

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

English version below / Versión en inglés abajo

Sobre la revista

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

ISSN y ISSN electrónico

El International Standard Serial Number (ISSN) para *Pléyade* es 0718-655X y el Electronic International Standard Serial Number (e-ISSN) es 0719-3696.

Director y Representante legal

Nicolás del Valle Orellana

Equipo Editorial

Nicolás del Valle Orellana – Editor en jefe
Felipe Lagos Rojas – Editor general
Daniel Barril Saldivia – Coeditor
Ronald Bahamondez Álvarez – Coeditor
Andrea Furnaro – Asistente editorial
Gabriela Á. Acevedo – Diseño y diagramación

Comité Editorial

- Dr. Ulrich Beck** † Ludwig–Maximilians–Universität München (Múnich, Alemania)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (París, Francia)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia)
- Dr. Ignacio Farías.** Technische Universität München (Múnich, Alemania)
- Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos)
- Dra. Simona Forti.** Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe–Universität (Fráncfort del Meno, Alemania)
- Dr. Luis Lobo–Guerrero.** University of Groningen (Groningen, Países Bajos)
- Dr. Jose Antonio Lucero.** University of Washington (Seattle, Estados Unidos)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt–Welle.** Ibero–Amerikanisches Institut (Berlín, Alemania)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, Estados Unidos)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Alberto Toscano.** Goldsmiths, University of London (Londres, Reino Unido)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Turín, Italia)
- Dra. Jessica White.** Western Sydney University (Sídney, Australia)

Comité asesor

- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Joaquín Fermandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sídney, Australia)
- Dr. Fabián Ludueña.** Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Sobre la revista

Indexada en

Pléyade se encuentra indizada en los siguientes redes y catálogos electrónicos:

- **Latindex Catálogo y Directorio**, Universidad Nacional Autónoma de México.
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España.
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- **Actualidad Iberoamericana**, Índice Internacional de Revistas, Chile.
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en revistas de información científica y social, UNAM México.
- **Redib**, Red Iberoamericana de innovación y conocimiento científico, CSIC España.
- **HAPI**, Hispanic American Periodicals Index, University of California-Los Angeles, Estados Unidos.
- **Latinoamericana**, Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales, Chile
- **LatinREV**, Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades
- **Critical Theory Consortium Directory**, University of California-Berkeley & Northwestern University, Estados Unidos
- **Academia.edu**, plataforma para academicos, Estados Unidos.

About the Journal

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences founded the year 2008 in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

ISSN and e-ISSN

The International Standard Serial Number (ISSN) for *Pléyade* is 0718-655X and the Electronic International Standard Serial Number (e-ISSN) is 0719-3696.

Director and Legal representative

Nicolás del Valle Orellana

Editorial Team

Nicolás del Valle Orellana – Editor in Chief

Felipe Lagos Rojas – General Editor

Daniel Barril Saldivia – Coeditor

Ronald Bahamondez Álvarez – Coeditor

Andrea Furnaro – Assistant Editor

Gabriela Á. Acevedo – Layout Editor

Editorial Board

- Dr. Ulrich Beck** † Ludwig–Maximilians–Universität München (Munich, Alemania)
- Dra. Rossana Castiglioni.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Daniel Chernilo.** Loughborough University (Leicestershire, Reino Unido)
- Dr. Marc Crépon.** École Normale Supérieure (Paris, Francia)
- Dr. Roberto Esposito.** Istituto Italiano di Scienze Umane (Napoli, Italia)
- Dr. Ignacio Fariás.** Technische Universität München (Munich, Alemania)
- Dr. Andreas Feldmann.** University of Illinois (Chicago, Estados Unidos)
- Dra. Nancy Fraser.** New School for Social Research (New York, Estados Unidos)
- Dra. Simona Forti.** Università Piemonte Orientale (Piamonte, Italia)
- Dra. Cristina Lafont.** Northwestern University (Chicago, Estados Unidos)
- Dr. Thomas Lemke.** Johann Wolfgang Goethe-Universität (Frankfurt del Meno, Alemania)
- Dr. Luis Lobo–Guerrero.** University of Groningen (Groningen, Países Bajos)
- Dr. Jose Antonio Lucero.** University of Washington (Seattle, Estados Unidos)
- Dr. Michael Marder.** Universidad del País Vasco (Vitoria, España)
- Dr. Aldo Mascareño.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Alexandre Ratner.** Universidade Estadual Paulista (Sao Paulo, Brasil)
- Dr. Ricardo Salas.** Universidad Católica de Temuco (Temuco, Chile)
- Dr. Friedhelm Schmidt–Welle.** Ibero–Amerikanisches Institut (Berlin, Alemania)
- Dr. Vicente Serrano Marín.** Universidad Austral de Chile (Valdivia, Chile)
- Dr. Steve J. Stern.** University of Wisconsin–Madison (Madison, Estados Unidos)
- Dr. Sergio Toro.** Universidad de Concepción (Concepción, Chile)
- Dr. Alberto Toscano.** Goldsmiths, University of London (London, Reino Unido)
- Dr. Miguel Vatter.** University of New South Wales (Sidney, Australia)
- Dr. Gianni Vattimo.** Università degli Studi di Torino (Torino, Italia)
- Dra. Jessica White.** Western Sydney University (Sidney, Australia)

Assistant Editors

- Dr. Gonzalo Bustamante.** Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile)
- Dr. Isaac Caro.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Carlos Durán.** Universidad de los Lagos (Santiago, Chile)
- Dr. Ricardo Espinoza.** Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Viña del Mar, Chile)
- Dr. Joaquín Fernandois.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- MPhil. Arturo Fontaine.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dr. Oscar Godoy.** Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile)
- Dr. Pedro Güell.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Alfredo Joignant.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Dra. Vanessa Lemm.** University of New South Wales (Sidney, Australia)
- Dr. Fabián Ludueña.** Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina)
- Dr. Juan Pablo Luna.** Pontificia Universidad Católica de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Molina.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Luis Oro Tapia.** Universidad Central de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Eduardo Ortiz.** Instituto de Estudios Avanzados (Santiago, Chile)
- Dr. Ernesto Ottone.** Universidad Diego Portales (Santiago, Chile)
- Lic. Pablo Oyarzún.** Universidad de Chile (Santiago, Chile)
- Dr. Fabián Pressacco.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Dr. Pablo Salvat.** Universidad Alberto Hurtado (Santiago, Chile)
- Lic. Willy Thayer.** Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Santiago, Chile)

Abstracted and Indexed in

Pléyade is abstracted and/or indexed in:

- **Latindex Catálogo y Directorio**, Universidad Nacional Autónoma de México.
- **Dialnet**, Universidad de la Rioja, España.
- **CLASE**, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, México.
- **Actualidad Iberoamericana**, Índice Internacional de Revistas, Chile.
- **Bibliat**, Bibliografía Latinoamericana en revistas de información científica y social, UNAM México.
- **Redib**, Red Iberoamericana de innovación y conocimiento científico, CSIC España.
- **HAPI**, Hispanic American Periodicals Index, University of California-Los Angeles, Estados Unidos.
- **Latinoamericana**, Asociación Latinoamericana de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales, Chile
- **LatinREV**, Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades
- **Critical Theory Consortium Directory**, University of California-Berkeley & Northwestern University, Estados Unidos
- **Academia.edu**, plataforma para academicos, Estados Unidos.

PLÉYADE

20

ÍNDICE

Nota editorial <i>Editorial Note</i> Nicolás del Valle Orellana	15
Republicanismo y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción <i>Republicanism and Agonal Democracy: A Genealogical Presentation.</i> <i>Introduction</i> Gonzalo Bustamante-Kuschel	17
La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política <i>The Sublime Dignity of the Dictator: Republicanism and the Return of Dictatorship in Political Modernity</i> Andreas Kalyvas	33
Limits of Power: Gaetano Filangieri's Liberal Legacy <i>Límites del poder: el legado liberal de Gaetano Filangieri</i> Adriana Luna-Fabritius	61
La deuda y el deber. Carl Schmitt y el individuo <i>Debt and Duty. Carl Schmitt and the Individual</i> Ricardo Laleff Ilieff	85
La representación democrática más allá de la elección <i>Democratic Representation beyond Election</i> Sofia Näsström	105
Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios <i>Constitutional Power, Constitution's Authority and New Beginnings</i> Miguel Vatter	137

Extremismo de centro en la cuestión constitucional

Center Extremism in the Constitutional Question

Fernando Atria

163

RESEÑAS

Andrés Rosler. *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Buenos Aires: Katz editores, primera edición, 2016. 316 pp. ISBN 9789874001023

Ignacio Moretti

193

Cécile Laborde. *Liberalism's Religion*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2017. 350 pp. ISBN 9780674976269

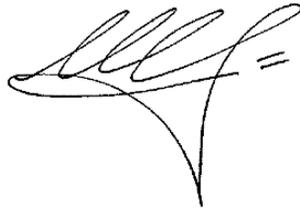
Cristóbal Bellolio

199

Nota editorial

Es un placer presentar a nuestros lectores el duodécimo número de revista *Pléyade*, acercándose a sus diez años de trayectoria. Esta edición fue preparada por el profesor de Filosofía Política de la Universidad Adolfo Ibáñez, Gonzalo Bustamante-Kuschel, y nuestro equipo editorial liderado por Felipe Lagos Rojas, quien desde Seattle coordinó gran parte del proceso de publicación. Cabe hacer una mención especial a nuestro nuevo coeditor, Daniel Barril Saldivia, quien se unió a nuestro equipo. Centrado en la teoría política contemporánea de la democracia, específicamente en la pregunta por el republicanismo y la democracia agonial, este volumen se compone de seis artículos y dos reseñas de libros que abordan las relaciones entre democracia y autocracia en tradiciones teóricas diversas como el conservadurismo, el republicanismo, el liberalismo y la democracia radical. A lo largo de las páginas de este número, los dilemas de la representación, el lugar de la religión, los derechos humanos y los momentos constitucionales, son discutidos por los autores. La procedencia de las contribuciones sigue la impronta internacional de los últimos años de la revista. Esta vez, autores de Argentina, Australia, Chile, Estados Unidos, Finlandia y Suecia publican con nosotros, expresando la diversidad geográfica e institucional. De igual modo, esta edición fue preparada desde diferentes países por parte de nuestro equipo editorial, a saber, Alemania, Estados Unidos y Chile. Como siempre, es menester destacar que todas las

participaciones de cada una de las personas en esta publicación, autores, editores y evaluadores, fue sin remuneración y sin fines de lucro, pues seguimos creyendo en que el conocimiento puede estar motivado por las ansias de abrir discusiones, diseminar las ideas y el acceso libre a las Humanidades y Ciencias Sociales. Esperamos que investigadores, docentes, estudiantes e interesados en general, puedan disfrutar de este trabajo.

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'N. del Valle Orellana', enclosed within a thin vertical rectangular border.

Nicolás del Valle Orellana

Director

Pléyade. Revista de humanidades y ciencias sociales

Online ISSN 0719-3696 / ISSN 0718-655X

Berlín, Alemania

Republicanism and agonistic democracy: a genealogical presentation. Introduction

Gonzalo Bustamante-Kuschel¹

UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

Desde los indignados de Madrid hasta los de Wall Street pasando por los movimientos estudiantiles y sociales en Chile y Canadá, sumado al surgimiento de todo tipo de populismos, asoma la idea de la crisis de un sistema. El enfermo sería el sistema democrático-representativo liberal. La pregunta central es si nos encontramos frente a un nuevo *Schwelienzeit*². De ser efectivo, estaríamos presenciando un cambio de época producido por el surgimiento de nuevos horizontes de sentido que habrían agotado la posibilidad de la representación liberal de procesar, política y socialmente, esas expectativas, al menos, sin que el sistema se modifique a sí mismo de forma radical.

Propondremos que algunos de los grandes cimientos institucionales del liberalismo parecen agotarse. Justamente, el rescate de la tradición republicana y las teorías de democracia radical buscan generar, por un lado, alternativas que signifiquen: defender una idea de derechos y libertades más allá del liberalismo (es el esfuerzo del republicanism), o rescatar una forma democrática que supere las patologías del sistema representativo (es el proyecto de la democracia radical). A su vez, dentro del mismo liberalismo surgirán voces que pretenderán salvar su proyecto (especialmente su comprensión de los derechos individuales) a través de la superación de la dicotomía libertad-justicia (liberalismo igualitario³) y su falta de

¹ Profesor de Filosofía Política de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile). Correo electrónico: gonzalo.bustamante@uai.cl.

² En el sentido en que Koselleck emplea el concepto, vale decir, como el umbral de época que va entre 1750 y 1850 donde se define la modernidad con un carácter revolucionario. Este *Schwelienzeit* implica una crisis conceptual y de significado producto de la tensión entre nuevos horizontes de expectativas y los espacios de experiencia de un momento dado. Como ha indicado Lucian Hölscher, el periodo post 1950 marcaría no solo el agotamiento de los proyectos comunistas y fascistas sino que además el del liberalismo como utopía.

³ Si bien es discutible el carácter "igualitarista" del proyecto rawlsiano, la obra del autor norteamericano *Una teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006) juega un papel seminal en el surgimiento del debate sobre liberalismo e igualdad. Lo mismo aplica para el caso de Amartya Sen.

preocupación por la democracia (individualismo democrático a la Kateb⁴). Algunas de estas últimas versiones buscarán hacer compatible el liberalismo con formas republicanas de entender el poder⁵.

Los trabajos que se recogen en este volumen van en la línea de las tradiciones antes mencionadas. Antes de introducir cada uno de ellos, parece pertinente indicar algo más sobre el estado y naturaleza del malestar, así como sobre el surgimiento de las distintas tradiciones que dialogan en este número.

Breve genealogía

Foucault indicará que la libertad es vacía, constituye una fórmula que permite articular normas y reglas⁶. Es desde la comprensión de la libertad como no-interferencia desde donde el liberalismo moldeará sus instituciones y los derechos individuales que les dan sustento. Esa misma idea de libertad será disputada por el republicanismo contemporáneo al oponer, como fórmula, una idea de no-dominación. Por su parte, la democracia radical sostendrá, en un doble movimiento, una ontología agonal de lo político entre quienes dominan y quienes no desean ser dominados (y este es un punto de encuentro con el republicanismo), pero a la vez se trata de una libertad desontologizada, en la cual no existe ningún principio previo que la pueda limitar. Producto de esto último, la libertad política y el poder constituyente, en cuanto la potestad del pueblo de dar origen al orden político desde un punto inicial, serían inseparables, y la democracia una experiencia de acontecimientos, un *new beginnings*, fundado en una libertad sin límite ontológico y guiada por una lógica agonal.

El liberalismo del siglo XIX verá su consolidación como una fuerza hegemónica a fines de ese siglo e inicios del siguiente. Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial se afianzará, en distintas versiones, como una ideología dominante en las sociedades occidentales. Luego, con el término de la Guerra Fría, su expansión será

⁴ Ver George Kateb, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1992). Sobre el trabajo de este autor, ver Austin Sarat y Dana R. Villa eds., *Liberal modernism and democratic individuality: George Kateb and the practices of politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

⁵ Por ejemplo, Will Kymlicka, "Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?", en *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, eds. Anita L. Allen y Milton C. Regan (Nueva York: Oxford University Press, 1998). Ver también Charles Larmore, "A Critique of Philip Pettit's Republicanism", *Philosophical Issues* 11, no. 9, 2001.

⁶ Algunos trabajos de los últimos años sobre Foucault y la libertad son: Sergei Prozorov: *Foucault, Freedom and Sovereignty* (Londres y Nueva York: Routledge, 2007); Vanessa Lemm y Miguel Vatter eds., *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism* (Nueva York: Fordham University Press, 2014). Los trabajos anteriores deben ser sumados (entre muchos otros) al polémico *Foucault and Neoliberalism* editado por Michael C. Behrent y Daniel Zamora (Cambridge MA: Polity Press, 2015).

global. La pregunta que se abre es sobre la naturaleza de ese liberalismo: ¿Qué lo define? ¿Una idea del derecho? ¿El sistema político representativo? ¿Un sistema económico?

Si bien la historia del liberalismo traspasa la economía, la teoría política democrática y el derecho, sostendremos que su característica definitoria es normativa, y que esta actúa por medio de un valor central que cumple una función ordenadora: la libertad y una forma específica de entenderla. Eso explica la amplitud de la familia liberal. Desde el liberalismo clásico, pasando por autores como Stuart Mill, luego el *New Liberalism* de fines del XIX e inicios del XX, la transformación en teoría que realizará Rawls de ese *New Liberalism*, las versiones cercanas a Hayek, hasta algo que ya visualizaba el propio Max Weber: la misma socialdemocracia se transformó en un movimiento liberal progresista. Es así como en muchas naciones occidentales la principal pugna electoral ha sido entre formas liberales de centroizquierda y otras de derecha. Por eso es posible, como lo ha indicado Freedén⁷, hablar del liberalismo como una fuerza hegemónica.

Por cierto, existe otra dimensión del liberalismo que ha ayudado a consolidarlo como ese poder normativo del sistema político: su inseparable concomitancia con las transformaciones propias de las sociedades individualistas de masas. Este fenómeno si bien central, es analíticamente distinto al del liberalismo político y económico; se trata de un liberalismo de tipo cultural.

El socialismo fue el gran competidor del liberalismo a lo largo del siglo XX. La caída de los llamados socialismos reales, así como el fin de proyectos socialdemócratas sustantivos como los de Olof Palme o Bruno Kreisky, o el socialismo à la Salvador Allende⁸, marcarán el fin de esa posibilidad de disputar al liberalismo un espacio de competencia a nivel global. Por su parte, las distintas formas de fascismo (por su misma naturaleza guerrera y trágica) fueron sus rivales solo de forma fugaz.

Desde la segunda mitad del siglo XX, en la teoría política emergerán tres corrientes críticas y desafiantes de la hegemonía liberal: el republicanism, la democracia radical y el populismo. Este volumen se preocupa de los dos primeros.

La teoría republicana, que remonta sus orígenes a la tradición greco-romana, será rescatada en los años '60 como una forma crítica del liberalismo. En su reformulación será fundamental la figura del historiador británico

⁷ Ver Michael Freedén, *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach* (Oxford: Oxford University Press, 1996), y *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth Century Progressive Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

⁸ Los ex primer ministros Olof Palme (Suecia, 1927-1986), Bruno Kreisky (Austria, 1911-1990) y Willy Brandt (Alemania, 1913-1992) son consideraos los tres representantes más destacados de la llamada *Goldene Jahrzehnt der Sozialdemokratie* (la década de oro de la socialdemocracia). Por su parte, la experiencia de la "vía chilena al socialismo" tuvo gran repercusión en el debate intelectual europeo y en la izquierda en general, por ejemplo en la discusión de Berlinguer sobre el comunismo italiano.

Republicanism y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción

Quentin Skinner⁹. Posteriormente, el filósofo irlandés Philip Pettit¹⁰ liderará una serie de iniciativas para sistematizar la propuesta republicana¹¹.

En su rescate del republicanism, Skinner tendrá tanto una pretensión epistemológica como una política, vale decir, su propuesta metodológica posee estructuralmente un acoplamiento con la teoría política republicana¹². Como ha indicado Kari Palonen¹³, la teoría de Skinner busca superar el diagnóstico de fines de los 50 respecto de la muerte de la filosofía política, ante el predominio de la filosofía analítica y un análisis apolítico del lenguaje. La excepción a la regla eran los trabajos de Leo Strauss y Eric Voegelin, ambos considerados sin embargo como reaccionarios por Skinner, por lo que desde ahí no podía surgir una respuesta razonable a la neutralización de la teoría política. A su vez, en su crítica al liberalismo, Skinner notará que una característica de éste es la despolitización del ciudadano, reemplazando el compromiso político por el disfrute de la prosperidad bajo la garantía del derecho. En cierta forma es plausible suponer que, para Skinner, lo que ocurría en la filosofía y teoría política era reflejo de lo que pasaba en las sociedades liberales en general.

Desde una perspectiva metodológica, Skinner buscará recuperar la dimensión ideológica de todo discurso y enunciado político. Su reconstrucción de la tradición republicana tendrá un carácter eminentemente crítico respecto de su contraparte liberal, y escogerá para tal efecto aquello que es considerado el valor central del liberalismo: la libertad.

⁹ En la reconstrucción de Skinner del republicanism destacan: "Two Views on the Maintenance of Liberty", en *Contemporary Political Theory*, ed. Philip Pettit (Nueva York: Palgrave MacMillan, 1991), 35-58; *Liberty before Liberalism* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 1997); *Hobbes and Republican Liberty* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008); *Forensic Shakespeare* (Oxford: Oxford University Press, 2014); *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2018). No se puede dejar de mencionar sus trabajos sobre Maquiavelo y su obra clásica *The Foundations of Modern Political Thought: Volumes 1 y 2* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 1978).

¹⁰ Los trabajos centrales de Pettit son: *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* (Oxford: Oxford University Press, 1997) y *On the People's Terms. A Republican Theory and Model of Democracy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2012).

¹¹ Si bien el trabajo del historiador J.G.A Pocock es fundamental respecto a la lectura que vincula a Maquiavelo con el republicanism moderno, su impacto en la teoría política no es de iguales dimensiones que el de Skinner o Pettit. El trabajo de Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975) es de los más relevantes de la literatura de habla inglesa sobre la vinculación del autor renacentista con la Revolución Americana y la Guerra Civil inglesa.

¹² Esta parte es deudora de trabajos previos tal como: ponencia en John Rawls, 40 años de *Teoría de la Justicia*, UAI/UDP 12-13 de noviembre 2011; los artículos: "La crítica al modelo Rawlsiano de Quentin Skinner", *Conceptos Históricos*, diciembre, 2016, Argentina. Y próximamente una versión más elaborada en *Res Publica*, Madrid, como: "Skinner's Methodology: A Weapon Against Liberalism".

¹³ Ver: Kari Palonen, *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric* (Cambridge MA: Polity Press, 2003).

Skinner rescatará una tradición neo-romana donde la libertad estará definida por la no-servidumbre. En el derecho romano, el *liber homo* lo será en la medida que *suae potestatis* se encuentra facultado para actuar *sui iuris*, esto es, bajo su propio poder, como su propio dueño (en cuanto posesión), en su propio derecho¹⁴. La clave del republicanismo romano estará en la capacidad de limitar el poder de quienes lo poseen por parte de quienes carecen de él; para esto último, se requerirá no solo del derecho, sino que además de una forma activa de entender la ciudadanía.

