theory* 5, no. 3 (2006): 321-342.
- . "The Legitimacy of the People". *Political Theory* 35, no. 5 (2007): 624-658.
- . "Where is the Representative Turn Going?". *European Journal of Political Theory* 10, no. 4 (2011): 501-10.
- Näsström, Sofia y Sara Kalm, "A Democratic Critique of Precarity". Manuscrito.
- Ochoa Espejo, Paulina. *The Time of Popular Sovereignty*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2011.
- Pangle, Thomas. *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on the Spirit of the Laws*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1979.
- Pitkin, Hanna. "Representation and democracy: an uneasy alliance". *Scandinavian Political Studies* 27, no. 3 (2004): 335-42.
- . *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press, 1967.
- Rahe, Paul. *Soft Despotism, Democracy's Drift: Montesquieu, Rousseau, Tocqueville, and the Modern Prospect*. New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2009.
- Rosanvallon, Pierre. *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust. The Seeley Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- . *Democracy Past and Future*. Editado por Samuel Moyn. Nueva York: Columbia University Press, 2006.
- . *Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity*. Traducción de Arthur Goldhammer. Princeton y Oxford: Princeton University Press, 2011.
- . "The Metamorphoses of Democratic Legitimacy: Impartiality, Reflexivity, Proximity". *Constellations* 18, no. 2 (2011): 114-123.

- Rovira Kaltwasser, Cristóbal. “The Responses of Populism to Dahl’s Democratic Dilemmas”. *Political Studies* 62 (2013): 470-87.
- Rubenstein, Jennifer. “The Misuse of Power, not Bad Representation: Why it is beside the point that no one elected Oxfam”. *The Journal of Political Philosophy* 22, no. 2 (2014): 204-30.
- Rummens, Stefan. “Deliberation Interrupted: Confronting Jürgen Habermas with Claude Lefort”. *Philosophy and Social Criticism* 34, no. 4 (2008): 383-408.
- Runciman, David. *The Confidence Trap: A History of Democracy in Crisis from World War I to the Present*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Saward, Michael. *The Representative Claim*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 2006.
- Schmitt, Carl. *Political Theory: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Traducido por George Schwab. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 2005.
- Sonenscher, Michael. *Before the Deluge: Public Debt, Inequality, and the Intellectual Origins of the French Revolution*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Spector, Celine. “Was Montesquieu Liberal?” En *French Liberalism from Montesquieu to the Present Day*. Editado por Raf Geenens y Helena Rosenblatt, 57-72. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Standing, Guy. *The Precariat. A New Dangerous Class*. Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic, 2011.
- Urbinati, Nadia. *Representative Democracy: Principles and Genealogy*. Chicago y Londres: Chicago University Press, 2006.
- . “Unpolitical Democracy”. *Political Theory* 38, no. 2 (2010): 65-92.
- Urbinati, Nadia y Maria Paula Saffon. “Procedural Democracy, the Bulwark of Equal Liberty”. *Political Theory* 41 (2013): 441-481.
- Valentine, Jeremy. “Lefort and the Fate of Radical Democracy”. En *Claude Lefort: Political Phenomenology and the Advent of Democracy*, 203-217. Editado por Martin Plot. Londres: Palgrave MacMillan, 2013.
- Vatter, Miguel. “The Quarrel between Populism and Republicanism: Machiavelli and the Antinomies of Plebeian Politics”. *Contemporary Political Theory* 11 (2012): 242-263.
- Weymans, Wim. “Freedom through Political Representation: Lefort, Gauchet and Rosanvallon on the Relationship between State and Society”. *European Journal of Political Theory* 4, no. 3 (2005): 263-282.
- Werner Müller, Jan. *Contesting Democracy: Political Ideas in Twentieth-Century Europe*. New Haven CT y Londres: Yale University Press, 2011.

La representación democrática más allá de la elección

Wolin, Sheldon. *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

Sofia Näsström. Profesora asociada al Departamento de Gobierno, Universidad de Uppsala (Upsala, Suecia). Ph.D. en Ciencia Política de la Universidad de Estocolmo, Suecia. Sus líneas de investigación abordan las cuestiones relacionadas al poder constituyente, el pueblo y la representación. Su trabajo ha aparecido en revistas como *Political Theory*, *Political Studies* y *European Journal of Political Theory*, y actualmente se encuentra completando una monografía titulada *The Spirit of the People: Thinking Democracy Beyond the Nation-State*. Correo electrónico: sofia.nasstrom@statsvet.uu.se.