Esa comprensión de la libertad como no-servidumbre supondrá una estructuración del poder político en un diseño institucional pensado para la participación activa de quienes no poseen el poder. En este marco, el “*vero vivere libero e civile*” asume lo que Maquiavelo describirá como la dinámica irreductible de la política: nadie desea ser dominado pero unos pocos desean dominar. De esta forma, en la moderna tradición republicana, el criterio de justicia es instrumental: la ley debe estar pensada en beneficio del más débil para, de esa manera, coercitivamente, controlar los humores que buscan la dominación. La ley será un instrumento de la dispersión del poder y la garantía de la libertad, y la coerción legal se legitimaría en cuanto evita la dominación. Por ende, toda institución que posee poder y puede someter a otros a situaciones de dominación debe estar sujeta al control de quienes pueden padecer ese poder, sea ésta una situación de potencial servidumbre de tipo social-simbólica (religión), económica o política. El segundo elemento central será una idea instrumental de las virtudes cívicas que deben ser constitutivas del ciudadano. De esa forma, en la tradición republicana se generará una propuesta de resguardo de la libertad que incluye tanto la ley y el derecho como un ejercicio activo de la ciudadanía en el espacio público.

Por eso mismo, la retórica será un instrumento central de la vida cívica republicana. Como ha indicado Marcus Llanque¹⁵, parte sustantiva de la teoría republicana es su carácter deliberativo por medio de la persuasión retórica. Desde Cicerón hasta Maquiavelo, Harrington y los padres fundadores de Estados Unidos, la retórica como un elemento para convencer con palabras (las cuales reemplazan a las armas) supondrá la posibilidad de una deliberación entre ciudadanos iguales en cuanto sujetos libres. Por eso, como lo ha notado el mismo Skinner, la educación jugará un papel central en la vida cívica republicana.

¹⁴ La tradición republicana actual se ha nutrido de la reconstrucción de la libertad romana realizada por Chaim Wirszubski. La deuda hacia esta obra, sin embargo, no siempre es debidamente reconocida. Ver Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 1960). Respecto del vocabulario del derecho romano, ver Adolf Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, Volume 43. The American Philosophical Society, 1953.

¹⁵ Marcus Llanque, “Republican Rhetoric as a Theory of Political Deliberation”, en *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*, eds. K. Palonen et al. (Munster: LIT Verlag, 2005), 27-50.

Republicanism y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción

La fórmula de la institucionalidad republicana implicará minimizar las asimetrías de poder y maximizar la participación de los ciudadanos. Un elemento fundamental del republicanismo es la generación de mecanismos de impugnación y contestación¹⁶.

El republicanismo contemporáneo se articula desde una comprensión de la libertad que lo va a dotar de un carácter agonal. Precisamente, esa estructura agonística es lo que le permitiría superar el carácter apolítico del liberalismo, esto es, presentarse como una vuelta de lo político. Mientras el “pluralismo liberal” se configuraría desde una idea de consensos cuyo pilar es la comprensión del derecho como una garantía que inmuniza de los riesgos, inmunidad que anula la necesidad de lo político, el republicanismo asume que esos dos humores descritos por Maquiavelo¹⁷ poseen una permanencia a lo largo de la historia y entonces, la pugna entre ellos, en una sociedad de hombres libres, es por medio de la palabra y la retórica.

Desde la democracia radical, se acusará a las propuestas de Skinner y Pettit de mantenerse dentro de una tradición de republicanismo elitista, donde la posibilidad de desafiar la ley sería limitada. De esa forma, al igual que el liberalismo, el republicanismo tendría la forma de un régimen estático de “estado de derecho soberano” (*rule of law*). El estado, al igual que en el liberalismo, sería una instancia de *decision-making* donde la participación ciudadana sería nominal¹⁸.

¹⁶ Pettit ha señalado que tanto la “vigilancia civil como la contestación e impugnación” (*civic vigilance and contestation*) son características centrales de las instituciones republicanas, a las cuales se suma la transparencia.

¹⁷ “En toda república hay dos humores diferentes: el de los grandes y el del pueblo y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos”. Nicolas Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. H. Puigdomenech (Madrid: Editorial Tecnos, 1991), 38.

¹⁸ Kalyvas (como queda claro en el trabajo de este volumen) es un crítico de la distinción entre liberalismo y republicanismo, y acusará a este último de ser representante de una “participación minimalista de los ciudadanos”. Respecto de su reconstrucción genealógica del republicanismo, ver su trabajo junto a Ira Katznelson, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns* (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008). Una línea argumentativamente distinta, desde un populismo institucional, es la que formula John P. McCormick respecto de aquello que califica como “republicanismo Cambridge School”. McCormick identifica bajo el título “Cambridge School” todas las reconstrucciones que, en línea con el trabajo de Pocock y Skinner, ubican a Maquiavelo como un autor cercano al republicanismo clásico, lo cual incluye a Pettit. Básicamente: Skinner definirá la tradición neorromana de la libertad como una en la que el ciudadano está protegido de la servidumbre, entendida como el estado potencial o real de un individuo o grupo de someter a un poder arbitrario a otro. Ambos autores (Skinner y Pettit) identifican a Maquiavelo como un representante de esta tradición, y al republicanismo anglosajón y atlántico, así como de parte de la Europa continental, como sus herederos directos. En contraposición a esta postura, McCormick indica que la Escuela de Cambridge y sus autores relacionados –Pettit– son herederos del republicanismo elitista de Guicciardini. Ver John P. McCormick, *Machiavellian Democracy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2011), 11. Esto incluye a Pocock, cuyo trabajo, según él, debe considerarse como un “momento Guicciardiano” más que como un “momento maquiaveliano”.

Por ejemplo, Andreas Kalyvas interpretará la tradición republicana como un antecedente del liberalismo, pero no como su opuesto. Para Kalyvas, el liberalismo y su carácter no-democrático, responde a los mismos criterios del republicanismo, donde la desconfianza hacia el pueblo se refleja en un ordenamiento institucional que busca neutralizar su acción política. El liberalismo emergería de la evolución del republicanismo al surgir las sociedades comerciales, y no de un intento ideológico de sepultar la tradición republicana, como sostiene Skinner. Por este motivo estos dos proyectos no solo no serían antitéticos, sino que resultan complementarios. Lo anterior se hace evidente si se atiende al acercamiento que ambas corrientes ofrecen al concepto de poder constituyente. Kalyvas ha señalado que, desde un punto de vista histórico, el poder constituyente está relacionado con la idea de soberanía. Cuando esta última toma la forma de “cualquier versión” de la idea de soberanía de Bodin (soberano como “el que manda sin estar sujeto a los mandamientos de otro, es decir, a un superior”), el concepto se perfila como la negación del poder constituyente democrático. Desde Bodin hasta los tiempos actuales en el sistema representativo, nos encontramos frente a una comprensión de la soberanía como el mandato absoluto de un poseedor a otro, del rey al pueblo, del pueblo al “representante” pero siempre en la forma de una gran narrativa de mando y sujeción.

Kalyvas reconstruye el concepto “constituyente” que se remonta a su utilización en Roma como acción colectiva “para establecer” y “crear”; luego, en la reinterpretación históricamente crucial que hace Marsilio de Padua en su *Defensor Pacis*, lo constituyente tomará la forma de un medio, en posesión de una multitud, medio que a su vez refleja el derecho de nombrar a sus “gobernantes seculares y espirituales”. Esta multitud productiva, como causalidad activa universal, “forma, establece y diferencia” el estado. En palabras de Kalyvas, esta multitud, en cuanto dadora de forma, posee una *potestas* extra-institucional. Marsilio habría introducido la idea del poder constituyente como soberanía popular a través de una analogía materialista de la natalidad física y el nacimiento animal¹⁹.

En síntesis, en la conceptualización que efectúa Kalyvas del poder constituyente, éste toma su forma democrática, genealógicamente, primero en la idea romana de una acción colectiva de “establecer”, luego en la idea de Marsilio del poder constituyente como un poder de la multitud por encima de los gobernantes, posteriormente con los monarcómacos como un derecho a establecer y resistir el poder cuando se transforma en abusivo, y, finalmente, como un momento revolucionario, una *potenza* para resistir el poder constituido. Todo esto estaría

¹⁹ Ver Andreas Kalyvas, “Poder constituyente: una breve historia conceptual”, en *Democracia y poder constituyente*, eds. G. Bustamante y D. Sazo (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016).

Republicanism y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción

presente en la idea de libertad política de Hannah Arendt, expresado en el *new beginnings*: un momento de cambios en las reglas que permiten la democracia²⁰.

La reconstrucción de Kalyvas del poder constituyente y su idea de “democracia” lo ponen en línea con la democracia de estilo ateniense, la que no se basa en una estructura institucional sino en la capacidad de juicio colectivo y expresión retórica de un pueblo. En ese sentido, es posible considerarlo más como una cultura que funda instituciones que como lo contrario. Esta visión de la política y la democracia, enraizada en la tradición griega, acerca a no pocos defensores de la democracia radical al trabajo de historiadores como Josiah Ober, quien en su lectura de la tradición griega democrática distingue entre el poder ejercido por los que gobiernan (*archein*) y el de aquellos que están excluidos (*kratos*). Ober afirma que, inicialmente, el concepto original de *demokratia* no estaba condicionado por el número de quienes poseen el poder, es decir, por cuántos cumplían la función de estar al frente de las instituciones políticas. La democracia griega en los siglos IV y V no era un gobierno de “los muchos”, en oposición a la monarquía (gobierno de un solo individuo) u oligarquía (gobierno de unos pocos), sino que simplemente el poder (capacidad) en las manos de un colectivo (*demos*) que no era institucional, designado como *kratos*. Básicamente, este concepto de *kratos* se reflejó en la capacidad de generar un juicio racional colectivo y de expresarlo retóricamente, siempre en oposición a aquellos que poseían *arché*. Este último era característico de la élite, mientras que el primero (*kratos*) era típico de los *demos*. Kalyvas interpretó la recepción que hace Arendt de la tradición democrática griega como un momento revolucionario moderno donde el *kratos* del *demos* origina una nueva realidad política²¹. En su opinión, el *kratos* en cuanto comienzo extraordinario le da un carácter radical a la libertad política de Arendt.

Por su parte, Miguel Vatter, defensor de un republicanism revolucionario y de una lectura radical de Maquiavelo, que permite establecer convergencias entre la tradición republicana y la democracia radical, reconstruirá la teoría del pensador florentino como *an-arché*²² y un defensor de la revolución, poniéndola en la misma

²⁰ *Íbid.*

²¹ Esta idea ya la he presentado antes en Gonzalo Bustamante, “Poder constituyente: ¿un mito católico versus un símbolo protestante?”, en Bustamante y Sazo, *Ibid.*

²² Entendiendo *an-arché* como negación de un principio permanente externo que pueda a-priori limitar la acción política. Respecto de esto, la posición de Vatter se aleja de la tradición anarquista y se acerca a la posición de Wolin respecto de la democracia, la cual fue caracterizada por el mismo Wolin como: “accepting the familiar charges that democracy is inherently unstable, inclined toward anarchy, and identified with revolution, and using these traits as the basis for a different, constitutional conception of democracy”. Ver Sheldon Wolin, “Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy”, en *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, ed. J. Peter Euben, Josiah Ober y John R. Wallach (Ithaca NY: Cornell University Press. 1994), 37.

línea del *new beginnings* de Arendt y la desontologización de Reiner Schürmann²³. El principio rector de la acción política, tanto en Maquiavelo como Arendt, sería la acción libre del pueblo (los muchos) expresada por el deseo de no ser gobernado. En Arendt, en su reconstrucción del concepto de *arché*, se critica el olvido que existiría respecto a la importancia del “comienzo, lo nuevo” que estaría implícita en el concepto griego. En *On Revolution*, sostendrá expresamente que la vida política necesariamente es un momento donde se anula la distinción entre gobernantes y gobernados. Ese olvido habría significado un centrar la atención respecto del gobernar y la vida política en la idea del “principio (*arché*) como un elemento perpetuador de una realidad preexistente y ligada a un dominio que toma la forma de un régimen”, lo anterior, producto de una metafísica aristotélica, conllevaría una existencia jerárquica inseparable de ese mismo *arché*²⁴. De esa forma, *arché* estaría al servicio de la dominación. Esta sería la razón por la cual la libertad toma la forma de un principio *an-arche*. Vatter, leerá a Maquiavelo, tanto como cercano a esta tradición “an-arquica”, interpretándolo como alguien que, al igual que Arendt, establecería –como característica esencial de la acción política– la necesidad y la posibilidad de desafiar cualquier norma que constriñe las acciones de los muchos, ya sea debido a una voluntad arbitraria de una o varias personas, o en la forma del sistema político-legal que busca imponerse sobre la acción política²⁵, así como próximo a la interpretación de Lefort, en la cual el pensador florentino, mantendría una visión irreductible del acontecimiento político en cuanto determinado por dos fuerzas: los pocos que desean ampliar su dominación, y los muchos que aspiran a evitar la opresión.

Desde el punto de vista de Vatter, es la necesidad de la presencia de la revolución como una posibilidad lo definitorio del republicanismo de Maquiavelo. En ese sentido, el radicalismo inherente a la desontologización de la actividad político-

²³ Schürmann (discípulo de Arendt) radicalizará la crítica arendtiana a la ontología. Señalará: “As with the Greek one, the law of nature — the law that nature is — has no law. It refers to nothing and is ordered by nothing. It makes an epoch by evidently appearing as the ultimate reason of all everyday experience. By means of this evidence, this new referent orders everything according to itself, and this presents certain difficulties when it comes to Christianizing it, which is to say, linking it up with a supreme being. The Latin equivalent of *arché* *anarcheos* is *lex aeterna*, the law-outside-of-the-law, which Augustine likes to the life of God. However, whether Christianized or not, Latin nature makes the law without itself following any other law. Or, to denature and naturalize Kant’s view on moral law as a “fact of reason” — Latin law is the only true fact of nature.” *Broken Hegemonies* (Indianápolis IA: Indiana University Press, 2003), 41.

²⁴ Ver Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958) y Hannah Arendt *On Revolution* (Nueva York: The Viking Press, 1965)

²⁵ Sobre una exposición crítica de las ideas de Vatter respecto de Maquiavelo, ver Filippo del Lucchese, “Machiavelli and constituent power: the revolutionary foundation of modern political thought”, *European Journal of Political Theory* 16, no. 1 (2017); así como Gonzalo Bustamante, “Machiavelli: Die Philosophie der Animalität als Freiheit als Nichtbeherrschung”, *Archiv für Geschichteder Philosophie* (próximamente, 2018).

Republicanism y democracia agonal: una presentación genealógica. Introducción

social, y la negación de cualquier sustrato ético en el Estado, configuraría una idea política donde lo único que es “común” en las personas es su deseo de no ser gobernados y, por lo tanto, lo que se busca es la anulación de la diferencia entre gobernantes y gobernados.

En las tradiciones democráticas y republicanas radicales es posible acercarse a la democracia a través de los conceptos de “libertad” y “pueblo” (este último entendido como todos aquellos que no son de la élite), los cuales deben ser rescatados en su sentido originario para hacer notar su diferencia con otros conceptos, tales como sistema representativo, estado de derecho y orden. Para algunos de los autores pertenecientes a estas tradiciones, conceptos como “democracia representativa” o “democracia bien ordenada” serían un oxímoron. Si esto es cierto, entonces el estado de derecho debería básicamente recuperar y reflejar una constante reinterpretación de sí mismo, y la economía no debería estar sujeta a leyes abstractas del mercado sino al sistema de necesidades establecido por los propios ciudadanos. Desde este punto de vista, una característica esencial de lo que se denomina “neoliberalismo” y de su condición anti-democrática radicaría en la búsqueda del predominio sistémico de la lógica del mercado en la economía y del de la administración (entendida como decisión) en el sistema político, por sobre la posibilidad del juicio racional y colectivo, sin determinación previa alguna, que son propios del poder constituyente democrático. Por lo tanto, es esta indeterminación del juicio racional y colectivo lo que se convierte en la piedra de toque de la democracia y de los nuevos procesos de constitucionalismo, tanto a escala local y regional como global, para determinar su talante democrático.

Republicanism y teoría democrática agonal

Este volumen abre con el texto de Kalyvas, el cual se enmarca dentro de la tradición de la democracia radical, crítica del republicanismo. El autor sostendrá que la defensa de la dictadura en Maquiavelo revela un aspecto central del republicanismo moderno: su eje definitorio sería el orden por medio de la soberanía estatal, y no la participación ciudadana. Contra la interpretación del republicanismo como una propuesta básicamente centrada en la no-dominación, Kalyvas, provocativamente, propondrá una lectura del republicanismo, desde Maquiavelo, como una fuerza ideológica que busca la sumisión a un poder central. La lógica monárquica propia de la dictadura no sería ajena a la tradición republicana, sino que, por el contrario, una herencia central de su comprensión de la política, no desde la libertad como no-servidumbre, sino desde la idea de “razón de estado”, la cual requeriría siempre la existencia de un poder capaz de tomar la forma absolutista.

Le sigue el artículo de Adriana Luna-Fabritius, el cual rescata la figura de Gaetano Filangieri (1752-1788), y en particular de su obra *The Science of Legislation*

(1780-1791), como relevantes en la Ilustración europea respecto de la articulación de lo que la misma autora define como la “ideología liberal”. En la presentación de Luna-Fabritius, el autor napolitano es caracterizado como un continuador de la tradición republicana, pero a la vez, su búsqueda por hacer compatible el interés egoísta natural propio de cada individuo con el bien común general, lo llevará a pensar una solución constitucional para hacer compatibles la búsqueda del poder y la felicidad general. Es ahí donde se combinarían en Filangieri un republicanismo propio de su época con un proto-utilitarismo. El trabajo de Luna-Fabritius no solo da cuenta de la importancia del autor italiano y de las razones que explican el impacto de su trabajo, sino que además supone una descripción de lo que, a juicio de la autora, es la forma política propia del republicanismo y liberalismo.

Posteriormente, el artículo de Ricardo J. Laleff Ilieff tiene como eje central la figura de Carl Schmitt. La argumentación crítica contra el liberalismo efectuada por el jurista alemán se puede considerar de las más relevantes del siglo XX. Por eso no es de extrañar que desde todo el espectro académico (y político) se recurra, directa o indirectamente, a su bagaje conceptual al momento de criticarse la comprensión liberal del individuo, la política y la sociedad. Kalyvas, Mouffe, Duso, Balibar, Dotti, entre otros, lo han realizado. En su artículo, Laleff Ilieff presenta su crítica al pluralismo jurídico de Harold Laski y George Cole desde la idea del vínculo comunidad-individuo-estado de Schmitt. Lo anterior, de acuerdo a la argumentación presentada por el jurista alemán en “Ética de Estado y Estado pluralista”. Este trabajo de Schmitt es comparado con *El concepto de lo político* para indicar la manera en que lo que aparece de forma velada en esta última obra, se hace explícito en “Ética de Estado...”, a saber: la importancia de los valores para la comunidad política.

Por su parte, y desde una perspectiva distinta, Sofia Näsström confronta la desilusión (que sería palpable) respecto de la representación en el ámbito electoral: cada vez menos ciudadanos sufragarían, y un número creciente lo realiza en favor de fuerzas políticas emergentes de todos los tipos y signos. Contra-intuitivamente, la autora sueca plantea que lo definitorio de la democracia no es el proceso eleccionario sino la representación de demandas, por ende, es posible concebir “representantes democráticos no electos”. El punto sería la identificación de cuándo esa representación, ya no electoral, es democrática. A juicio de Näsström, la clave de una representación democrática estaría en la presencia de un principio de igualdad.

Las dos contribuciones con las cuales se cierran los artículos del volumen están directamente vinculadas. Su origen se encuentra en el intercambio sostenido por Miguel Vatter y Fernando Atria respecto de la mejor forma (desde una perspectiva republicana y democrática) para originar una nueva constitución. Lo valioso de la discusión y el aporte que realizan ambos autores desde sus respectivas miradas (la teoría política y jurídica, respectivamente) se enmarca en la relevante discusión

Republicanism y democracia agonial: una presentación genealógica. Introducción

pública que han sostenido sobre esta materia. La publicación de este intercambio, ahora en un formato académico, con revisión de ambos autores de sus respectivos argumentos, resulta entonces una contribución tanto al debate académico como al aporte que éste puede realizar a la discusión pública.

Para finalizar, se presentan la reseña de dos libros. Cristóbal Bellolio presenta, de forma ágil, el último trabajo de quien fuese su directora de tesis doctoral, Cécile Laborde. En *Liberalism's Religion* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2017) la autora francesa revisita críticamente la idea de que la legislación deba relacionarse con la religión como un caso especial de comprensión de la vida buena. Bellolio expone la complejidad en los pasos argumentativos así como una presentación de los aportes que realiza la autora a la teoría liberal respecto a su relación con la religión. Por último, Ignacio Moretti reseña el trabajo de Andrés Rosler, *Razones públicas: Seis conceptos básicos sobre la república* (Buenos Aires: Katz editores, 2016), libro en que el autor argentino, profesor de la Universidad de Buenos Aires, reconstruye de forma original el republicanismo desde una mirada histórico-conceptual. Como se indica en la presentación del trabajo de Rosler, se trata de una contribución valiosa a la comprensión y vigencia del republicanismo, realizada por medio de una presentación genealógica, erudita y clara, de su vocabulario y articulación en distintos autores y épocas.

Ha sido un honor participar en la edición de este volumen. La contribución de *Pléyade*, una revista seria y fresca, al mundo académico y a la teoría política, la ubica entre las novedades destacadas de estos últimos años entre las publicaciones que abren espacios a la filosofía política en Latinoamérica. Mi agradecimiento por intermedio de la persona de Nicolás del Valle a todo el equipo editorial.

Referencias Bibliográficas

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- . *On Revolution*. Nueva York: The Viking Press, 1965.
- Behrent, Michael y Daniel Zamora eds. *Foucault and Neoliberalism*. Cambridge MA: Polity Press, 2015.
- Berger, Adolf. *Encyclopedic Dictionary of Roman Law* Volume 43. The American Philosophical Society, 1953.
- Bodin, Jean. *Six Books of the Commonwealth*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Bustamante, Gonzalo. “Poder constituyente: ¿Un mito católico versus un símbolo protestante?”. En *Democracia y poder constituyente*. Editado por G. Bustamante y D. Sazo. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- . “Machiavelli: Die Philosophie der Animalität als Freiheit als Nichtbeherrschung”. *Archiv für Geschichte der Philosophie* (proximamente 2018).
- Cicero. *De officiis*. Traducido por Walter Miller. Londres Heinemann, 1913.
- Del Lucchese, Filippo. “Machiavelli and Constituent Power: The Revolutionary Foundation of Modern Political Thought”. *European Journal of Political Theory* 16, no. 1, 2017.
- Freeden, Michael. *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- . *Liberal Languages: Ideological Imaginations and Twentieth Century Progressive Thought*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Harrington, James. *The Commonwealth of Oceana*. Editado por J.G.A Pocock. Cambridge MA: Cambridge University Press, 2012.
- Kateb, George. *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*. Nueva York: Cornell University Press, 1992.
- Kalyvas, Andreas e Ira Katznelson. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008.
- . “Poder constituyente: una breve historia conceptual”. En *Democracia y Poder constituyente*, editado por Gonzalo Bustamante y Diego Sazo. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Kymlicka, Will. “Liberal Egalitarianism and Civic Republicanism: Friends or Enemies?” En *Debating Democracy’s Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*. Editado por Anita L. Allen y Milton C. Regan. Nueva York: Oxford University Press, 1998.
- Larmore, Charles. “A Critique of Philip Pettit’s Republicanism”. *Philosophical Issues* 11, no. 9, 2001.

**Republicanism y democracia agonal:
una presentación genealógica. Introducción**

- Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society*. Cambridge MA: MIT Press, 1986.
- . *Machiavelli in the Making*. Chicago: Northwestern University Press, 2012.
- Llanque, Marcus. “Republican Rhetoric as a Theory of Political Deliberation”. En *Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History*. Editado por Kari Palonen et al. Munster: LIT Verlag, 2005.
- Lemm, Vanessa y Miguel Vatter eds. *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*. Nueva York: Fordham University Press, 2014.
- Marsilio de Padua. *El Defensor de la Paz*. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Traducido por Helena Puigdomenech. Madrid: Editorial Tecnos, 1991.
- Machiavelli, Niccolo. *De Principatibus*. Editado por Giorgio Inglese, edición bilingüe (Italiano-Español). Madrid: Editorial Tecnos, 2011.
- McCormick, John P. *Machiavellian Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2011.
- Ober, Josiah. *Mass and Elite in Democratic Athens: Rhetoric, Ideology and the Power of the People*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- . *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Palonen, Kari. *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*. Cambridge MA: Polity Press, 2003.
- Pettit, Philip. *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- . *On the People’s Terms. A Republican Theory and Model of Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.
- Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Prozorov, Sergei. *Foucault, Freedom and Sovereignty*. Londres y Nueva York: Routledge, 2007;
- Rawls, John. *Una Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006
- Sarat, Austin y Dana R. Villa eds. *Liberal modernism and democratic individuality: George Kateb and the practices of politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Schürmann, Reiner. *Broken Hegemonies*. Indianápolis: Indiana University Press, 2003.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: Volumes 1 y 2*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1978.

- . “Two Views on the Maintenance of Liberty”. En *Contemporary Political Theory*. Editado por Philip Pettit, 35-58. Nueva York: Palgrave McMillan, 1991.
- . *Liberty before Liberalism*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1997.
- . *Hobbes and Republican Liberty*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008.
- . *Forensic Shakespeare*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- . *From Humanism to Hobbes: Studies in Rhetoric and Politics*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 2018.
- Strauss, Leo. *Natural Rights and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.
- . *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago University Press, 1958.
- Vatter, Miguel. “The Machiavellian Legacy: Origin and Outcomes of the Conflict Between Politics and Morality in Modernity.” EUI Working Paper SPS 99/2, 68, 1999.
- Vatter, Miguel. *Between Form and Event: Machiavelli’s Theory of Political Freedom*. Nueva York: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- Vatter, Miguel. “Pettit and Modern Republican Political Thought.” En *Political Exclusion and Domination*. Editado por Melissa S. Williams and Stephen Macedo. Nueva York: New York University Press, 2005.
- Voegeling, Eric. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Wirszubski, Chaim. *Libertas as a Political Idea at Rome during the Late Republic and Early Principate*. Cambridge MA: Cambridge University Press, 1960.
- Wolin, Sheldon. “Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy”. En *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*. Editado por J. Peter Euben, Josiah Ober y John R. Wallach. Ithaca NY: Cornell University Press, 1994.

Gonzalo Bustamante-Kuschel. Profesor de Filosofía Política de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile). Doctor de la Universidad Erasmus de Rotterdam, Holanda. Sus últimos trabajos han sido publicados en *Journal of Political Power, Constellations, Philosophy and Social Criticism, Dialogue, Revista de Ciencia Política* y *Revista de Cultura Económica*. Sus áreas de investigación son la historia conceptual, teoría crítica, republicanism y liberalismo, con especial énfasis en los aspectos metodológicos y la conceptualización del poder, los ciudadanos, la representación política y la soberanía. Correo electrónico: gonzalo.bustamante@uai.cl.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política¹

*Andreas Kalyvas*²

THE NEW SCHOOL FOR SOCIAL RESEARCH

Recibido: 6 de enero de 2017

Aceptado: 27 de marzo de 2017

Resumen

El capítulo traza y reconstruye las trayectorias que se cruzan del concepto de dictadura y la moderna doctrina republicana de la política. Desde su redescubrimiento por parte de Nicolás Maquiavelo en el siglo XVI, el concepto romano de dictadura ha llegado a ocupar un lugar central en el vocabulario político moderno, contribuyendo sustancialmente a la construcción de la modernidad política. Dentro de este contexto, el capítulo avanza tres proposiciones. El primero se centra en la coevolución histórica y conceptual del republicanismo y la dictadura en el pensamiento político moderno. Existe una clara correlación entre la dictadura y el republicanismo moderno de una manera que los hace coetáneos y cooriginales. En segundo lugar, la cuestión de la dictadura permite una consideración crítica del republicanismo moderno como tal. Como la mayoría de los pensadores republicanos estaban dispuestos a reconocer la reactivación de los poderes monárquicos en el estado dictatorial de emergencia, surge una pregunta crítica sobre si el modelo republicano de gobierno se basa en la necesidad temporal de la monarquía, al menos en las circunstancias excepcionales de una amenaza existencial. Finalmente, esta presencia monárquica expone la verdadera lógica subyacente de la política republicana que considera la preservación, la seguridad y la supervivencia como los principios animadores de lo político, de modo que esta larga tradición de pensamiento se reubica donde realmente pertenece, es decir, dentro de la órbita del absolutismo del estado, la doctrina de la “razón de estado” y el imaginario estado-céntrico de la modernidad política.

¹ Traducido del inglés por Felipe Padilla, sociólogo de la Universidad Alberto Hurtado y doctorante de la Universidad de Luzern, Suiza. El título alude al libro de Marchamont Nedham, *The Excellencie of a Free State: Or, The Right Constitution of a Commonwealth* [1656], ed. e intro. Blair Worden (Indianápolis: Liberty Fund, 2011), 4.

² Profesor asociado de Política de la New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos). Correo electrónico: kalyvasa@newschool.edu.

**La sublime dignidad del dictador:
republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política**

Palabras clave

Republicanismo, Dictadura, Maquiavelo, Estado-céntrico, Absolutismo.

The Sublime Dignity of the Dictator: Republicanism and the Return of Dictatorship in Political Modernity

Abstract

The chapter traces and reconstructs the intersecting trajectories of the concept of dictatorship and the modern republican doctrine of politics. Since Niccolò Machiavelli's rediscovery in the sixteenth century, the Roman concept of dictatorship has come to occupy a central place in the modern political vocabulary, contributing substantially to the making of political modernity. Within this context, the chapter advances three propositions. The first focuses on the historical and conceptual coevolution of republicanism and dictatorship in modern political thought. There is a clear correlation between dictatorship and modern republicanism in a way that makes them coeval and cooriginal. Secondly, the question of dictatorship allows for a critical consideration of modern republicanism as such. As most republican thinkers were kin to acknowledge the reactivation of monarchical powers in the dictatorial state of emergency, a critical question arises on whether the republican model of government is predicated on the temporary necessity for monarchy at least in the exceptional circumstances of an existential threat. Finally, this monarchical presence exposes the underlying true logic of republican politics that regards preservation, security, and survival as the animating principles of the political so that this long tradition of thought is relocated where it truly belongs, namely, within the orbit of the absolutist state, the "reason of state" doctrine, and the *stato-centric* imaginary of political modernity.

Keywords

Republicanism, Dictatorship, Machiavelli, *Statocentric*, Absolutism.

Introducción

A partir del siglo dieciséis, desde el trascendental redescubrimiento de Nicolás Maquiavelo, el concepto romano de dictadura ha venido a ocupar un lugar central en el vocabulario político moderno, contribuyendo sustancialmente a la formación de la modernidad política³. Debatido ferozmente en las discusiones constitucionales inauguradas por los movimientos revolucionarios que se propagaron desde mediados del siglo diecisiete hasta el diecinueve, fue reinventado en diferentes formas políticas a lo largo del siglo veinte y regularmente puesto en escena durante los momentos más críticos de la política moderna. La duradera presencia de la dictadura es testificada por sus múltiples trayectorias históricas, su dispersión geográfica casi global, su pluralización ideológica y amplia difusión política. El concepto mismo hizo metástasis, alcanzando los extremos de la nueva división política entre izquierda y derecha⁴, todo mientras deviene en una formativa influencia sobre el estado de emergencia constitucional, tal como fue formulada en las recién fundadas repúblicas liberales que vinieron a reemplazar al gobierno monárquico⁵.

³ La oficina romana de la dictadura era un caso excepcional en la estructura constitucional de las magistraturas republicanas. El poder supremo estaba concentrado en una persona por un tiempo limitado en momentos de crisis, ya fueran graves guerras externas (*dictatura rei gerendae*) o graves conflictos internos (*dictatura seditionis sedandae*). El dictador era el único magistrado cuyo poder no estaba contrabalanceado por una estructura colegiada. En contraste con las magistraturas regulares, él no era electo por una asamblea popular sino que designado por un cónsul siguiendo una decisión previa del senado. Se suponía que el dictador renunciara tan pronto como hubiera cumplido su tarea y, en cualquier caso, luego de un periodo de seis meses máximo. La tradición romana registra que con la designación de un dictador, todas las otras oficinas públicas eran temporalmente suspendidas y el derecho de apelación (*provocatio ad populum*) del pueblo en contra de duros castigos no podía ser usado en contra de él. En general, desde los inicios de la república hasta su caída, por un periodo de cuatro siglos y medio, noventa y cuatro dictadores fueron designados. Para ejemplos, ver Polybius, *Histories*, trad. William R. Paton (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), libro II: 8.18-19, 277; Tito Livio, *History of Rome*, trad. B. O. Foster (Cambridge MA: Harvard University Press, 1996-99), libro II: 29.11-12, 313, libro III: 82.7-9, 213, libro III: 29.2-3, 99, libro III: 20.8, 73, libro IV: 13.11-12, 302-3, libro V: 9.6, 33; Marco Cicerón, *The Republic*, trad. C. W. Keyes (Cambridge MA: Harvard University Press, 1994), libro V: 1, 245-6; Marco Cicerón, *The Laws*, trad. C. W. Keyes (Cambridge MA: Harvard University Press, 1994), libro III: 3.9, 467; Strabo, *Geography*, trad. H. L. Jones (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), libro VI: 1.3, 11; The Acilian Law (123-122 A.C.); *The Digest of Justinian*, trad. Alan Watson (Filadelfia PA: University of Pennsylvania Press, 1985), Vol. I, libro I: 2, 5.

⁴ En la extrema izquierda la dictadura fue tomada por Jean-Paul Maras, Louis-Antoine de Saint-Just, François-Noël Babeuf, Filipp Buonarroti, Auguste Blanqui, Louis Blanc, Ferdinand Lassalle y, finalmente, por Karl Marx, Friederich Engels y Vladimir Lenin. En la extrema derecha lo fue por Donoso Cortés, Charles Maurras y la apropiación de la dictadura por Carl Schmitt que influenció las doctrinas políticas del fascismo y el nazismo.

⁵ Sobre la dictadura constitucional, ver Frederick Watkins, "The Problem of Constitutional Dictatorship", en *Public Policy*, ed. Carl J. Friedrich y Edward Mason (Cambridge: Cambridge University Press, 1940); Clinton Rossiter, *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies* [1949] (New Brunswick NJ: Transaction Publishers, 2004); Clinton

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

Por lo tanto, a medida que la modernidad política resucitaba al modelo republicano e intentaba renovarlo para adecuarlo a las condiciones modernas, la dictadura fue transmitida y transformada en un atributo constitutivo de la experiencia moderna de la política. El legado republicano de la dictadura estaba inexorablemente vinculado con la consolidación del Estado centralizado, sus estrategias de dominación y sus espacios de excepción. Más aun, era cómplice con las fuerzas políticas asociadas al poder autocrático arbitrario que condujo a los desastrosos eventos del último siglo⁶. La dictadura romana es un rasgo definitorio del espíritu estatista de la política moderna que intimida la libertad pública e individual de los ciudadanos, a menudo consideradas normas constitutivas del imaginario político moderno.

El artículo plantea tres ideas. Primero, establece la coevolución histórica y conceptual del republicanismo y la dictadura en el pensamiento político moderno. Hay una clara correlación entre dictadura y republicanismo moderno. Este ejercicio genealógico en historia conceptual demuestra que el republicanismo y la dictadura son coetáneos. Para plantearlo con más fuerza, la dictadura es constitutiva del republicanismo y provee su condición de posibilidad, en el sentido de que el segundo descansa en el primero.

Segundo, el cuestionamiento de la dictadura permite una reevaluación crítica del republicanismo moderno como un todo. Por ejemplo, la mayoría de los pensadores republicanos reconocían que la institución del dictador consistía en la *regia potestas*⁷. No solo Livio y Cicerón entre otros⁸, también Maquiavelo, abiertamente admitieron que, confrontadas a graves peligros, las repúblicas, debido a las limitaciones y constricciones de sus constituciones mezcladas, “podrían tener necesidad de este poder real”⁹. Pero si la dictadura es una condición que emerge de una república que necesita de un rescate, desatando contra sus enemigos los poderes

Rosser, “Constitutional Dictatorship in the Atomic Age”, *The Review of Politics* 11, no. 4 (1949); Carl J. Friedrich, *Constitutional Government* (Nueva York: Ginn and Company, 1950); Sanford Levinson y Jack M. Balkin “Constitutional Dictatorship: its Dangers and its Design”, *Minnesota Law Review* 94 (2010).

⁶ Maurice Duverger, *De la dictature* (París: René Julliard, 1961).

⁷ Clinton Walker Keyes, “The Constitutional Position of the Roman Dictatorship”, *Studies in Philology* 14 (1917).

⁸ Por ejemplo, ver Cicerón, *The Republic*, libro I: 40.63, libro II: 32.56, 95, 168-9 y *Philippic*, trad. Walter C. A. Ker (Cambridge MA: Harvard University Press, 2001), libro I: 1.3, 22-3; Dionysius of Halicarnassus, *Roman Antiquities*, trad. Earnest Cary (Cambridge MA: Harvard University Press, 1986), libro X: 24, 246-7; Dio Cassius, *Roman History*, trad. Earnest Cary (Cambridge MA: Harvard University Press, 1990), libro IV (Zonaras, 7: 13), 106-7; Theodore Mommsen, *Le Droit Public Romain*, trad. Paul F. Girard (París: Thorin et Fils, 1893), 191-7; Andreas Kalyvas, “The tyranny of dictatorship: When the Greek tyrant met the Roman dictator”, *Political Theory* 35, no. 4 (2007).

⁹ Niccolo Machiavelli, *Discourses on Livy*, trad. Harvey C. Mansfield y Nathan Tarcov (Chicago: The University of Chicago Press, 1996), libro I: 34, 75.

de un rey, ¿no significa esta condición una admisión tácita de la necesidad de una monarquía, al menos en las circunstancias anormales de un peligro mortal? Cuando trata lo fundamental, en tiempos oscuros y peligrosos, ¿no estamos presenciando una asustada república precipitándose bajo las faldas de la madre monarquía?¹⁰

Por último, y esta es mi tercera idea, esta presencia monárquica en el modelo republicano del estado de emergencia puede arrojar algo de luz sobre la compleja formación del Estado moderno y su sistema coactivo de gobierno. El redescubrimiento moderno y renacimiento de este cargo romano se caracteriza por una lógica política que considera a la preservación, la supervivencia y la seguridad como los principios movilizadores supremos de la política. Es esta lógica dominante la que deseo someter a escrutinio para poner en cuestión los compromisos normativos autoprofesados de la modernidad política y comenzar a exponer su naturaleza estado-céntrica y su tendencia antidemocrática.

La desaparición de la dictadura

Con la desaparición del mundo antiguo, el concepto de dictadura cayó en desuso. Dificilmente discutido en la teoría política medieval, no aparece en sus principales temas y orientaciones. Esto indica una inequívoca discontinuidad conceptual entre el pensamiento político antiguo y el medieval sobre la cuestión de la excepción. Los discursos teológico-políticos que siguieron a la separación y caída del Imperio Romano, la consolidación del Cristianismo, el desarrollo de una sofisticada y sistemática metafísica del derecho natural universal, la tensión entre los ámbitos de lo secular y lo sacro, la cuestión del *katechon*, y el antagonismo entre el Papa y el Emperador (y posteriormente entre el rey y el príncipe) formularían nuevamente el problema de la excepción, estableciendo la escena para el advenimiento de las doctrinas de las prerrogativas reales y la soberanía absoluta¹¹.

El “giro” cristiano teológico en el pensamiento político occidental postuló a la excepción, principalmente, como un efecto del conflicto central entre los dos ámbitos sobre la fuente última de la autoridad política, alejándose por medio de ello del carácter inmanentemente político de la emergencia republicana del cargo y sus tareas mundanas. Aun cuando juristas, teólogos, gramáticos y filósofos discutieron la excepción en términos de *magna* y de *imminens necessitas, salus populi, princeps legibus solutus, y utilitas publica*, volviendo a trabajar, actualizando y transformando las

¹⁰ Aurelio Lippo Brandolini, *Republics and Kingdoms Compared* [1492/1494], ed. y trad. James Hankins (Cambridge MA: Harvard University Press, 2009), 235.

¹¹ François Saint-Bonnet, “L’intelligence médiévale de la nécessité”, en *L’État d’Exception* (París: PUF, 2001), 79-179; Ewart Lewis, *Medieval Political Ideas* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954), 267, 270.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

categorías legales romanas¹², rehuyeron del modelo de la dictadura y no intentaron hallar enseñanza y orientación en su estudio. Bajo la influencia del ferviente antirepublicanismo de San Agustín, la magistratura extraordinaria fue confinada a un pasado irrevocable, una reliquia del paganismo y la antigua ignorancia, cómplice de las sediciosas e inestables políticas de ídólatras repúblicas, moralmente depravadas, motivadas por “la ambición de dominación” y empapadas por el orgullo y la avaricia¹³.

De hecho, la dictadura se volvió marginal, una presencia menor a través del desarrollo de la filosofía medieval legal y política. Si era discutida, con frecuencia era contaminada, mal descrita, y nunca invocada en relación al problema medieval de la emergencia. Ya en el siglo cuatro D.C., el *Breviarium* de Eutropio, encargado por el Emperador Valente y pensado para la educación de la élite gobernante en la historia militar y política romana, atribuía erróneamente el título de la dictadura a Augusto al afirmar que, como César, él “gobernó con el título y el rango de la dictadura”¹⁴. De modo similar, varios siglos más tarde, Tolomeo de Lucca habría de asignar incorrectamente al dictador romano un nombramiento de cinco años en vez de la limitación de seis meses¹⁵. Estudios académicos más ambiciosos sobre las magistraturas romanas, como los de Juan Lido en el siglo sexto, solo ofrecían una descripción breve y seca de la dictadura y la trataba como un cargo relativamente secundario y de menor dignidad¹⁶. De hecho, con su compendio, el concepto de dictadura adquirió una definida calidad filológica y anticuaria, vaciada de significancia política y relevancia institucional, disociada de las formulaciones medievales de la emergencia¹⁷.

Este absoluto desprecio hacia la dictadura era confirmado por la teoría orgánica del cuerpo político de John de Salisbury, la que provee una llamativa ilustración de la ausencia de la institución de la emergencia romana desde la filosofía política medieval¹⁸. A diferencia de otros cargos y títulos antiguos, la institución del dictador

¹² Gaines Post, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100–1322* (Princeton: Princeton University Press, 1964), 214-308.

¹³ St. Augustine, *City of God*, trad. Henry Bettenson (Londres: Penguin Books, 1984), libro IV: 12-22, 196-218.

¹⁴ Eutropius, *Breviarium*, trad. Harry W. Bird (Liverpool: Liverpool University Press, 1993), libro I: 12, 5.

¹⁵ Ptolemy of Lucca, *De Regimine Principum*, trad. James M. Blythe (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1997), libro IV: 26, 279.

¹⁶ John the Lydian, *De Magistratibus Reipublicae Romanae*, trad. Anastasius C. Bandy (Filadelfia: American Philosophical Society, 1983), libro I: 36-8.

¹⁷ Michael Maas, *John Lydus and the Roman Past: Antiquarism and Politics in the Age of Justinian*, (Londres: Routledge, 1992), 71-82.

¹⁸ John of Salisbury, *Policraticus*, trad. Cary J. Nederman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), libro III: 10, 22; Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology* (Princeton IL: Princeton University Press, 1957), 207-34.

es excluida de la constitución monárquica del cuerpo republicano (*corpus rei publicae*), la representación antropomórfica de una república (*commonwealth*) justa, y la organización correcta de sus poderes públicos. John de Salisbury parece haber tenido en baja estima a la dictadura, aludiendo a su “poder verdaderamente terrible”, porque “mientras todo esté dirigido por una única y preeminente voluntad, a ellos se les priva de su propio libre albedrío, universal e individualmente”¹⁹.

Uno podría considerar aún más el tratamiento paradigmático de la excepción (*accidens*) en Tomás de Aquino, el cual encapsula cómo la teoría medieval de la emergencia desplazó totalmente al modelo romano de la dictadura. Escribiendo en el siglo trece, y mientras retenía elementos de la tradición republicana clásica, Aquino ignoraba la historia y el concepto de dictadura; estaba conspicuamente ausente de su discusión sobre si debiera ser violado el derecho positivo en casos excepcionales de “súbito peligro pidiendo una respuesta inmediata”²⁰. Aquino defendía la “violación de la letra de la ley para proteger al interés común como pretendía el legislador”, lo que él derivaba de la primacía ontológica de la necesidad por sobre la legalidad: afirmaba que “la necesidad no está sujeta a la ley”, confirmando así el principio medieval del derecho público que “*necessitas non habet legem*” (la necesidad no conoce ley)²¹. Por esta razón, no intentó prescribir y codificar a la excepción dentro de la estructura de la legalidad sino que, en vez de eso, la dejó abierta a la absoluta discreción del gobernante para juzgar y decidir si un peligro requiere de la suspensión de la ley, cuándo y cómo²². En “casos excepcionales”, el actuar por fuera del ámbito de la ley humana no constituye un incumplimiento del derecho natural si el acto es justo, es decir, si este se deriva de los principios generales de la razón, orientados a la preservación de la vida humana y la prevención de su destrucción, la mantención de la paz y el avance de la utilidad pública y el bien común²³. “A menudo sucede”, afirmaba Aquino, “que la observancia de la ley puede ser útil para la comunidad en la mayoría de los casos, pero muy dañina en situaciones particulares (...) Por consiguiente, si emerge un caso en el que la observancia de la ley pudiese ser dañina para el bien general, esta no debiese ser observada”²⁴. Es incumbencia del rey decidir en una situación concreta si es que hay un “peligro inminente” que no puede ser tratado dentro de la ley humana, “para dispensarlo de la ley”, y declarar una excepción.

¹⁹ John of Salisbury, *Policraticus*, libro III: 10, 23.

²⁰ Thomas Aquinas, *The Summa of Theology*, trad. Father of the English Dominican Province (Westminster, MD: Christian Classics), vol. II, part. II: I-96.6, 1022.

²¹ Post, *Studies*, 317-18; Ernst H. Kantorowicz, “Pro Patria Mori in Medieval Political Thought”, *The American Historical Review* 56, no. 3 (1951), 490.

²² Aquinas, *The Summa*, vol. II, parte II: I-95.6, 1021.

²³ Post, *Studies*, 318.

²⁴ Aquinas, *Ibidem*.

La recuperación: el republicanismo neoclásico y el retorno del dictador

El humanismo cívico del Renacimiento, para muchos una fuente de modernidad, y el consiguiente renacimiento político neo-romano acabaron de una vez y para siempre con la negación medieval de la dictadura. Recuperó la institución de la emergencia republicana casi desde el olvido, la volvió un objeto seminal de estudio constitucional y reflexión política, y la reintrodujo entusiastamente como un modelo viable de poder de emergencia para las repúblicas modernas²⁵. El republicanismo clásico de Nicolás Maquiavelo se destaca por esta notable historia de redescubrimiento. Con “el ejemplo de los antiguos”, buscaba educar a sus contemporáneos sobre cómo ordenar y preservar las repúblicas libres²⁶. Como ocurrió, sus reflexiones sobre la dictadura romana tuvieron un efecto catalítico en la recuperación, rehabilitación y renovación de esta magistratura de emergencia. Posiblemente Maquiavelo es el primer pensador político moderno de la dictadura constitucional²⁷.

De modo evocativo, la discusión de Maquiavelo de la dictadura en 1532, en sus comentarios publicados sobre los primeros diez libros de la *Historia de Roma* de Livio, abre con una vigorosa defensa en contra del cargo de tiranía²⁸. El florentino anhelaba levantar de la dictadura la maldición de la tiranía, para establecer sus irreconciliables diferencias y de este modo demostrar que “el dictador no era un manto para la tiranía”²⁹. El capítulo principal sobre la dictadura³⁰ refuta a “cierto escritor” no nombrado, quien “cita el hecho de que el primer tirano en esa ciudad comandó bajo un título dictatorial; dice que si no hubiera sido por esto, César no habría sido capaz de presentar un rostro honesto sobre su tiranía bajo cualquier título público”³¹. Maquiavelo se queja de que no había sido “bien examinado” y que era “creído en contra de la razón”³². Lo que hizo a César una amenaza para la

²⁵ De modo revelador sobre la pregunta de la excepción, el pensamiento político moderno está más cerca de la sabiduría antigua que del conocimiento medieval, especialmente respecto de la falta de soportes trascendentes.

²⁶ Machiavelli, *Discourses...*, libro I: Prefacio, 6.

²⁷ Pasquale Pasquino, “Machiavel: dictature et salus reipublicae”, en *Raison(s) d'Etat(s) en Europe: Traditions, Usages et Recompositions*, ed. Brigitte Krulic (Bern: Peter Lang, 2010), 14; Saint-Bonnet, “L'intelligence...”, 182-3, 189; Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 86.

²⁸ Claude Lefort, *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*, (París: Éditions Gallimard, 1986), 509-10; Straus, *Thoughts...*, 115.

²⁹ Harvey Mansfield, *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy* (Chicago: The University of Chicago Press, 2001), 114.

³⁰ Machiavelli, *Discourses...*, I: 34.

³¹ *Ibid.*, libro I: 34.1, 73; Wilfred Nippel, “Saving the Constitution the European Discourse on Dictatorship”, *Il Pensiero Politico*, 33 (2012): 36.

³² Machiavelli, *Ibid.*..., libro I: 34.1, 73-4.

república no era el cargo (*office*) de dictador sino que la extendida corrupción moral que ya había contaminado la vida política romana. La tiranía de César, concluía Maquiavelo, habría emergido incluso si la dictadura no hubiese existido³³.

El repudio de Maquiavelo por la crítica de la dictadura tenía dos caras. Primero, él enfatizaba “las autoridades limitadas que él [el dictador] tenía”, las formas legales y procedimentales que regulaban su cargo, su carácter instituido, su duración y tarea prescritas, y la contrastaba a la naturaleza arbitraria y absoluta de la tiranía³⁴. Dos principios, los que separaban la naturaleza ordinaria de la dictadura de la naturaleza extra-legal de la tiranía, encapsulaban la diferencia sustancial entre el dictador y el tirano: la forma de la autorización y el tiempo por el cual es concedida³⁵. Así, al contrario de la tiranía, afirmaba, el dictador romano buscaba la excepción desde el punto de vista de la ley y bajo el control de la ciudad. Con la dictadura, la excepción se volvió legalizada y regulada por normas procedimentales, totalmente incluida dentro de orden jurídico³⁶.

Más aun, de forma entusiasta recomendaba la dictadura a los modernos porque “siempre hizo bien a la Ciudad”, y por tanto es correcto que imiten a los antiguos romanos cuando se establezcan para constituir sus propias repúblicas³⁷. Así, una segunda línea de defensa en contra de la crítica de la dictadura apuntaba a una estrategia de alabanza. Lejos de ser un tirano, consideraba el cargo del dictador como una de las principales causas de la grandeza (*grandezza*) de Roma. Maquiavelo afirmaba que la concentración dictatorial de poderes era tanto un efecto como una causa del imperio, es decir, de su grandeza.

El cargo romano de la emergencia fue el efecto no buscado del imperio, al grado de que fue causado por las guerras y provocado por la violencia externa. Siguiendo a Livio, Maquiavelo veía a la dictadura como un *ordini* originado en las guerras libradas en contra de sus enemigos externos³⁸. El combatir guerras, observaba Maquiavelo,

lo hizo pensar en nuevos modos, por medio de los que expandieron su poder en un menor tiempo. Entre ellos estaba la creación del dictador, un nuevo orden a través del cual no solo superaron peligros inminentes, sino que fue la causa para evitar los infinitos males en los que la república hubiera incurrido sin ese remedio³⁹.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibid.*, libro I: 34: 2-3, 74-5.

³⁵ *Ibid.*, libro I: 35: 1, 76.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibid.*, libro I: Prefacio, 5; libro I: 7: 4, 23.

³⁸ Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos* (New Haven CT: Yale University Press, 1992), 130.

³⁹ Machiavelli, *Ibid.*, libro I, 33: 5, 73.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

Retrospectivamente, la dictadura también era la causa del imperio porque proveía a la república de una excepcional arma de expansión militar. Con ella, los romanos fueron capaces de pelear “con más fuerza, mayor consejo y más autoridad”; es decir, conquistar de modo más exitoso, de expandirse⁴⁰. En ausencia del dictador romano, afirmaba Maquiavelo, la república habría permanecido pequeña, “débil”, debido simplemente a que sus enemigos la habrían derrotado o, en vez, se habría arruinado a sí misma en un intento por derrotarlos extralegalmente por medios que su constitución no proveía⁴¹.

Al contrario de los antiguos, sin embargo, Maquiavelo apenas evocaba el uso doméstico de la dictadura en relación a *accidenti* intrínsecos, esto es, a sediciones y discordia interna⁴². De modo notable, aún sobre este tema, él no dirigió su conexión al conflicto de clase y luchas sociales, es decir, a crisis internas a la ciudad. No trataba al cargo de emergencia constitucional como una causa o resultado de tumultos y *dissensus*. Es la preservación externa y el incremento, no la política interna, lo que producía y animaba al remedio republicano de la dictadura. Por tanto, la dictadura no parece de particular relevancia para los asuntos domésticos y la lucha política entre los dos órdenes sociales, en tanto es considerada solamente en relación a *accidenti* extrínsecos, es decir, a guerras foráneas y la expansión imperial⁴³.

Maquiavelo, por lo tanto, estaba resuelto a afirmar que el modelo de emergencia republicano no ponía en peligro la forma de vida (doméstica) libre (*vivere libero*)⁴⁴. En su teoría republicana, el estado de emergencia romano era un espacio diferenciado, en donde la concentración del poder en el ejecutivo era incrementada al punto de volverse real sin causar, sin embargo, una disminución en los otros poderes constitucionales como reducirlos a la servidumbre. Con la dictadura, el ejecutivo se volvía más fuerte sin que los ciudadanos se hicieran más débiles. Este era el extraño razonamiento que intentaba reconciliar inequidad de poder y libertad, el gobierno militar con la participación política, la excepción y la norma. En suma, no había nada que temer de un dictador republicano.

Pero aun para los estándares de Livio esta era una exageración. El historiador romano había una y otra vez aludido a la tensión entre dictadura y libertad, subrayando cómo el nombramiento de un dictador causaba “un gran miedo” en la plebe, haciéndolos dóciles y subordinados, y así “más entusiastas de obedecer

⁴⁰ *Ibid.*, libro I: 34: 3, 75.

⁴¹ *Ibid.*, libro I: 6: 4, 22; libro I: 34: 2-4, 74-5; libro I: 35: 1, 76-7.

⁴² *Ibid.*, libro II: 2: 1, 129; libro III: 41: 1, 301; Sobre la distinción de *accidente* interno y externo y respecto del concepto de *accidenti* en Maquiavelo, ver John P. McCormick, “Addressing the Political Exception: Machiavelli’s ‘Accidents’ and the Mixed Regime”, *American Political Science Review* 87, no. 4 (1993): 888-900.

⁴³ Machiavelli, *Discourses...*, libro I: 4, 16.

⁴⁴ Machiavelli, *The Prince*, trad. Harvey C. Mansfield (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), libro IX, 41-2.

órdenes”⁴⁵. Más adelante Livio observaba que esta magistratura inspiraba un “gran terror” al punto de que “ni los tribunos de la plebe o la plebe misma se atrevían a alzar sus ojos o abrir sus bocas contra el poder del dictador”⁴⁶. Así, al contrario de Maquiavelo, uno debe preguntarse si la contienda política, en donde ciudadanos ambiciosos, “hombres en rivalidad”, luchan por poder y gloria, es aún posible bajo un gobierno dictatorial⁴⁷. ¿Queda espacio libre para que los ciudadanos ejerzan sus privilegios cívicos y “para razonar sea sobre la defensa pública o la ofensa pública”?⁴⁸ ¿Qué tipo de política agonística podría existir y cómo debieran ser agotados los tumultos y discordias cuando es designado un dictador que comanda por terror y violencia? ¿Cómo crea o promueve el terror las posibilidades de acción política para la mayoría? O, para decirlo sin rodeos, en un estado dictatorial de emergencia ¿es el ciudadano “capaz de disfrutar libremente sus cosas, sin sospecha, sin temer por el honor de las esposas y el de los nichos (...) sin miedo por sí mismo”?⁴⁹. La pregunta crucial que evitó Maquiavelo era si un rey temporal podría alguna vez coexistir con la libertad política y el concurso público.

La monarquía de la dictadura

La cercana afinidad entre la dictadura y el gobierno monárquico precipitó un intenso debate en los siglos dieciséis y diecisiete sobre la naturaleza política y constitucional del cargo de la emergencia republicana. Esta olvidada *querelle*, suscitada por Jean Bodin y que involucró a Hugo Grotius, Robert Filmer, James Harrington, Algernon Sydney y Jean-Jacques Rousseau, es enormemente instructiva. Por un lado, ilustra convincentemente que con el desarrollo y la difusión del republicanismo moderno la institución romana del dictador regresó para bien al pensamiento político, dando lugar a eruditas discusiones y un extensivo escrutinio por algunos de los juristas y filósofos más influyentes de la época. Por el otro, este debate ejemplifica cómo el retorno del dictador inspiró una acalorada disputa sobre el carácter mismo del gobierno republicano.

Jean Bodin parece haber sido el primero en establecer este notable debate en su clásico tratado de 1576, *The Six Books of the Commonwealth*. Mientras discutía las relativas debilidades y méritos de los tres tipos canónicos de régimen, Bodin llamó la atención sobre las sorprendentes similitudes entre dictadura y monarquía, y expuso la presencia del rey acechando al interior del complejo sistema republicano mixto de *checks and balances*. Mientras que pensadores republicanos más antiguos y modernos

⁴⁵ Livio, *History of Rome*, libro II: 18, 276–7.

⁴⁶ *Ibid.*, libro VI: 28: 4, 295; libro VI: 16: 3–5, 251.

⁴⁷ Machiavelli, *The Prince*, libro II: 2: 3, 132.

⁴⁸ *Ibid.*, libro I: 16: 2, 44.

⁴⁹ *Ibid.*, libro I: 16: 3, 45.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

estaban bien conscientes de esta presencia, aunque no particularmente perturbados o perplejos por ella, Bodin fue el primero de los modernos en haber inicialmente tirado del hilo de la dictadura hasta que desentrañó todo el tejido institucional de la constitución republicana, poniendo al descubierto su velado núcleo monárquico. En última instancia, la república es una monarquía.

La reflexión de Bodin comienza con la distinción entre soberanía y dictadura. Mientras que la primera es un poder de comando supremo, perpetuo e ilimitado que no reconoce ninguna autoridad superior salvo Dios, la segunda es una mera comisión. El dictador solo es un depositario subordinado, con poderes delegados sujetos a limitaciones de tiempo y confinado a tareas particulares⁵⁰. A pesar de esta diferencia fundamental, Bodin identificó una similitud crucial entre las dos, la que correspondía a uno de sus cuatro eminentes atributos de la soberanía: el poder de comando absoluto. Aun si la dictadura era una comisión que carecía de los atributos perpetuos, inalienables e ilimitados de la soberanía, todavía “tenía poderes absolutos”, en el sentido de ser indivisible mientras no estuviese sujeta a apelación, sostenía el derecho supremo de la vida y la muerte, y todos los otros cargos estaban suspendidos o subordinados a su comando⁵¹.

Con esta sistemática reinterpretación a su disposición, él sugería que el dictador romano era una especie de “monarca soberano”, quien era llamado cada vez que la ciudad se encontraba comprometida en peligrosas guerras en contra de sus enemigos externos, o dividida internamente, con los ciudadanos peleando entre ellos⁵². La constitución mixta de la república, afirmaba, “que tiene a muchos señores [*lords*], sea para dividir o diversificar opiniones, sea para la disminución del poder conferido a la mayoría, sea por la dificultad de convenir y resolver, sea porque los súbditos no saben a quién obedecer, sea por revelar lo que debe permanecer secreto, o, finalmente, por todas esas razones juntas”, se encontró a sí misma obligada a apelar al poder soberano del Uno [*to the sovereign power of the One*]⁵³.

Al reinterpretar la dictadura como una expresión del poder real, Bodin concluía que cada vez que los ciudadanos se precipitaran, asustados, por protección del dictador, ellos retroceden frente a un rey y, en consecuencia, admiten inadvertidamente la necesaria superioridad de la monarquía por sobre una constitución republicana⁵⁴. Incluso los romanos, quienes eran famosos por el horror y odio hacia todos los reyes por los errores cometidos por un príncipe, habían decidido hacer al dictador un

⁵⁰ Jean Bodin, *Les Six Livres de la République* (Paris: Librairie Générale Française, 1993), libro III: 8, 113-15; libro III: 5, 299-301; libro IV: 1, 329.

⁵¹ *Ibid.*, libro III: 8, 113; libro III: 5, 296.

⁵² *Ibid.*, libro VI: 4, 544-5.

⁵³ *Ibid.*, libro VI: 4, 546-7.

⁵⁴ *Ibid.*, libro VI: 4, 545.

gobernante con poderes absolutos para que los ayudara a superar grandes peligros. El republicanismo es una prueba de la monarquía⁵⁵.

En su obra maestra de 1625 sobre *The Rights of War and Peace*, Hugo Grotius radicalizó aún más la interpretación original de Bodin por medio de una reconsideración de la relación entre soberanía y dictadura. Fue un paso más allá para sostener que el dictador romano no era solamente “una especie de monarquía temporal”, sino que predominantemente un “soberano temporal”⁵⁶. Para Grotius, el dictador disfrutaba de “real soberanía por un tiempo”, y por lo tanto su cargo era igual, o similar, al supremo poder real⁵⁷.

En el capítulo sobre soberanía, Grotius increpaba fuertemente a Bodin por negar el poder auténtico y totalmente soberano de la magistratura de la emergencia romana, de este modo malinterpretando su verdadera naturaleza suprema. Grotius explicaba el error de Bodin como una consecuencia de ignorar una crucial distinción entre “la cosa en sí misma” y “la forma de disfrutarla”, es decir, omitía la diferencia básica entre contenido y forma. Mientras que el primero es constitutivo de la esencia de una entidad, el segundo es accidental y no resulta esencial a sus cualidades intrínsecas. La naturaleza de una cosa, argumentaba, es aprehendida en los efectos y no en la temporalidad de sus operaciones⁵⁸. En el caso de la dictadura, su duración es irrelevante como lo es su naturaleza porque “la continuación de una cosa no altera la naturaleza de esta”⁵⁹. Grotius alude aquí a una distinción clave entre actos ilimitados en poder y actos ilimitados en tiempo. Estos no debieran ser tratados como idénticos debido a que los primeros actos permanecen ilimitados en poder aun cuando estos puedan estar limitados en el tiempo. Por tanto, un poder ilimitado puede ser limitado o ilimitado en el tiempo sin que su naturaleza sea afectada. De hecho, lo que en realidad importa es que tanto la soberanía como la dictadura son actos de comando similares y tienden a producir efectos absolutos idénticos; son comandos absolutos⁶⁰. A modo de ejemplo, menciona que la remoción del rey no anula retrospectivamente su soberanía por el periodo que reinó antes de su deposición⁶¹. Si ese fuera el caso, severamente concluía, solo los seres inmortales poseerían poder soberano.

Más adelante Grotius plateaba que, por el limitado periodo de su duración, la dictadura podía recurrir a todos los actos de soberanía. A saber, el dictador poseía

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, trad. y ed. Richard Tuck (Indianápolis: Liberty Fund, 2005), vol. I, libro I, cap. 3: 8, 271, 283.

⁵⁷ *Ibid.*, cap. 11: 11, 283.

⁵⁸ *Ibid.*, 282.

⁵⁹ *Ibid.*, 283-4.

⁶⁰ *Ibid.*, 282.

⁶¹ *Ibidem*.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

los mismos poderes y tenían los mismos efectos como soberano, es decir, sus “actos no estaban sujetos al poder de otro, de modo que ellos no pueden ser vaciados por cualquier otra voluntad humana”⁶². Mientras estaba en el cargo, el dictador romano gobernaba y comandaba “sin consultar a nadie, o ser responsable por su conducta”, “[estaba] por sobre el pueblo, y ya no [era] más dependiente de ellos durante el tiempo fijado, de lo que era un Príncipe establecido de por vida”, “nada que él haya hecho podía ser anulado por cualquier otro poder”, “no había apelación al pueblo”, su “proclama era tenida como sacra” y “no había forma de seguridad sino en una obediencia cautelosa” [*Neither was any Security but in a careful Obedience*]⁶³. Como consecuencia, Grotius afirmaba confidentemente, por medio de un “derecho temporal” la dictadura poseía por un tiempo “tanta autoridad como el rey más absoluto”⁶⁴.

Dos décadas más tarde, para cuando Filmer se unía al debate sobre la dictadura, las apuestas estaban considerablemente más altas. Su aproximación se basaba fuertemente en el trabajo de Bodin y Grotius, y, por cierto, no igualaba la originalidad de estos. No obstante, su contribución fue también importante. De forma inventiva combinó la incisiva crítica política al gobierno republicano de Bodin y la completa reinterpretación analítica de Grotius sobre la dictadura en términos de poder soberano para llegar a juntarlos finalmente. Esta sinergia le permitió llevar a los conceptos a sus últimas conclusiones. Filmer avalaba completamente la redefinición de Grotius del dictador romano como un “rey temporal” que ejercía, por un tiempo limitado, soberanía absoluta por un “derecho temporal”, para así afilar y radicalizar las críticas de Bodin a las inconsistencias y paradojas del gobierno mixto republicano en tanto estos eran epitomizados en la institución de la dictadura⁶⁵.

La ofensiva de Filmer consistía en tres argumentos interrelacionados. Primero, planteaba que los romanos nunca se emanciparon realmente del poder monárquico a pesar de todo el orgullo que tenían por la expulsión de los reyes y, por tanto, “su gobierno nunca fue verdaderamente popular”⁶⁶. El cargo del dictador y su frecuente uso toda vez que se encontraba confrontado a grandes problemas demostraba su fracaso en establecer un gobierno sin cabeza y testificaba la imposibilidad de una república mixta libre. Los romanos, afirmaba, “quienes fueron llevados a jurar que no aguantarían a ningún rey de Roma, no encontraron seguridad sino en el perjurio

⁶² *Ibid.*, cap. 11: 7, 259.

⁶³ *Ibid.*, cap. 11: 11, 282; cap. 8: 271-2.

⁶⁴ *Ibid.*, 280, 283.

⁶⁵ Sir Robert Filmer, “Patriarcha”, en *Patriarcha and Other Writings*, ed. Johann P. Sommerville (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 26; “Observations Concerning the Original Government”, en *Patriarcha...*, 224, 229; “Observations upon Aristotle Politiques, Touching Forms of Government Together with Directions for Obedience to Governours in Dangerous and Doubtful Times”, en *Patriarcha...*, 259.

⁶⁶ Filmer, “Observations upon Aristotle...”, 262.

y en el quiebre de sus juramentos al admitir al poder real a pesar de sus dientes bajo un nuevo nombre, el de un dictador⁶⁷. Con este alegato, Filmer buscaba subvertir el arsenal ideológico antimonárquico del republicanismo al acusarlo de inconsistencia e insinceridad: Roma continuó bajo la influencia de la monarquía absoluta durante todo el tiempo que se gratificaba a sí misma en creerlo de otro modo y que buscaba convencer también a los otros.

Segundo, Filmer explicaba la gloria imperial de Roma y su muy admirada expansión mundial como resultado de una inmerecida buena fortuna y como el efecto de “un aparente tipo de monarquía”⁶⁸. El éxito militar de Roma se debió en parte al gobierno dictatorial y en parte a la autoridad de los dos consejos los que, una vez combinados, permitieron a los romanos reunir sus poderes de comando reales absolutos para conseguir sus planes imperiales. Volteando a Maquiavelo sobre su cabeza, Filmer afirmaba la cercana afinidad entre la dictadura y el imperio y planteaba que “Roma a un mismo tiempo estaba quebrada y distraída en dos espectáculos de gobierno –el popular, que servía solo para provocar sediciones y discordias dentro de los muros, mientras que el real conseguía las conquistas de naciones y reinos extranjeros”⁶⁹.

Tercero, Filmer también se mostró en desacuerdo con la caída de la Roma republicana. Junto con los muchos argumentos que desarrolló para construir un caso para su naturaleza auto-destructiva, aludía a los ejércitos dictatoriales, “ya que las armas que ha preparado para conquistar a otras naciones fueron vueltas contra ella misma y al último las contenciones civiles colocaron al gobierno en una monarquía”⁷⁰. Cuando los ejércitos dictatoriales que ayudaron a la república a construir su imperio se volvieron hacia dentro, hacia la ciudad, invadiendo la política doméstica para proseguir la guerra contra ella, no había fuerza para detener a los reyes temporales de conquistar la misma Roma. El retorno del dictador a la ciudad llevó al gobierno republicano a un fin, como Roma “fue arruinada por sus propias manos”, es decir, por sus propias instituciones y *ordini*: “*Suis et ipsa Roma virbus ruit*”⁷¹.

Filmer concluía su polémica contra la dictadura no sin un dejo de ironía, señalando cómo dio un “honorable testimonio de monarquía”, “que es la evidencia más real en el mundo para la monarquía”⁷². Así, la declarada enemiga de los reyes se convirtió en la mejor prueba de la superioridad de estos.

⁶⁷ Filmer, “Observations Concerning...”, 229.

⁶⁸ Filmer, “Observations upon Aristotle...”, 258.

⁶⁹ *Ibid.*, 258-9.

⁷⁰ Filmer, “Patriarcha”, 26.

⁷¹ “Roma cayó por su propio poderío”, *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*; Filmer, “Observations upon Aristotle”, 259.

Defendiendo al dictador

Esta formidable ofensiva en contra de la dictadura no pasó sin ser contestada. Dos líderes *Commonwealthmen*, James Harrington y Algernon Sydney, se lanzaron a la enérgica defensa de la magistratura de emergencia romana. Sus respuestas ilustran qué tan cercanamente relacionadas estaban el destino de la dictadura y el republicanismo. A pesar de los agudos criticismos, los republicanos modernos se mantuvieron de forma resoluta de lado de los romanos, haciendo grandes esfuerzos para elaborar diferentes respuestas ingeniosas que blindarían a la institución de la dictadura de las repetidas acusaciones de *monarchia*. Las obras *The Commonwealth of Oceana* (1656), de Harrington, y *Discourses Concerning Government* (1698), de Sydney, son aparentemente diferentes en estilo, método y propósito. La primera proponía un modelo ficcionalizado de un república perfecta mientras que el segundo era una erudita diatriba republicana en contra de Filmer y la monarquía absoluta. Sin embargo, uno de sus aspectos comunes más notables se encuentra en su lealtad a la dictadura. El concepto infundió sus escritos. Ellos lo teorizaron nuevamente y lo modificaron, introduciendo nuevas líneas de defensa que promovían el desarrollo conceptual, la diseminación y una recepción más amplia de la dictadura durante el siguiente siglo.

A primera vista, Harrington tomó a fondo la discusión de que la oficina de emergencia romana albergaba al poder monárquico y se convertía en una amenaza para el gobierno popular. Él reconocía “que el dictador posee el poder soberano durante su periodo”, concedía que “el poder dictatorial, estando en una sola persona, difiere muy poco de una monarquía”, y convenía con los críticos en que, de hecho, este “es muy peligroso y está sujeto a introducir la monarquía”⁷³. Él incluso la llamaba “una imperfección que arruinó esa República [*Commonwealth*] [Roma] y que no se encontró en ninguna otra”⁷⁴.

¿Cómo podría uno, entonces, hacer sentido de su determinación en defender la tradición de la dictadura en su república ideal, *Oceana*? La respuesta consiste de cuatro razones. El apoyo de la dictadura por Harrington está informado por un sentido de realismo político. Es un mal menor, una medida preferible al mal mayor de carecer del todo de una institución dictatorial –un riesgo que valía la pena tomar–. Precisamente debido a que la naturaleza del régimen mixto y sus “inconveniencias” estructurales, Harrington, como Maquiavelo, veía a la dictadura

⁷³ James Harrington, “Seven Models of Commonwealth or Brief Directions Showing How a Fit and Perfect Model of Government May Be Made, Found, or Undertood”, en *The Oceana of James Harrington and his other Works*, ed. John Tolland (Londres: Becket and Cadell, 1771), 528; “The Model of the Commonwealth of Oceana”, en *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*, ed. John G. A. Pocock (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 13, 131.

⁷⁴ James Harrington, “The Prerogative of Popular Government”, en *The Oceana of James Harrington...*, 181.

como una necesidad inevitable⁷⁵. La “natural lentitud y apertura, y lo repentino de los asaltos que pueden hacerse sobre ella [la república], como también la discreción que en algunos casos puede ser de absoluta necesidad para sus asuntos”, hacía del dictador el último “refugio”, sin el cual estaba arruinada⁷⁶.

Más aun, él estaba convencido de que el sostenido cultivo de las morales en una república contrabalancearían los riesgos de la monarquía en situaciones extremas. La virtud cívica y la dedicación al bien común aseguraría que el hombre designado en el cargo dictatorial habría de “sobresalir en virtud” y “autoridad” y eliminar así las probabilidades de abuso y corrupción⁷⁷. Para Harrington, este requerimiento ético transformaba a la dictadura de un poder potencialmente peligroso en un “reconocimiento universal de la virtud” y convertía a la república en “el principado de la virtud”⁷⁸. Además, Harrington afirmaba que la institución de la dictadura era, después de todo, simplemente una institución, es decir, un epifenómeno, una “superestructura”, levantado sobre, y dependiente de, el verdadero fundamento de la sociedad: la propiedad de la tierra⁷⁹. Si la ética y la virtud proporcionaban una especie de garantía en contra de los abusos de la dictadura, la estructura económica correcta, la que él famosamente llamó “balance agrario”, proveía de otra⁸⁰.

Por último, construyendo sobre todas las razones antes mencionadas, Harrington dispuso un nuevo modelo de dictadura para su perfecta república de Oceana. No era suficiente que ciudadanos virtuosos ocuparan el cargo, ni era suficiente mantener el balance agrario exacto como para eliminar los riesgos de la monarquía. La amenaza de un poder arbitrario y autocrático demandaba de una línea de defensa adicional: la despersonalización. Harrington introducía audazmente la novel ideal de un “Consejo dictatorial” colegiado y plural, ubicado dentro de la rama ejecutiva central del gobierno mixto. Él lo llamaba *Dictator Oceana*⁸¹. Porque “es incidente hasta en las repúblicas [*Commonwealths*] en emergencia que requieren de una velocidad o sigilo extraordinarios”, el senado declara una emergencia y

deben en cualquier momento hacer la elección de nueve caballeros extraordinarios para ser añadidos al consejo de guerra, como una junta por el periodo de tres meses, el consejo de guerra, con la junta así añadida (...) teniendo el poder de reunir hombres y dinero, de hacer la guerra y la paz,

⁷⁵ Harrington, “The Model...”, 132.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibid.*, 35.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibid.*, 33; James Harrington, “A System of Politics”, en *The Commonwealth of Oceana...*, 270-3; “The Art of Lawgiving”, en *The Oceana of James Harrington*, 385-95.

⁸⁰ Harrington, “The Model...”, 32; Harrington, “The Art...”, 394.

⁸¹ Harrington, “The Art...”, 443; Harrington, “The Model...”, 130.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

y también de promulgar leyes que deben ser buenas por el espacio de un año (si es que ellas no han sido derogadas antes por el senado y el pueblo) y no más tiempo, con la excepción de que sean confirmados por el senado y el pueblo. Y toda la administración de la república [*the commonwealth*] por el mencionado tiempo de tres meses debe estar en el dictador, estando provisto que el dictador no debe tener poder para hacer nada que no tienda a su propio fin e institución, sino que del todo hacia la preservación de la república [*commonwealth*] como está establecido y por la súbita restitución de la misma hacia el canal natural y el curso común del gobierno⁸².

Con esta extraordinaria recomendación, Harrington proveía de los elementos preliminares para la primera teoría moderna del gobierno de emergencia, llevando la idea de la dictadura constitucional a un nivel de sofisticación teórica e institucional del todo nuevo. Esta idea es formativa para las subsecuentes teorías de la dictadura como un consejo y un comité del siglo dieciocho, un cuerpo colectivo, anticipando la noción de un gabinete de crisis.

Aún así, a pesar de lo ingenioso que resulta su *Dictator Oceana*, el elaborado remedio institucional de Harrington destaca en la historia del concepto ante todo por combinar al ejecutivo con el legislativo, y así por incrementar significativamente los poderes de su(s) dictador(es) mucho más allá de los acuerdos republicanos convencionales. La inserción de poderes legislativos en los derechos de la dictadura más que disminuir agrandan su autoridad soberana, reforzando su carácter absoluto. Los comandos del dictador son elevados a decretos y leyes⁸³. Adicionalmente, a diferencia del senado romano, Harrington confería a su propio senado oceánico el poder para tanto declarar una emergencia como para nombrar a los miembros adicionales del consejo dictatorial. Además, al constituir al consejo dictatorial a partir de la institución normal del consejo de guerra con el agregado de una *junta* de nueve miembros extra, Harrington volvía borrosa la distinción entre gobierno normal y excepcional. Como resultado, un gobierno unitario pequeño, menos mixto y más poderoso y unitario, con tareas administrativas completas era recreado dentro del normal régimen constitucional mixto, desde que “este consejo dictatorial tiene más de ella, de una república [*commonwealth*] de lo que ha sido entre nosotros practicado u ofrecido hasta ahora”⁸⁴.

En contraste, Sydney no intentó responder. En una recuperación republicana de la distinción de Bodin entre soberanía y dictadura, y en contra de Filmer pero también de Grotius y Harrington –todos quienes habían, en distintos grados, igualado las dos formas de autoridad–, Sydney articulaba una de las más poderosas

⁸² Harrington, “The Model...”, 129, 130, 133, 166, 236; “The Art...”, 441.

⁸³ Harrington, “The Model...”, 129-30.

⁸⁴ Harrington, “The Art...”, 443; “The Model...”, 167.

réplicas contra sus críticos. Tan grande como es el poder del dictador sin duda, este no es verdaderamente soberano sino una mera “comisión” que es creada para la ejecución del poder supremo del pueblo y, por lo tanto, “no confiere ningún derecho determinado sobre la persona que lo tiene”⁸⁵. De este modo, el cargo de emergencia permanecía subordinado al “juicio, el derecho y el poder de aquellos que lo nombraron”, es decir, el soberano pueblo romano, “que aún mantenían en sí mismos el poder de cambiar tanto la materia como la forma de su gobierno”⁸⁶.

Entonces Sydney procedió a reclamar en contra de Filmer que,

[a]unque yo garantizo, por lo tanto, que un poder como el del dictador, limitado en el tiempo, circunscrito por la ley, y mantenido perpetuamente bajo la autoridad suprema del pueblo, puede, en ciertas ocasiones, por naciones virtuosas y bien disciplinadas, ser garantizado prudentemente a un hombre virtuoso, no puede tener relación al monarca de nuestro autor, cuyo poder está, en sí mismo, sujeto a ninguna ley, ejercido perpetuamente por sí mismo y por su propio beneficio⁸⁷.

La réplica de Sydney fortaleció la teoría de la dictadura constitucional. El principal empuje se encuentra en la constitucionalidad de la institución romana de la emergencia, siempre dentro del marco legal republicano. Afirmaba que los dictadores podían ser retirados, depuestos y castigados si violaban su comisión y actuaban en contra del bien público y el interés de la república, es decir, en contra de sus instituciones⁸⁸. Ellos “se encuentran bajo pacto, y (...) hay un poder para obligarlos a realizar los contenidos, o para castigarlos por su violación”⁸⁹. Por lo tanto, concluía, la autoridad de la dictadura romana era “legal y justa” y merecedora de elogio por su servicio a gobiernos libres⁹⁰.

Para Sydney, sin embargo, para desarrollar una teoría moderada de la dictadura constitucional, algunos cruciales cambios teóricos fueron introducidos, transformando de modo considerable la doctrina republicana misma. Su esfuerzo por responder a las críticas señalando el carácter legal de la dictadura se desarrolló en una revisión de gran alcance del republicanismo. Un cambio clave es el énfasis de Sydney en la soberanía del pueblo como el fundamento último de la república, superior a todas las magistraturas instituidas, incluyendo al dictador, los cónsules

⁸⁵ Algernon Sydney, *Discourses Concerning Government*, ed. Thomas G. West (Indianápolis: Liberty Fund, 1996), libro II: 31, 311; libro II: 7, 114; libro II: 18, 183; libro III: 6, 349; libro III: 10, 376; libro III: 21, 439-46; libro III: 31, 503-4.

⁸⁶ *Ibid.*, libro III: 12, 386; libro III: 13, 391.

⁸⁷ *Ibid.*, libro II: 13, 152.

⁸⁸ *Ibid.*, libro II: 13, 151; libro II: 24, 222; libro II: 32, 311.

⁸⁹ *Ibid.*, libro II: 32, 311.

⁹⁰ *Ibid.*, libro III: 28, 478; libro II: 17, 175.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

y el senado, todos derivados de, y subordinados a, el soberano popular real⁹¹. Es para defender el cargo romano en contra de la acusación de acobijar a un monarca absoluto que Sydney respaldaba a otro soberano absoluto: el pueblo. Así, desplazó totalmente a una forma de soberanía absoluta por otra. Este cambio hacia la soberanía absoluta del pueblo vino de su intento por limitar el poder dictatorial al, de algún modo, pararse fuera del marco republicano en la búsqueda de un control político. Apelaba a teorías previas del poder constituyente del pueblo y la soberanía dual (*duplex majestas*), doctrinas externas al linaje del humanismo cívico, y a menudo asociadas a la tradición jurídica natural post-medieval de las corporaciones, los contratos fundantes y los derechos naturales⁹².

Esta apertura del republicanismo moderno a influencias externas no vino de forma gratuita. Al introducir en la teoría neo-romana la idea de la soberanía popular constituyente, mientras intentaba resolver las paradojas e inconsistencias de la dictadura, Sydney tuvo que tergiversar considerablemente los atributos históricos e institucionales del dictador romano. Al contrario de su afirmación, el pueblo de Roma no se involucraba en la declaración de una emergencia, ni participaban, como planteaba, en el nombramiento del dictador. Para acomodar la idea de la soberanía popular como un control informal superior sobre la dictadura, Sydney tuvo que desestimar el hecho de que durante la mayor parte de la historia romana, el derecho de apelación no aplicaba a este cargo de emergencia⁹³. Sydney caía en una seria contradicción: aunque él hablaba en contra de toda medida extra legal en una república libre, sus referencias a un derecho popular informal de deponer al dictador siempre que el pueblo lo considerase necesario operaba, precisamente, en el nivel de la extra-constitucionalidad, lo que él había denunciado explícitamente. Más importante aún, parece que había abandonado tanto la antigua doctrina del régimen mixto como el ideal del balance constitucional, descartándolos en favor de una teoría inequívocamente absolutista y unitaria de la supremacía de la soberanía popular. De esta forma, al responder a los críticos de la dictadura, Sydney adoptó un giro democrático; inconscientemente reinventó el republicanismo más allá del reconocimiento en tanto abandonó importantes elementos centrales de su identidad política, transformando radicalmente sus fundamentos normativos y justificativos.

Esta originalidad, con sus ambigüedades, sobrevivió al desarrollo de la doctrina republicana en la siguiente centuria, culminando en la aporética teoría política de Jean-Jacques Rousseau. Su ambiciosa y radical reescritura del republicanismo defiende la centralidad de la dictadura, reafirma su indispensable lugar en una república libre

⁹¹ *Ibid.*, libro III: 6, 349.

⁹² Andreas Kalyvas, "Popular Sovereignty, the Constituent Power, and Democracy", *Constellations* 12, no. 2 (2005); "Constituent Power", *Political Concepts: A Critical Lexicon* 3, no. 1 (2013).

⁹³ Algernon Sydney, *Discourses...*, libro II: 13, 151-2.

y fortalece su base de justificación. No es sorprendente que su significancia política sea nuevamente predicada sobre la prioridad absoluta de la excepción por sobre la norma, es decir, el orden y la seguridad por sobre la libertad y la igualdad⁹⁴. El Estado de derecho es sagrado, como reconocidamente predicaba Rousseau, “*excepto* cuando está en juego la salvación de la patria”, porque, como razonaba, “la intención principal del pueblo es que el Estado no debe perecer”⁹⁵. Las consideraciones sobre la autopreservación sobrepasan a los principios de igual autonomía y el Estado de derecho porque “hay males extremos que hacen necesarios a remedios violentos”⁹⁶. La dictadura es el último y principal remedio violento legítimo a cualquier amenaza grave que confronte la existencia misma de la república⁹⁷.

Enfrentada a grandes peligros, descritos genéricamente como eventos impredecibles que disturban el orden público y que pueden causar la ruina del estado, la república recurre a “un Dictador”, “un jefe supremo”, un hombre por sobre las leyes”, quien suspende la autoridad soberana del pueblo y su poder legislativo en nombre de la seguridad pública (*salut publique*)⁹⁸. Esta institución dictatorial de emergencia está jurídicamente regulada, constitucionalmente cerrada y adscrita a objetivos muy claros y específicos. El dictador de Rousseau evoca al comisario de Bodin. De modo consecuente, Rousseau no solo no consideraba a la dictadura peligrosa para la libertad pública, sino que admiraba la ingenuidad romana para idear esta astuta y útil institución. De hecho, argumentaba que el colapso de la república romana podría haber sido evitado si los romanos hubiesen hecho un uso más frecuente de la dictadura. Atribuía la caída de la república al escaso recurso a este cargo de emergencia durante las guerras civiles que estremecieron a la ciudad, y culpaba a los romanos por “este error” que “los hizo cometer grandes equivocaciones”⁹⁹. Ninguna república puede ser mantenida y preservada en ausencia de un dictador.

Sin embargo, Rousseau nunca tocó el molesto asunto de la autoridad que tiene la competencia para declarar una emergencia y nombrar al dictador. No especificaba qué instancia política de su república modelo tiene la autoridad de declarar la emergencia y escoger a un dictador. En tanto su actualizada teoría republicana prescindía del senado y los cónsules, solo quedaban dos instituciones para decidir este asunto: ya sea el cuerpo legislativo, es decir, la asamblea general de los ciudadanos (el soberano), o el ejecutivo como un cuerpo representativo colectivo (el gobierno).

⁹⁴ Sobre el concepto de “excepcionalismo republicano”, ver Nomi Claire Lazar, *States of Emergency in Liberal Democracies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 24-6, 32-6.

⁹⁵ Jean-Jacques Rousseau, “On the Social Contract”, en *The Social Contract and Other Later Political Writings*, ed. Victor Gourevitch (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), libro IV: 6, 138, énfasis añadido.

⁹⁶ Rousseau, “Considerations”, 219.

⁹⁷ Rousseau, “On the Social Contract”, en *The Social Contract...*, libro IV: 6, 138-9.

⁹⁸ *Ibid.*, 138-9.

⁹⁹ *Ibid.*, 139.

La sublime dignidad del dictador: republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política

Rousseau, no obstante, se abstuvo de identificar el procedimiento adecuado y la autoridad apropiada, probablemente porque permanecía indeciso sobre el “quién” y el “cómo” del estado de emergencia. La pasajera referencia de Rousseau a la necesidad de “asambleas extraordinarias que pueden ser requeridas en circunstancias imprevistas”¹⁰⁰ es altamente sugestiva a este respecto. ¿Es el estado de emergencia una de estas situaciones imprevistas que caen dentro de la jurisdicción de las asambleas extraordinarias? ¿Decide el pueblo soberano cuando el Estado está en peligro? Pero si el pueblo decide en una asamblea extraordinaria suspender su poder soberano en una situación concreta, esto implicaría que la voluntad general no se “aplica a todos” y no tiene un objeto general, ya que el dictador está exento de la ley (por sobre la ley) y la emergencia se refiere a una decisión particular y no a una norma jurídica general. Por lo tanto, su decisión no corresponde a la voluntad general en tanto “pierde su rectitud natural cuando tiende hacia algún individuo y objeto determinado”¹⁰¹. Para Rousseau “toda función que se relaciona a un individuo no cae dentro de la provincia de la asamblea legislativa”, y como el soberano “no puede elegir a un rey”, concluía, tampoco puede elegir a un dictador¹⁰².

Estas preguntas y cambiantes posiciones indican una profunda tensión entre la soberanía popular y la dictadura en la teoría de la emergencia constitucional de Rousseau, la que, de hecho, trae a la superficie, de modo similar al caso de Sydney, la inverosímil resolución al problema de la autorización dictatorial dentro de un régimen libre. Esta imposibilidad refleja la difícil y, en última instancia, insostenible intento por proveer legitimidad democrática al estado de emergencia. También expone las diferencias irreconciliables entre las dimensiones republicana (la lógica estado-céntrica de la dictadura como “*raison*” de Estado) y democrática (la lógica igualitaria de la soberanía popular como autonomía) localizadas en el corazón mismo del ambiguo proyecto político de Rousseau.

Post-efectos

Aunque la historia conceptual de la dictadura fue transformada significativamente luego de su larga *querelle* sobre su precisa naturaleza política, su intrínseca asociación con la teoría republicana de la política no fue ni amputada ni puesta en cuestionamiento. Al contrario, permaneció tan fuerte como siempre. El concepto sobrevivió a sus críticos, se adaptó y evolucionó en diversas formas, migró a las colonias norte y

¹⁰⁰ *Ibid.*, libro III: 13, 111.

¹⁰¹ *Ibid.*, libro II: 4, 62.

¹⁰² *Ibid.*, libro II: 6, 67. En sus reflexiones sobre Polonia de 1772, Rousseau cambió de curso y rechazó del todo la dictadura en la medida que vino a reconocer su naturaleza destructiva. Jean-Jacques Rousseau, “Considerations of the Government of Poland and on its Projected Reformation”, en *The Social Contract...*, 219.

sudamericanas para convertirse nuevamente en un tema controversial de acalorados debates constitucionales y políticos en la era de las revoluciones republicanas. Pero un cambio importante, único, ocurrió a principios del siglo diecinueve: a medida que el republicanismo comenzaba a declinar y marchitarse¹⁰³, la dictadura, por primera vez en su larga historia, diversificada y multiplicada, tomó una nueva vida propia y encontró nuevos anfitriones.

Esta difundida influencia, sin precedentes a lo largo del espectro político, dio forma a la emergencia de la modernidad política. De hecho, en tanto la política moderna vino de la mano con la república, la dictadura emergió como un atributo constitutivo. El legado republicano de la dictadura está asociado históricamente con la victoria moderna del Estado centralizado, el poder ejecutivo y su aparato de seguridad, la legalidad racional y sus espacios de excepción. La dictadura romana define el espíritu estatista de la política moderna que arroja una permanente sombra sobre la autonomía y la libertad política e individual de los ciudadanos.

En última instancia este es un concepto aporético respecto del cómo desestabiliza supuestos claves, compromisos y afirmaciones de la modernidad política. Como “concepto límite” interroga y desestabiliza nociones modernas de la libertad, los derechos individuales, el Estado de derecho y la igualdad política y cívica. En tanto la dictadura suspende estos principios, estos aparecen como condicionales y negociables, secundarios y subsidiarios, incluso derivativos. La historia política de la dictadura pinta una inquietante imagen de la política moderna, menos halagüeña y más perturbadora; una política que periódicamente tiene recurso legal a poderes ejecutivos centralizados y mejorados y a medios militares que anulan y suspenden las libertades y las protecciones de los ciudadanos en nombre de la seguridad, la unidad y la estabilidad.

La teoría política moderna, en sus variadas corrientes, ha sido entusiasta en señalar la primacía de la seguridad y el orden sobre la libertad, es decir, subordinar la normalidad a las extremas exigencias del miedo y la inseguridad. La dictadura evoca a los fantasmas del desorden, la violencia y el hundimiento como posibilidades siempre presentes de lo político. Su lógica, su inescapable necesidad, es predicada sobre, y justificada por, una política del miedo que moviliza las ansiedades de supervivencia y autopreservación cuando se enfrenta al desacuerdo político, al conflicto intenso y a la lucha radical. La libertad moderna, por lo tanto, es condicional, dependiente de la pacificación interna, orientada a la coerción para silenciar el disenso e imponer estabilidad y uniformidad desde arriba. La presencia de la dictadura en la teoría y la práctica moderna es la excepción que desafía y desestabiliza la primacía incondicional de la libertad que afirma encarnar la modernidad.

¹⁰³ Sobre el gradual declive y extinción del republicanismo moderno en el siglo diecinueve, ver Andreas Kalyvas e Ira Katznelson, *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

Referencias Bibliográficas

- Aquinas, Thomas. *The Summa of Theology*. [1485] Traducido por los Padres de la Provincia Dominicana de Inglaterra. Westminster, MD: Christian Classics, 1981.
- Augustine, St. *City of God* [AD 426]. Traducido por Henry Bettenson. Londres: Penguin Books, 1984.
- Bodin, Jean. *Les Six Livres de la République* [1579]. París: Librairie Générale Française, 1993.
- Brandolini, Aurelio Lippo. *Republics and Kingdoms Compared* [1492/1494]. Editado y traducido por James Hankins. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Cicerón. *The Laws*. Traducido por C. W. Keyes. Cambridge MA: Harvard University Press, 1994.
- . *The Republic*. Traducido por C. W. Keyes. Cambridge MA: Harvard University Press, 1994.
- . *Philippic*. Traducido por Walter C. A. Ker. Cambridge MA: Harvard University Press, 2001.
- Cassius, Dio. *Roman History*. Traducido por Earnest Cary. Cambridge MA: Harvard University Press, 1990.
- Dionysius of Halicarnassus. *Roman Antiquities*. Traducido por Earnest Cary. Cambridge MA: Harvard University Press, 1986.
- Duverger, Maurice. *De la dictature*. París: René Julliard, 1961.
- Eutropius. *Breviarium*. Traducido por Harry W. Bird. Liverpool: Liverpool University Press, 1993.
- Filmer, Sir Robert. “Observations Concerning the Original Government”. En *Patriarcha and Other Writings*. Editado por Johann P. Sommerville, 184-234. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . “Observations upon Aristotle Politiques, Touching Forms of Government Together with Directions for Obedience to Governours in Dangerous and Doubtful Times”. En *Patriarcha and Other Writings*. Editado por Johann P. Sommerville, 235-286. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- . “Patriarcha”. En *Patriarcha and Other Writings*. Editado por Johann P. Sommerville, 1-68. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Friedrich, Carl J. *Constitutional Government*. Nueva York: Ginn & Company, 1950.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace* [1625]. Traducido, editado y con Introducción de Richard Tuck. Berna: Liberty Fund, 2005.

- Harrington, James. "Seven Models of Commonwealth or Brief Directions Showing How a Fit and Perfect Model of Government May Be Made, Found, or Undertood". En *The Oceana of James Harrington and his Other Works*. Editado e introducido por John Toland, 491. Londres: Becket and Cadell, 1771. Disponible online, acceso en marzo de 2018. <http://oll.libertyfund.org/titles/916>
- . "The Art of Lawgiving". En *The Oceana of James Harrington and his Other Works*. Editado por John Toland, 385-395. Londres: Becket and Cadell, 1771. Disponible online, acceso en marzo de 2018. <http://oll.libertyfund.org/titles/916>
- . "The Prerogative of Popular Government". En *The Oceana of James Harrington and his other Works*. Editado por John Toland. Londres: Becket and Cadell, 1771. Disponible online, acceso en marzo de 2018. <http://oll.libertyfund.org/titles/916>
- . "A System of Politics". En *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*. Editado por J. G. A. Pocock, 266-293. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- . "The Model of the Commonwealth of Oceana". En *The Commonwealth of Oceana and a System of Politics*. Editado por J. G. A. Pocock, 74-242. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- John of Salisbury. *Policraticus*. Traducido por Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- John the Lydian. *De Magistratibus Reipublicae Romanae*. Traducido por Anastasius C. Bandy. Filadelfia: American Philosophical Society, 1983.
- Kalyvas, Andreas. "Popular Sovereignty, the Constituent Power, and Democracy". *Constellations* 12, no. 2 (2005): 223-44.
- . "The Tyranny of Dictatorship: When the Greek Tyrant Met the Roman Dictator". *Political Theory* 35, no. 4 (2007): 412-442.
- . "Constituent Power". *Political Concepts: A Critical Lexicon* 3, no. 1 (2013).
- Kalyvas, Andreas e Ira Katznelson. *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Kantorowicz, Ernst H. "Pro Patria Mori in Medieval Political Thought". *The American Historical Review* 56, no. 3 (1951): 472-492.
- . *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Keyes, Clinton Walker. "The Constitutional Position of the Roman Dictatorship". *Studies in Philology* 14 (1917): 298-304.

**La sublime dignidad del dictador:
republicanismo y el retorno de la dictadura en la modernidad política**

- Lazar, Nomi Claire. *States of Emergency in Liberal Democracies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Lefort, Claude. *Le Travail de l'Oeuvre Machiavel*. París: Éditions Gallimard, 1986.
- Levinson, Sanford y Jack M. Balkin. "Constitutional Dictatorship: its Dangers and its Design". *Minnesota Law Review* 94 (2010): 1790-1866.
- Lewis, Ewart. *Medieval Political Ideas*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954.
- Livio. *History of Rome*. Traducido por B. O. Foster. Cambridge MA: Harvard University Press, 1996-1999.
- Maas, Michael. *John Lydus and the Roman Past: Antiquarism and Politics in the Age of Justinian*. Londres: Routledge, 1992.
- McCormick, John P. "Addressing the Political Exception: Machiavelli's 'Accidents' and the Mixed Regime". *American Political Science Review* 87, no. 4 (1993): 888-900.
- Machiavelli, Niccolo. *Discourses on Livy* [1531]. Traducido por Harvey C. Mansfield y Nathan Tarcov. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- . *The Prince* [1532]. Traducido por Harvey C. Mansfield. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- Mansfield, Harvey. *Machiavelli's New Modes and Orders: A Study of the Discourses on Livy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Mommsen, Theodore. *Le Droit Public Romain*. Traducido por Paul Frederic Girard. París: Thorin et Fils, 1893.
- Nedham, Marchamont. *The Excellencie of a Free State* [1656]. Indianápolis: Liberty Fund: 2011.
- Nippel, Wilfred. "Saving the Constitution the European Discourse on Dictatorship". *Il Pensiero Politico* 33 (2012): 29-50.
- Parel, Anthony J. *The Machiavellian Cosmos*. New Haven CT: Yale University Press, 1992.
- Pasquino, Pasquale. "Machiavel: dictature et salus reipublicae". En *Raison(s) d'état(s) en Europe: Traditions, Usages et Recompositions*. Editado por Brigitte Krulic. Berna: Peter Lang, 2010.
- Polybius. *Histories* [1816]. Traducido por W. R. Paton. Cambridge MA: Harvard University Press, 2001.
- Post, Gaines. *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State 1100-1322*. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Ptolemy of Lucca. *De Regimine Principum* [1277-80]. Traducido por James M. Blythe. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1997.

- Rossiter, Clinton. "Constitutional Dictatorship in the Atomic Age". *The Review of Politics* 11, no. 4 (1949): 395-418.
- . *Constitutional Dictatorship: Crisis Government in the Modern Democracies* [1949]. New Brunswick NJ: Transaction Publishers, 2004.
- Rousseau, Jean-Jacques. "Considerations of the Government of Poland and on its Projected Reformation" [1782]. En *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Editado por Victor Gourevitch, 177-260. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . "On the social contract" [1762]. En *The Social Contract and Other Later Political Writings*. Editado por Victor Gourevitch, 39-152. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Saint-Bonnet, François. "L'intelligence médiévale de la nécessité". En *L'État d'Exception*. París: PUF, 2001.
- Strabo. *Geography* [7 BC]. Traducido por H. L. Jones. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Sydney, Algernon. *Discourses Concerning Government*. Editado por Thomas G. West. Indianapolis: Liberty Fund, 1996.
- The Digest of Justinian*. Traducción de Alan Watson. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1985.
- Watkins, Frederick. "The Problem of Constitutional Dictatorship". En *Public Policy*. Editado por Carl J. Friedrich y Edward Mason. Cambridge: Cambridge University Press, 1940.

Andreas Kalyvas. Profesor asociado de Política de la New School for Social Research (Nueva York, Estados Unidos). Ph.D. y Master of Arts en Ciencia Política por la Universidad de Columbia. Es autor de *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, Hannah Arendt* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2008) y coautor de *Liberal Beginnings: Making a Republic for the Moderns* (Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press, 2008). Su trabajo se centra en la teoría democrática y la historia del pensamiento político desde la teoría política continental griega y romana antigua hasta la moderna y contemporánea. Sus intereses de investigación se encuentran en la intersección de la política, la historia y la jurisprudencia con un énfasis en la relación entre la soberanía popular y el poder constituyente; resistencia, sedición y rupturas revolucionarias; la norma y la excepción; regla de emergencia; ciudadanía, cosmopolitismo y migración. Correo electrónico: kalyvasa@newschool.edu.

Limits of Power: Gaetano Filangieri's Liberal Legacy

*Adriana Luna-Fabritius*¹

UNIVERSIDAD DE HELSINKI

Recibido: 26 de enero de 2017

Aceptado: 19 de abril de 2017

Abstract

Whilst scholars working on Hispanic liberalism have looked for its roots in close connection with French liberalism, the present text aims at opening a new path. First of all, it argues that the kingdom of Naples developed one of the first lines of liberal thinking within the Spanish monarchy, the one developed by Gaetano Filangieri (1752-1788) in his masterpiece *The Science of Legislation* (1780-1791). The success of this piece was not limited to the Hispanic space, as in its time it drew the attention of other liberal thinkers including Benjamin Constant (1767-1830) who translated *The Science of Legislation* into French (1822-1824), as well as one of the Founding Fathers of the United States of America, Benjamin Franklin (1705-1790). Secondly, it will introduce some of the main arguments of Filangieri's political thought that made of him a liberal thinker and one of the most intriguing authors during the first constitutional moments in the Hispanic space. Finally, this text attempts an explanation of Filangieri's success, as we believe it was not only due to his position as a pioneer of liberal ideology but most of all, because his political theory was in close communication with the political needs and practices of the Hispanic space.

Keywords

Liberalism, Natural Law, Constitutional Tradition, Hispanic space.

¹ Investigadora de la Universidad de Helsinki (Helsinki, Finlandia). Correo electrónico: adriana.fabritius@eui.eu.

Límites del poder: el legado liberal de Gaetano Filangieri

Resumen

Mientras que los estudiosos del liberalismo hispano han buscado sus raíces con la intención de establecer una estrecha relación con el liberalismo francés, el presente texto tiene como objetivo abrir un nuevo camino. En primer lugar, argumenta que el reino de Nápoles desarrolló una de las primeras líneas de pensamiento liberal dentro de la monarquía española, la desarrollada por Gaetano Filangieri (1752-1788) en su obra maestra *La ciencia de la legislación* (1780-1791). En su tiempo, el éxito de esta obra no se limitó únicamente al espacio hispano, sino que atrajo la atención de otros pensadores liberales, a saber, Benjamin Constant (1767-1830), quien tradujo *La ciencia de la legislación* al francés (1822-1824), así como también la de uno de los padres fundadores de los Estados Unidos de América, Benjamin Franklin (1705-1790). En segundo lugar, presenta algunos de los principales argumentos del pensamiento político de Filangieri que hicieron de él un pensador liberal y uno de los autores más intrigantes de los primeros momentos constitucionales del espacio hispano. A través de este percurso, este texto intentará formular una nueva explicación del éxito de Filangieri, el cual, creemos, no se debió únicamente a su posición como pionero de la ideología liberal sino, sobre todo, a que su teoría política estaba en estrecha comunicación con las necesidades y prácticas políticas del espacio hispano.

Palabras clave

Liberalismo, ley natural, tradición constitucional, espacio hispano.

Liberalism from the historical perspective

The last few decades have seen an increasing interest in Spanish and Italian liberalisms. They have been considered from diverse angles, but most of all, from the perspective of an ideology. The results, in both cases, nonetheless have lacked full correspondence with the liberal ideals themselves, or with the theoretical point of view². It has not been, however, scrutinized why both Spanish and Italian liberalisms have been considered as secondary phenomena. In the particular case of Italian liberalism, it has even been seen as a minor feature in Italian political thought. In both cases, how liberal thought contributed to the reconstruction of the institutions of the state has not been studied, which is where we think its major impact is to be found. The lack of interest in these matters is an interesting phenomenon in itself. However, this phenomenon changes when we look at the discussion of liberal ideas, in particular, during the first constitutional moments within the Hispanic space. It is impossible to deny the huge impact of what we might nominate here as Italian liberalism, during the boom of constitutional debates in the Hispanic space that took place over the first decades of the nineteenth century. Although it has been seen as a minor and irrelevant phenomenon³, Italian liberalism through the ideas of Gaetano Filangieri, either in original or in translations, or together with its counterpart from Cadiz, was widely discussed in the Hispanic Atlantic space⁴.

But what was Italian liberalism? Which were its main features? And which were its main concerns? Research on Italian liberalism has presented some particular and paradoxical features. From the historical perspective, liberalism has been seen as an element in the fight against absolute power. Moreover, it has been considered

² Corrado Ocone and Nadia Urbinati, "Introduzione", in *La Libertà e i suoi limiti. Antologia del pensiero liberale da Filangieri a Bobbio*, ed. Corrado Ocone and Nadia Urbinati (Rome and Bari: Edizioni Laterza, 2006), viii.

³ See Jesús Astigarraga, "Victorián de Villava traductor de Gaetano Filangieri", *Cuadernos aragoneses de economía* 7 (1997); "Diálogo económico en la 'otra' Europa. Las traducciones españolas de los economistas de la Ilustración Napolitana (A. Genovesi, F. Galiani, G. Filangieri)", *Cromohs* 9 (2004); "I traduttori spagnoli di Filangieri e il risveglio del dibattito costituzionale (1780-1839)", in *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, ed. Antonio Trampus (Bologna: Il Mulino, 2005), 231-290; and "La prima versione spagnola della 'Scienza della Legislazione'", in *Diritti e costituzione...*

⁴ For a pioneer study of the circulation of this text in America, see Juan Carlos Chiamonte, "Gli illuministi napoletani nel Rio de la Plata", *Rivista Storica Italiana* LXXXVI, no. 1 (1964); for the Colombian case, see Federica Morelli, "Tras las huellas perdidas de Filangieri: nuevas perspectivas sobre la cultural política constitucional en el Atlántico hispánico", *Historia Contemporánea* 33 (2006): 448. And for the Mexican case, see Adriana Luna González, "La recepción de ideas de G. Filangieri en José María Luis Mora: un primer acercamiento al contexto constitucional mexicano", *Istor* 29 (2007); and also Adriana Luna-Fabritius, "El modelo constitucional Naplestan en Hispanoamérica", in *De Cadiz al siglo XXI. Doscientos años de tradición constitucional en México e Hispanoamérica*, coord. Adriana Luna, Pablo Mijangos and Rafael Rojas (Mexico: Editorial Taurus, 2012).

as a revolutionary theory of the limits of power. In addition to that, it has been related to the need for consensual legitimization of political obligation. This stress on consensus as the condition of obligation has actually been taken as a Copernican revolution in human relations, for it displaced the center of gravity of political order from the recipients of power to the individuals, in particular to their capacities of reasoning and self-consciousness⁵. That is to say, the notion of consensus came to redefine in a strong manner the egalitarian foundation of liberalism, creating the possibility of contesting the abuses of power developed by some ancient Scholastic theorists⁶.

Limiting the power of the ruler and one's own, egalitarianism, and checks and balances in the political arena, have been thus the most distinctive historical features of liberalism. These have been the elements of an ideal and the core ideas that, interestingly enough, were disputed amongst them. That is to say, whilst as a political theory liberalism has been defined as the theory of limits in defense of the liberty of the individual to possess and use things without the interference of the laws, from the philosophical point of view, liberalism has defended the universal autonomy of the individual. However, or probably for this reason, moderation has been the classic virtue that liberalism adopted to counteract human fallibility and humankind's constant desire for absolute power. Taking as a starting point the idea of human fallibility, liberalism has relied on good laws as the guarantee of liberty. Constitutional government, parliaments, and public opinion have been seen as useful instruments in the formation of good laws and warranty of liberty. To be precise, the institutions that have served as warranty to prevent the possible formation of an absolute power fashioned either by the majority or by an individual have been mainly, written constitutions, the division of powers that counterbalance each other and depend exclusively on the laws, direct suffrage, and juridical control over the laws.

The idea that individuals are finite and fallible beings, together with the idea that they are not self-sufficient, are the main features that have demonstrated the impossibility of considering absolute power as a political option, directing the attention towards liberalism. In other words, the idea that human beings are not sociable beings – *zoon politikon* – is what has led political theorists to prefer liberal forms of government to any other. For some scholars, liberalism is the refutation of

⁵ For a debate on this consciousness in Hobbes and Locke, see Janet Coleman, "Are there any individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars", in *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, ed. Virpi Mäkinen and Petter Korkman (Netherlands: Springer, 2006).

⁶ See Ocone and Urbinati, "Introduzione", ix. It is important to note that, whilst Ocone and Urbinati considered all the Scholastic theorists as a unified group, my analysis distinguishes the existence of different trends within the Scholastic philosophy over the time.

the ancient idea that claims self-sufficiency as the human condition and thus as a form of liberty⁷.

In contrast with the liberty of the ancients, for the moderns liberty concerned the idea of relating and exchanging goods in a reasonable and advantageous way⁸. It is probably because of this reason that liberalism has formerly dealt with forms of developing human's sociability, understood as the organization of the society, in the civil state. This form of dealing with human fallibility took liberal thinkers to discuss for instance rights, rules, and procedures to make humankind's sociability possible. To be sure, this sociability consists of the theory of the state of law, formal guarantees of liberty, the good application of procedural justice, the formation of public opinion, the rules of the market and good public economics. This form of sociability distinguishes from the previous, as it is not so much concerned about moral psychology, i.e., with the former natural inclination of the individuals to form the civil state, but rather about a subsequent moment, that is, the organization of the institutions to *preserve* the state. It is for this reason that liberalism has been seen as the theory of the regulation of conflicts of self-interested individuals in the search for autonomy.

While the current meaning of liberalism has shrunk in relation to the previous account, here we aim at restarting some of these discussions on the liberal tradition. It is our belief that looking at liberalism in its wider sense would enable us to examine Italian liberalism from a better perspective. Especially, it will allow us to get a better outlook of the most troublesome features of Italian and Spanish liberal traditions, as for instance, its relation with the Catholic confession, with the Enlightenment, and the target of the limits of power, as they were developed within this branch of liberalism. Firstly, when it comes to liberalism in the Catholic tradition, it has been argued that the relation of politics with this religious confession had an anti-Enlightenment setting. This assessment might explain the efforts of the historiography for creating a connection with the principles of French liberalism, which has been seen as the model of secular Enlightenment. Secondly, it has been argued that eighteenth-century political thinkers, rather than theorizing the limit of the power of the rulers, addressed their actions to enhance the power and authority of the sovereigns in detriment of the power of the feudal lords.

In order to throw new light on the previous matters, this text introduces the main ideas of one of its main precursors of Italian liberalism, Gaetano Filangieri. The key idea is to show the manner in which, within the Catholic confession, secular theories of the state of law, formal warranties of liberty, the good application of

⁷ *Ibid.*, xii.

⁸ On the liberty of the ancients and moderns, see María L. Sánchez Mejía, "Estudio preliminar", in Benjamin Constant, *Escritos políticos*, trans. and notes by María L. Sánchez Mejía (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989).

procedural justice, the rules of the market and good public economics were shaped. In particular, this text focuses on Filangieri's arguments of the foundation of individual rights and the constitutional limits of political power in strong connection with the tradition of natural law and the European Enlightenment, but even more with its Italian context. That is to say, this text treats Filangieri as a continuator of certain practices within the process of secularization of an important branch of Neapolitan political thought. This process, started by the jurisdictional lawyers at late-seventeenth and early-eighteenth century, was continued by the generation of Doria and Vico, and passed to the second half of the eighteenth century through the ideas of Antonio Genovesi and Gaetano Filangieri. Finally, this text introduces Filangieri's ideas on the British mixed government, where he developed his ideas on the balance of power. In so doing, this text will build a line of continuity between the practices of limits as designed at late-seventeenth to late-eighteenth century in one of the most important kingdoms of the Spanish monarchy: a line of continuity that invented a political language in which main concepts were discussed across all the geographical space of the Spanish monarchy.

Filangieri and *The Science of Legislation*

The Neapolitan philosopher, jurist, and political economist Gaetano Filangieri (1752-1788) authored *The Science of Legislation*, one of the most influential texts in the Hispanic space during the boom of constitutional moments that originated in Cadiz in 1812⁹. Filangieri has also been considered as one of the most intriguing authors of the European Enlightenment. In the original or translated into several languages by the end of the eighteenth and the beginning of the nineteenth centuries, his text *The Science of Legislation* circulated around Europe and within all the Atlantic space of the Spanish monarchy¹⁰. *The Science of Legislation* was originally planned in seven volumes, however, only four of them were published during Filangieri's lifetime between 1780 and 1785. The project remained incomplete due to his death in 1788. The fifth book of *The Science of Legislation* was published posthumously in 1791.

During his life, Filangieri was a member of a Mason Lodge of the English rite that gave him an extensive network of contacts not only within Europe, but that extended towards America. It has been argued that this practice opened up for him a wide and privilege audience for the circulation of his work. Indeed, it is probable that the Mason circles provided him with the opportunity to get in contact

⁹ Luna González, "La recepción..."; Luna González, "El modelo constitucional Napolitano..."; Morelli, "Tras las huellas...".

¹⁰ The work was translated into German (1784), French (1786), Spanish (there are several complete and partial translations), English, Russian, and Swedish. On Filangieri's circulation in Europe, see Franco Venturi, *Illuministi Italiani*, Vol. V: *Riformatori Napoletani* (Milan and Naples: R. Ricciardi, 1962).

with Benjamin Franklin during the American War of Independence (1775-1783). During this period, moreover, Franklin was settled in Paris and was a member of the lodge of *Le Neuf Soeurs*, the channel that facilitated the communication between Filangieri and Franklin, which continued over time¹¹.

The Science of Legislation is well known as one of the most sophisticated pieces of law, politics, and political economy of its time. However, currently, there is a lack of agreement over why Filangieri's work deserves to be considered as one of the most important texts of late-eighteenth century European Enlightenment¹². Whilst some scholars have included this work as part of the general European reform movement of the age of the Enlightenment¹³, others have concentrated on emphasizing its cross-fertilizations and discrepancies with individual authors, being Montesquieu and Benjamin Constant amongst the most prominent. While yet others have stressed its eclecticism, which in their opinion is essentially the declaration of failure of Filangieri's enterprise¹⁴.

The Science of Legislation has been acclaimed as a synthesis, even if inaccurate, of the most relevant topics of the age of the Enlightenment in Europe¹⁵. Nevertheless, it has also been considered unstable for its position within two different political traditions. On the one hand, it has been seen as a work deriving from natural law theories, and on the other, as an original piece that combines a rational method with historical knowledge. It has been compared with two completely different poles, firstly, with the contractual theories of Rousseau and Montesquieu to legitimize and ground a new political order by using two main moments mainly, the state of nature and the social contract¹⁶. In addition, *The Science of Legislation* has been considered within the framework of natural law because of its grounds on absolute and relative goodness¹⁷. On the other hand, this text has been related to the civil philosophy of the Neapolitan philosopher, jurist and historian Giambattista Vico, a model that does not require the discussion of the pre-political condition of the civil society

¹¹ See Adriano Giannola, "Gaetano Filangieri, Il contributo Italiano alla Storia del Pensiero: Economia", 2012, access in March 2018, http://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-filangieri_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/

¹² Paolo Becchi, *Vico e Filangieri in Germania* (Naples: Jovene, 1986); Alberto Andreatta, *Le Americhe di Gaetano Filangieri* (Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995); Vincenzo Ferrone, *La società equa e giusta. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri* (Rome and Bari: Laterza, 2003); Francesco Berti, *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme* (Florence: Centro Editoriale Toscano, 2003); Antonio Trampus ed., *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea* (Bologna: Il Mulino, 2005).

¹³ See Ferrone, *La società equa e giusta*.

¹⁴ Pietro Costa, "Gaetano Filangieri's *The Science of Legislation*, Edizioni della Laguna, 2003-2004", *Iris* I, no. 1 (2009): 254.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ On the relationship with the social contract see Berti, *La ragione prudente*.

¹⁷ Giannola, "Gaetano Filangieri...".

to found a new politico-juridical order. The discussions on the theoretical models of Filangieri's text, in reality, refer to the question whether *The Science of Legislation* should be seen along the lines of the theoretical or of the historical tradition. That is to say, as an Italian advocate of the tradition of natural law theory of Montesquieu and Rousseau, or instead in line with the civil philosophy developed by Vico and in the context of his sophisticated theory of history.

This discussion on the frames of reference of *The Science of Legislation* can be improved by noting that Filangieri himself attempted to detach his work from what he considered "the mistakes of Montesquieu". For Filangieri, the main difference between Montesquieu's work and his own resided on the fact that, whilst the French philosopher searched for the "spirit" of everything that had been done before, he wanted to discern the rules of what needs to be done¹⁸. In arguing so, Filangieri made explicit that the main difference between Montesquieu's theory and his was in the primary orientation of their works. Essentially, whilst Montesquieu wanted to provide an explanation of the past, searching for the spirit that had moved it, Filangieri was looking for few but clear rules to build a theory for the future.

In relation to Filangieri's affiliation to natural law theory, despite its normal treatment, it is crucial to draw attention to the fact that normally, when historiography refers to the natural law tradition in the Mediterranean area, it takes it as a unified theory developed by Montesquieu, or by Rousseau. Historiography has treated natural law as a singular theoretical model of the foundation of the political state, a product of contractual theory as elaborated by Rousseau. In doing so, historiography has tended to forget the wide range of Catholic and Protestant natural law theories and practices that used to claim privileges and rights, and that reformulated the foundations and organization of the civil societies that extensively interacted in Europe during the seventeenth and eighteenth centuries. However, it would be more precise to see *The Science of Legislation* in line with the historical tradition represented by Vico, and that attempted to move the reflection beyond the language of natural law.

For its identification of the tension between liberty and property, Filangieri's *Science of Legislation* has also been related to the republican tradition. It has been settled in the discussion between the liberty of the ancients and the moderns¹⁹. At the foundation of this tension in *The Science of Legislation*, it has been argued that Filangieri did not simply used natural law tradition as the base for the rights of the subjects, but he also assumed the link between liberty and property as the absolute foundation of politico-juridical order prior to the existence of the civil society, and thus independent from it, just as Locke formerly did²⁰. This solution would actually

¹⁸ See Gaetano Filangieri, *La Scienza della Legislazione* (Naples: Raimondiana, 1780), Book I.

¹⁹ Ferrone, *La società equa e giusta*.

²⁰ Costa, "Gaetano Filangieri's...".

resolve the previous struggles of the historiography by locating Filangieri on the side of the moderns with a strong interaction with the natural law theory of Locke. Likewise, the tension between property and liberty in Filangieri's work has also been studied vis-à-vis the Physiocrat solution of placing property at the center of its *order naturel*.

Whilst the liberty-property discussion has been at the origin of several lines of research, Filangieri's republicanism has undoubtedly been of central significance, as it has concentrated the attention of the historiography. Regarding the connection between republicanism and natural law in Filangieri's *Science of Legislation*, it is crucial to note that by discussing pre-political rights of property and liberty, Filangieri built his own approach to the political situation of the Kingdom of Naples. The analysis of the link between property and liberty before the foundation of the state led him to identify the irresistible will of the sovereign and to stress the weakness of Neapolitan monarchs. This is indeed one of most distinctive elements of Filangieri's text.

The topic of sovereignty in Filangieri's work has also been studied by the historiography. Actually, for his interest and arguments in favor of reinforcing the sovereignty of the monarch, Filangieri has been considered as an advocate of enlightened despotism. But the situation is not as simple as historiography has presented it. In reality, a close examination of *The Science of Legislation* shows that, by using European theories of natural law to analyze the Neapolitan situation, Filangieri came to terms with the fact that the sovereignty of the monarch had to correspond with the rights, liberty, and equality of the subjects that he wanted to discuss. That is, the rights, liberty, and sovereignty that he wanted to theorize for the Neapolitan citizens had to be in balance amongst them; they had to have the same strong foundation. In this manner, Filangieri's new conception of sovereignty, one of the most innovative elements of *The Science of Legislation* took place along the lines of the most important matters of Neapolitan political economy, mainly the consideration of the obstacles for the development of the economy of the kingdom, in particular of the development of property, equality and liberty of commerce.

On the other hand, the need for a strong monarch to build a modern state could be seen as well as coming from the need to end the intermediate power of feudal lords in Naples, just like all his predecessors had done, starting with Hobbes. In Naples, actually, an analysis of this kind can be found in an earlier manner in the argument of Filangieri's mentor, the political economist Antonio Genovesi. In line with Genovesi's arguments, Filangieri in *The Science of Legislation* argued in favor of a strong sovereignty able to hinge a new politico-juridical order. For both of them, it was crucial to ending the multiplicity of intermediate powers in detriment to the power of the sovereign. *The Science of Legislation* appealed to the full power of the sovereign to liberate the subjects from the dependence and inequalities imposed by feudal lords. He realized that the force of the sovereign

and the equality of the subjects needed to be complementary in the new theoretical order. Our interpretation is corroborated by Filangieri's further elaborations on this matter, namely by his correspondence with Benjamin Franklin dealing with the absoluteness of the sovereign that coexists with the rival absoluteness of the rights of the individuals²¹.

Regarding the problem of how to centralize the power of the sovereign, Filangieri contemplates two main options, revolution or reform. Regarding European economic and political reforms, Filangieri has been considered by the historiography as a central architect of Neapolitan reform²². Nonetheless, a close reading of his analysis of the reform movements of the Enlightenment shows that whilst, on the one hand, he considered reform movements as replicas of the confusions of the European politico-juridical system that he had tried to correct, on the other, he considered revolutions as uncontrollable storms that did not introduce any real changes. Filangieri was particularly attracted by the Glorious Revolution (1688) and its results, and he devoted a great deal of attention to it in his work. In Filangieri's view, the English system is characterized by the excessive imprint of the nobles and the excessive continuum with the past. In this light, Filangieri's solution was not only a plan of reforms. Rather, his main contribution was a constitutional plan able to build the sovereign power according to the rights of the citizens, as it was being contemporaneously discussed in the United States of America²³. In *The Science of Legislation*, Filangieri advanced what he considered the most suitable plan of reforms for the Kingdom of Naples that should start by the reform of the administration of justice.

Regarding this matter, scholars have criticized the eighteenth-century commonplace in the public discourse that held the optimistic belief that sees the sovereign as the ally of the subjects' security. Filangieri has been seen in line with Condorcet and Sieyès²⁴. Nonetheless, our analysis shows that Filangieri was aware of the risks of giving so much power to the sovereign, and he discussed this matter in two different forms. The first, when he discussed the idea of spontaneous convergence of interests between the individual and the sovereign, and the second, through his analysis of the balance of power of the British constitution.

²¹ See Antonio Pace, *Benjamin Franklin in Italy* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1958), 147-66; Alberto Andreatta, *Le Americhe di Gaetano Filangieri* (Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995). Eugenio Lo Sardo ed., *Il mondo nuovo de le virtù civili: L'epistolario di Gaetano Filangieri (1772-1785)* (Naples, Fridericiana. Editrice Un., 1999); and Monica D'Agostini, *Gaetano Filangieri and Benjamin Franklin: between the Italian Enlightenment and the U.S. Constitution* (Washington DC: Ambasciata d'Italia a Washington, 2011), 8-123. For the reconstruction of the context of the debate, see Venturi, *The End of the Old Regime in Europe, 1776-1789: the Great States of the West* (Princeton: Princeton University Press: 1991), 25-32.

²² Venturi, *The End of the Old Regime*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ferrone, *La società equa e giusta*.

Love of power versus public happiness and the constitutional solution

Concerning the first discussion on the spontaneous convergence of interest, Filangieri defined human beings as self-interested individuals dominated by their love of power. In Filangieri's analysis, happiness was not only the main foundation of self-preservation but also of peace, thus it was the universal aim of *The Science of Legislation*²⁵. The happiness of the nation, he argued, was the true aim of the government, which was in turn underpinned in the progress of the system of laws.

In contrast with his Neapolitan predecessors, for Filangieri happiness was the sum of individual happiness. By arguing this, he operated an important shift in the conception of happiness in relation with previous Neapolitan political thinkers²⁶. However, despite this departing point in *The Science of Legislation*, he shared with the latter the idea of humankind's fallible condition that he conceptualized as humans' love of power. Consequently, the mob was for Filangieri a mass of interested and conflicted individuals fighting for their own happiness.

Whilst some authors have seen in Filangieri's interest on happiness a common topic of the Enlightenment in general, the reality is that happiness is one of the crucial concepts of Neapolitan political thought. In the Neapolitan context, happiness was linked to two main discussions developed in the context of the defense of municipal and jurisdictional practices that led to the transformation and secularization of Neapolitan political thought. On the one hand, it was linked to the claim of old local privileges²⁷, and on the other (yet not that separated from the previous), to the struggle for the abolition of the feudal system so often appealed for during the eighteenth century.

Due to the separation between political and economical matters that scholars have anachronistically split, they have considered Filangieri's economic system related to French Physiocracy, so his conception of happiness would come close to the French authors representative of this line of thought. Nonetheless, in reality, Filangieri developed a complex explanation of the social and political European order in the wider context of a universal historical process. For, in his view, the process of civilization had to be settled in accordance with the particular development of each specific nation, and taking into consideration the character of each one. Filangieri argued that legislators should be careful about this matter,

²⁵ Filangieri, *La Scienza della Legislazione*. The translation is mine.

²⁶ A. Luna-Fabritius, "The secularisation of happiness in early eighteenth-century Italian political thought. Revisiting the foundations of civil society", in *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*, eds. Lázlo Kontler and Mark Somos (Leiden: Brill, 2017).

²⁷ *Ibidem*.

as this tuning was crucial to avoid providing their people with the wrong maxims and laws²⁸.

For Filangieri, there have been progress and shifts in the process of civilization. Europeans have certainly overcome the barbarism of their ancestors and have been able to remove the obstacles that impeded the progress towards a happier life for the nations and their people. Filangieri, in line with Vico, argued that individuals as well as their societies could get corrupted at any moment and go back to the age of barbarism. However, something had changed from the time of their predecessors. In Filangieri's interpretation, the general spirit of wealth mediated the social and political order of his time²⁹. As with Vico, Filangieri formulated that every nation proceeded at its own pace through its own process of civilization. But at the highest point of civilization, all of them were in danger of getting corrupted, of falling into a state of war, and then reverting to the beginning of a new cycle³⁰. In our analysis, in *The Science of Legislation* Filangieri came up with a solution to break the cycle and improved Vico's politico-juridical theory. In order to move forwards in the achievement of people's happiness, he argued, sovereigns should reform their legislations in accordance with ways to promote their people's happiness. In Filangieri's view, European courts, laws, and legislations were the main concern of his time in Europe, and they should reflect their different efforts towards such a noble aim. From the general point of view, the new laws and legislations should provide the monarchies with the stability needed to develop the real interest of the nations, controlling the ambition of princes and individuals. For Filangieri, the new legislations would be the pacific revolution against the deformations and excesses of governments.

Yet, for Filangieri the happiness of the nation was not only the main aim of the sovereign, but also his duty. On the grounds of one of the oldest features of Catholic natural law (namely the right of resistance), Filangieri argued that it was the sovereign's duty to create good laws to lead self-interested individuals, lovers of power, to form a *Respublica*. As with Paolo Mattia Doria and Giambattista Vico at the beginning of the century, Filangieri identified civil life as the only place to achieve happiness. Filangieri argues in *The Science of Legislation* that the sovereign should

²⁸ "Sotto l'uno o l'altro aspetto che si consideri, questo oggetto deve avere una grande influenza sul sistema della legislazione". Filangieri, *La Scienza della Legislazione*, Book I, 158.

²⁹ See *Ibid.*, 158-9. Some scholars have argued that this can be called masonic sociability, see Giuseppe Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento* (Venice: Marsilio, 1994); and Ferrone, *La società equa e giusta*.

³⁰ A. Luna González, "De Storia Civile. Algunas ideas de Historia en la Italia preilustrada: Giambattista Vico, Pietro Giannone y Antonio Muratori", in *Tiempo y Región, Estudios Históricos y Sociales*, Vol. I, coord. Ricardo Jarrillo (Mexico: CONACULTA-INAH-Universidad de Querétaro, 2007), 283 ff.

exacerbate and conduct the passions of the individuals to the point of transforming their love of power into the love of glory.

Filangieri knew and stressed that the transition from love of power to love of glory had to be accomplished by the legislator. This duty was more than an optimistic opinion of the sovereign. Filangieri actually bonded his power to the duty of transforming society. In this way, through good laws the sovereign should guide the subjects to the decision of forgoing their own interests for the preservation of their *Patria*. Filangieri did not elaborate further about the right of uprising or a system of checks and balances to delimit the performance of the executive power, however the idea that the monarch should rule in a virtuous manner and provide his people with happiness was a present and distinctive feature of Neapolitan political thought since the early-eighteenth century.

This tone in *The Science of Legislation* has reinforced Filangieri's designation as one of the champions of republicanism in his time³¹. Now, whilst Filangieri's republicanism has been considered in line with Helvetius's political theory, we believe that the love for the fatherland or country has been one of the oldest republican arguments in Italy. In Naples, Paolo Mattia Doria had brilliantly conceptualized it at the turn of the eighteenth century³². Furthermore, our examination has shown that Filangieri's reconciliation of republicanism and proto-utilitarian theory did not need to look for a solution outside of his own context and tradition. His arguments, in fact, were very much in line with eighteenth-century Neapolitan political thought. His reconciling of republican and proto-utilitarian theory echoed the ideas developed by political philosopher Paolo Mattia Doria (Genoese by birth but resident of Naples) in his masterpiece *The Civil Life* (1709)³³. From the European perspective, this convergence between republicanism and proto-utilitarianism was not far from the position sketched by the Dutch anatomist and political thinker Bernard Mandeville and his *Fable of the Bees* (1714)³⁴.

In fact, the conflict between the interest of the subjects and the sovereign is what took Filangieri back to the old Neapolitan discussion of the opposition between

³¹ Ferrone, *La società equa e giusta*.

³² Maurizio Viroli, *For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 64-67.

³³ On Doria's revival of republicanism in early-eighteenth century, see Adriana Luna González, *From Self-preservation to Self-liking in Paolo Mattia Doria: Civil Philosophy and Natural Jurisprudence in the Early Italian Enlightenment* (Florence: EUI, 2009).

³⁴ On Doria's happiness, see A. Luna González, *From Self-preservation...* and A. Luna-Fabritius, "The secularization...". On Mandeville's political theory, see Dario Castiglione, "Considering things minutely: reflections on Mandeville and the eighteenth-century science of man", *History of Political Thought* 7 (1986); Maurice M. Goldsmith, "Public Virtue and Private Vices: B. Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century", *Eighteenth-Century Studies* vol. 9, no. 4 (1976); "Regulating anew the moral and the political sentiments of mankind: B. Mandeville and the Scottish Enlightenment", *Journal of the History of Ideas* 49 (1988); and Mauro Simonazzi, *Mandeville* (Rome: Carocci, 2011).

virtue and interest. The conflict is actually part of the discussion between the liberty of the ancients and the moderns. There is no doubt that Filangieri was deeply aware that the spirit of wealth had dominated his time. In order to promote wealth as the political economist he was, he promoted commerce and the rise of private interests. In this line, it has been argued that he saw in commerce, luxury, and inequality the foundations of modern societies. Yet the incorporation of these elements might not have followed an easy path, precisely because of the opposition between interest and virtue that descended from the republican oppositions, namely virtue-corruption and liberty-servitude. In accordance with his interests as a political economist, he leant towards the republicanism of the moderns and this might explain his need to re-elaborate the property-liberty connection.

As in Doria, the unsocial sociability of men in Filangieri's theory was the decisive feature that took him to see in the sovereign the only force able to transform private vices into public virtues by means of virtuous laws. Virtuous laws were the most appropriate for the lovers of power, as they might lead the citizens to love their country more than their own interests³⁵. Virtuous laws should be the result of the scientific understanding of human nature and passions. Virtuous laws and good government were, for Filangieri, the place where the liberty of the citizens resided, and where they could see their interests represented. That is why the Constitution became the key element of the liberty of the moderns, and the legislator the main agent of this moment of historical process. The legislation was the location of the resolution of conflicts and that is why it was established at the very core of the republican tradition in the eighteenth century. Argued in this manner, Filangieri conceptualized in fact the long Neapolitan interpretation started by the generation of Francesco D'Andrea and Giuseppe Valletta of seeing in both the laws and the new juridical practices the resolution of conflicts of interests amongst individuals³⁶.

As Doria and other Neapolitan political philosophers, for Filangieri the miracle of turning subjects into citizens, from self-interested individuals and lovers of power into citizens, passionate defenders of their laws and their *Patria*, required a long process of education based on self-consciousness³⁷. Consciousness is understood in two different forms. First, as the process of knowing about the human passionate condition, namely that human beings should be aware of the fact that they are self-

³⁵ On Doria's earlier elaboration of this matter see Adriana Luna-Fabritius, "The Lawgiver in Eighteenth Century Neapolitan Political Thought: Charting Mediterranean Liberalism", in *Constitutional Moments. Founding Myths, Charters and Constitutions through History*, ed. Xavier Gil (Leiden: Brill, forthcoming).

³⁶ Salvo Mastellone, *Francesco D'Andrea politico e giurista (1648-1698). L'Ascesa del cetocivile* (Florence: L. S. Olschi, 1969); Vittor I. Comparato, *Giuseppe Valletta. Un intellettuale europeo della fine del Seicento* (Naples: Istituto Croce, 1970); A. Luna González, *From Self-preservation to Self-Liking...*, and Luna-Fabritius "The Lawgiver...".

³⁷ On the ways of reaching happiness in the Neapolitan tradition, see A. Luna González, *From Self-preservation to Self-liking*, and A Luna-Fabritius, "The secularization...".

interested individuals, lovers of power in a constant competition with their fellow men. And second, consciousness as the awareness of the political situation in which they found themselves. These two elements together conformed Filangieri's scientific approach to human nature vis-à-vis the line of Neapolitan thought developed over the first half of the century. Likewise, in line with the late-seventeenth and eighteenth-century Neapolitan tradition, Filangieri was the promoter of the liberty of thought and the press, and the rise of public opinion. In Filangieri's view, the first element of consciousness would give individuals the possibility to understand themselves in a scientific manner, whilst the second would align them with the spirit and the requirements of their time.

The balance of power in the British system

In relation to the second point regarding Filangieri's discussion on the possibility of giving so much power to the sovereign, in *The Science of Legislation* he expressed his admiration as well as his critique of the British government. His critique of the mixed British system was articulated along what he identified as three main vices, first, the independence of the body that commands, second, the dangerous influence of the king in the parliament, and third, the inconsistency of the constitution.

But let us proceed one step at a time. Filangieri outlined mixed government as the one whose supreme power is in the hands of the legislative power represented by a congress divided into three bodies, mainly the nobility, the representatives of the people and the king. The main condition is that all these powers exercise the supreme power in agreement amongst them. The second characteristic of the mixed government is that all the matters that depend on the civil law, as well as the law of nations, are in the hands of the king, who in the exercise of his faculties is independent.

In Filangieri's opinion, the three vices of the mixed government were inherent to the constitution. At the beginning of his consideration of them, he distinguished between law and constitution. Further, he stated that legislation should not change the constitution of the government, but just to attempt to correct its vices. In his view, a good legislator should understand, first of all, the vices of the constitution of the government and, only after the evaluation of the situation, look for the appropriate remedies. His general analysis identified the following points: that the power should be distributed in accordance with the constitution of the government; that the three different powers should not be independent of one another; and that the movement of all the powers should have a common direction.

Regarding the first vice of the British government, the independence of the body that commands from the legislative power, Filangieri argues that British political

writers have not contemplated this case and, for this reason, it is not possible to change this prerogative without destroying the constitution of the government.

The solution in this case might be complicated, he affirmed, as the independence of the body that commands rests at the very essence of this kind of constitution. His solution for avoiding the destruction of the constitution was thus to distinguish between the executive and the judiciary faculty. It is true, Filangieri affirmed, that in mixed governments it is normal that the king had all the executive power of the law. Yet it was not required that he exerts both of them. In fact, Filangieri continued, it is not contrary to the nature of the constitution of the government that the king, rather than exerting the judiciary power, delegates it to fixed and immutable tribunals that exercise this power on his behalf. In Filangieri's view, the separation of the judiciary from the executive faculty would settle the king within the framework of the law, precluding him to judge arbitrarily on the honour, life and property of his subjects³⁸.

In relation to the second vice, the dangerous influence of the king in parliament, for Filangieri the origin of the problem came from the fact that, in mixed governments, the king had a double influence: the distributor of all the civil and military offices, and the administrator of the income of the nation. In his view, the conflict emerges when all the powers do not reach an agreement, for the king could manipulate the parliament secretly to oppress the nation. Filangieri warned that, in this kind of government, the king could be able to manipulate the parliament without been seen as the oppressor. For Filangieri, in mixed governments, the king could use the parliament as another instrument of his and oppress his people without real impediments. Filangieri recalls in *The Science of Legislation* examples regarding the manipulation and corruption of the assembly that represents the sovereignty.

Filangieri was of the opinion that there was not a real solution for this second vice of the mixed government; nonetheless he considered the opposite situation, namely, the consequences in the case that the king would not have the prerogative of distributing all the civil and military offices. He was interested in knowing what would happen if this right (derived by the constitution and that grants the executive power, as well as the civil and international law) would be removed from the hands of the sovereign. Reflecting on this possibility, Filangieri recalled the cases of Poland and Sweden that had reduced these royal prerogatives, and then contemplated their uses for future legislators who should, by all means, just correct its vices thereby avoiding the destruction of the constitution. In his opinion, the king should not loose his prerogatives, but still he should encouraged the legislators to find a way to balance the influence that this right has given to them. Continuing his considerations, Filangieri came to terms with the fact that the sovereignty of the king of England has

³⁸ Filangieri, "Sulla divisione dei poteri in Delle regole generali della scienza della legislazione (1780-91)", in *La Letteratura Italiana. Storia e testi*, Vol. V: *Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*, ed. Ferdinando Neri and Guido Martellotti (Milan and Naples: Ricciardi, 1951), 674-89; also Oncone and Urbinati, *La libertà e i suoi limiti*, 12.

been conceded in fact to the parliament, as the king was not the depository of the sovereignty.

Analyzing this second vice, Filangieri recalled as well the Anglican law that he considered admirable, for it forecast the secret influence of the prince in parliament. In Filangieri's account, this has enabled mechanisms to avoid the election of individuals devoted to the person of the king to the House of Commons. On the other hand, it had declared the impossibility of electing citizens that hold any office granted directly by the king to the House of Commons. Filangieri expressed his admiration for these measures. Yet he expressed a strong criticism on the lack of measures to control the House of Lords, which in his account was formed by perpetual members who had a crucial part in the deliberations of the king. Filangieri continued stressing the fact that there was no prince that had more offices to deliver than the king of England, for whom every lord represented a vote. In any case, he affirmed, legislators should not abolish or diminish a right conceded by the constitution of the government, destroying, in turn, the constitution. In that sense, as a solution, it would be better to give to the assembly, representative of the sovereignty, other rights to counterbalance the power of the king.

For Filangieri, it was paradoxical that the king of England, not being the titular of the sovereignty, could create both temporal and spiritual lords, for it is unusual that the king could concede or share something that he does not have. At this point Filangieri questioned whether it should not be a prerogative of the parliament to concede to the citizens the possibility of sitting in the chamber of the *ottimati*, or that they become representative of the people as a reward for their services to the fatherland. Filangieri's answer to this question was that, in reality, the parliament should be the only grantor of this distinction to the citizens in reward for their virtuous accomplishments. In this manner, he conceptualized the idea that, in a free nation, these rewards would become more desirable than the mercenary offices delivered by a prince representative of the servitude of the subjects. At this point, Filangieri argued that it should be the prerogative of the assembly to remove the members that have become discreditable from serving the fatherland. The assembly should exclude these citizens also from the offices delivered by the king.

Finally, let us examine the third vice identified by Filangieri regarding the mixed government, the sovereignty and inconsistency of the constitution, the constant fluctuation of power amongst the different bodies in which it is divided the authority. For Filangieri this fluctuation is impossible to prevent. In all governments the authority to create, abolish or change the fundamental laws is a privative right of the nation. Nonetheless, this power is not united to sovereignty. In fact, Filangieri argued, in mixed governments the instability of the constitution could actually benefit the body that creates the alteration, and all the bodies could compete for power in the same measure than the sovereign. On this matter, Filangieri recalled examples from British history, when the prince had been weak and the two chambers had usurped him.

Limits of Power: Gaetano Filangieri's Liberal Legacy

In his analysis of the third vice, Filangieri concluded that there was no real solution without compromising the nature of the constitution. In this case, the legislator should know that he is dealing with a fundamental law, and that whatever solution he proposes, it should be ratified by unanimity, since the majority might not be enough to make a new law valid to legitimate the change. The solutions should be universal as they should be recognized and desired by all the members of the parliament. Therefore, in the case that consensus is reached, the constitution would not be considered as changed or altered, but perfected³⁹.

In addition to the previous measures to correct the vices of the mixed constitution, Filangieri recommended that the number of offices delivered by the king should be limited by law; that the concessions and exclusions of these offices conceded by the king should be ratified by the two chambers of the parliament; and that legislation should not only prevent the corruption of the members of the chambers, but also of the electors, by means of education in the customs and honors of citizens.

Education was certainly a crucial topic for Filangieri. He actually devoted a full volume of his *magnum opus*, the fifth, to explain his program of education. In a nutshell, Filangieri argued there for the creation of a program of education able to awake the love of glory united to the patriotic enthusiasm of the citizens. In Filangieri's opinion, a nation would only be free when its citizens learn that they are free and decide in consequence the substitution of the court by an assembly.

In a final word on the British system, Filangieri addressed the British citizens to question how, despite of having surprised Europe with all their inventions and discoveries, they had forgotten their legislation, which was still founded upon the barbarities of their ancestry. For Filangieri, British legislation was based on a feudal system, contrary to the liberty they thought they possessed. British legislation was formed by so many customs, pernicious laws, and subsidies of despotism, that it resembled a shapeless collage. To conclude his critique, Filangieri recommended the British to create a new legislation that repairs the vices of the constitution in use, fixing the rights and prerogatives of both the Crown and the Parliament, and abolishing all the ancient customs incompatible with the current state of their time. Give to your legislation, Filangieri advised British citizens, the unity that a legislation done over several centuries and over so many different circumstances cannot take by itself: create a legislation that recalls the virtue without which men cannot be free; build new customs to build patriots; reward the virtues and punish the fraud and the customs of the court; build incorruptible and virtuous members of Parliament, so a solid freedom can substitute a licentious and dangerous anarchy; and build the public wellbeing that united to all your talents would complete your glory⁴⁰.

³⁹ Filangieri, *Ibid.*, 16.

⁴⁰ *Ibid.*, 17.

Conclusion

The analysis in this text shows that Filangieri can be seen not only as a commentator but also as one of the initiators of this liberal tradition that foresaw the spirit of wealth dominating all aspects of the politico-juridical order, and its paradoxes and consequences. In accordance with the new spirit of his time, he was aware of the fact that commerce, luxury, and inequality were the foundations of modern societies, and to tame it he shaped a reform plan and a constitutional solution. His identification of the foundations of the spirit of his time was done through the theoretical frameworks provided by the languages of republicanism and natural law in order to open his own in the language of political economy, keeping thereby aligned with his Neapolitan predecessors. In line with them, he established human beings as the beginning of both society and the process of civilization. He approached human nature in a scientific manner and inscribed the changes of the process of civilization with a full historical explanation. Accordingly, Filangieri recognized and broadcast the obsolescence of the European legal system and the need for new grounds. In this sense, his major achievement was the creation of a new ground on which to build a new science of legislation. His new science contemplated the idea of providing all the nations with a system of progress towards happiness.

Settled in this manner, at the core of Filangieri's proposal remained the liberty-property tension that led him to produce a new idea of justice, sovereignty and liberty, that limited and balanced the conflicting love of power of the individual and their creations, in particular institutions. Considering human fallibility, rather than a revolution in which he did not trust, Filangieri proposed a deep plan of reforms starting by the reform of the system of justice and its procedures. In our analysis, this stress on the limits of the universal autonomy of the lovers of power deserves not only the credit he acquired in his time, but also further attention from ours, because of the theoretical revolution it represented. The relocation of attention from the recipients of power to the individuals, in particular to their capacities, would be foundational not only of the legitimation of the political obligation but mainly of egalitarian liberalism.

Moreover, Filangieri discussed the main concerns of the emerging liberal thinking, mainly the need to fight the intermediate powers and build a strong sovereign power, and also the possibility of controlling the power of the sovereign by a system of mutual balance between the different powers. He discussed the possibility of limiting the power of the sovereign by settling it within the legal system. But most importantly, he argued for the recipients of the political power, that is, he argued for the limits of the individual love of power. Through a program of education based on self-consciousness and the redirection of human passions, he argued for the limit of the universal autonomy of the lovers of power. These were the main conditions

Limits of Power: Gaetano Filangieri's Liberal Legacy

for the creation of the citizens he was looking for, mainly interested in exchanging goods in a reasonable and advantageous way, but also passionate defenders of their laws and the *Respublica*.

For all these features Filangieri's *The Science of Legislation* should be considered in the liberal tradition in which it certainly belongs. Moreover, for its contribution to the theoretical formation and organization of the institutions of the state, and in close connection with his scientific approach to human nature, it should be considered as one of the most original pieces in this field. In *The Science of Legislation*, Filangieri improved a Neapolitan tradition that combined the liberal and republican traditions in a fascinating manner, creating a distinctive conception of liberty.

Finally, Filangieri was able to improve a line of thought that in accordance with the political practices and international variable situation of the kingdom of Naples developed a distinctive line of liberal thinking. *The Science of Legislation*, together with the project developed in Cadiz, settled the lines in which the limits and balance of power were discussed within the Hispanic space. Filangieri's *The Science of Legislation* resonated with the rest of the kingdoms of the Spanish monarchy because its ideas corresponded with the manner in which the different political and legal actors of the monarchy have negotiated and fought for their privileges and local liberties, transforming them into rights. In so doing, they created a normative space common to all of them.

Biographical References

- Andreatta, Alberto. *Le Americhe di Gaetano Filangieri*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane, 1995.
- Astigarraga, Jesús. “Victorián de Villava traductor de Gaetano Filangieri”. *Cuadernos aragoneses de economía* 7 (1997): 171-186.
- . “Diálogo económico en la ‘otra’ Europa. Las traducciones españolas de los economistas de la Ilustración Napolitana (A. Genovesi, F. Galiani, G. Filangieri)”. *Cromohs* 9 (2004): 1-21.
- . “La prima versione spagnola della ‘Scienza della Legislazione’”. In *Diritti e costituzione. L’opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*. Edited by Antonio Trampus, 61-84. Bologna: Il Mulino, 2005.
- . “I traduttori spagnoli di Filangieri e il risveglio del dibattito costituzionale (1780-1839)”. In *Diritti e costituzione. L’opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*. Edited by Antonio Trampus, 231-290. Bologna: Il Mulino, 2005.
- Becchi, Paolo. *Vico e Filangieri in Germania*. Naples: Jovene, 1986.
- Berti, Francesco. *La ragione prudente. Gaetano Filangieri e la religione delle riforme*. Florence: Centro Editoriale Toscano, 2003.
- Castiglione, Dario. “Considering things minutely: reflections on Mandeville and the eighteenth-century science of man”. *History of Political Thought* 7 (1986): 463-88.
- Chiaromonte, Juan Carlos. “Gli illuministi napoletani nel Rio de la Plata”. *Rivista Storica Italiana* LXXXVI, no. 1 (1964): 114-132.
- Coleman, Janet. “Are there any individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin According to Late Medieval and Early Modern Scholars”. In *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. Edited by Virpi Mäkinen and Petter Korkman, 173-203. Netherlands: Springer, 2006.
- Costa, Pietro. “Gaetano Filangieri’s *The Science of Legislation*, Edizioni della Laguna, 2003-2004”. *IRIS* I, no. 1 (2009): 253-276.
- D’Agostini, Monica. *Gaetano Filangieri and Benjamin Franklin: between the Italian Enlightenment and the U.S. Constitution*. Washington: Ambasciata d’Italia a Washington, 2011.
- Ferrone, Vincenzo. *La società equa e giusta. Repubblicanesimo e diritti dell’uomo in Gaetano Filangieri*. Rome and Bari: Laterza, 2003.
- Filangieri, Gaetano. *La Scienza della Legislazione*. Naples: Raimondiana, 1780.

- . “Sulla divisione dei poteri in delle regole generali della scienza della legislazione (1780-91)”. In *La Letteratura Italiana. Storia in e testi, vol. V: Il Seicento. La nuova scienza e la crisi del Barocco*. Edited by Ferdinando Neri and Guido Martellotti, 674-689. Milan and Naples: Ricciardi, 1951.
- Giannola, Adriano. “Gaetano Filangieri, Il contributo Italiano alla Storia del Pensiero: Economia”. *Treccani* [Online] (2012). Access in March of 2018. http://www.treccani.it/enciclopedia/gaetano-filangieri_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Economia%29/
- Giarrizzo, Giuseppe. *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*. Venice: Marsilio, 1994.
- Goldsmith, Maurice. “Public Virtue and Private Vices: B. Mandeville and English Political Ideologies in the Early Eighteenth Century”. *Eighteenth-Century Studies* 9, no. 4 (1976): 477-510.
- . “Regulating anew the moral and the political sentiments of mankind: B. Mandeville and the Scottish Enlightenment”. *Journal of the History of Ideas* 49 (1988): 587-606.
- Lo Sardo, Eugenio ed. *Il mondo nuovo de le virtù civili: L'epistolario di Gaetano Filangieri (1772-1785)*. Naples: Friedericiana Editrice, 1999.
- Luna-Fabritius, Adriana. “El modelo constitucional napolitano en Hispanoamérica”. In *De Cádiz al siglo XXI. Doscientos años de tradición constitucional en México e Hispanoamérica*. Coordinated by Adriana Luna, Pablo Mijangos and Rafael Rojas, 123-152. Mexico: Editorial Taurus, 2012.
- . “The secularization of happiness in early eighteenth-century Italian political thought. Revisiting the foundations of civil society”. In *Trust and Happiness in the History of European Political Thought*. Edited by Lázlo Kontler and Mark Somos, 169-195. Leiden: Brill, 2017.
- . “The Lawgiver in Eighteenth Century Neapolitan Political Thought: Charting Mediterranean Liberalism”. In *Constitutional Moments. Founding Myths, Charters and Constitutions through History*. Edited by Xavier Gil. Leiden: Brill, forthcoming.
- Luna González, Adriana. “La recepción de ideas de G. Filangieri en José María Luis Mora: un primer acercamiento al contexto constitucional mexicano”. *Istor* 29 (2007): 120-149.
- . “De Storia Civile. Algunas ideas de Historia en la Italia preilustrada: Giambattista Vico, Pietro Giannone y Antonio Muratori”. In *Tiempo y Región, Estudios Históricos y Sociales*. Vol. I. Coordinated by Ricardo Jarrillo, 283-312. Mexico: CONACULTA-INAH-Universidad de Querétaro, 2007.
- . *From Self-preservation to Self-liking in Paolo Mattia Doria: Civil Philosophy and Natural Jurisprudence in the Early Italian Enlightenment*. Florence: EUI, 2009.

- Morelli, Federica. “Tras las huellas perdidas de Filangieri: nuevas perspectivas sobre la cultura política constitucional en el Atlántico hispánico”. *Historia Contemporánea* 33 (2006): 431-462.
- Ocone, Corrado and Nadia Urbinati. “Introduzione”. In *La Libertà e i suoi limiti. Antología del pensiero liberale da Filangieri a Bobbio*. Edited by Corrado Ocone and Nadia Urbinati. Rome and Bari: Edizioni Laterza, 2006.
- Pace, Antonio. *Benjamin Franklin in Italy*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1958.
- Sánchez Mejía, María L. “Estudio preliminar”. In Benjamin Constant, *Escritos políticos*. Translation and notes by María L. Sánchez Mejía, 207-238. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- Simonazzi, Mauro. *Mandeville*. Rome: Carocci, 2011.
- Trampus, Antonio ed. *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*. Bologna: Il Mulino, 2005.
- Venturi, Franco. *Riformatori Napoletani*. In *Illuministi Italiani, Vol. V*. Milan and Naples: R. Ricciardi, 1962.
- . *The End of the Old Regime in Europe, 1776-1789: the Great States of the West*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

Adriana Luna-Fabritius. Investigadora del Centro de Estudios Nórdicos de la Universidad de Helsinki (Helsinki, Finlandia). Es Ph.D. del Instituto Universitario Europeo de Florencia, Italia. Ha sido profesora asistente en el departamento de Historia del Centro de Investigaciones Económicas y Educativas y miembro del Sistema Nacional de Investigación en México. Es profesora de historia europea y latinoamericana y sus líneas de investigación son el derecho natural, el republicanismo y la economía política. Correo electrónico: adriana.fabritius@eui.eu.

La deuda y el deber. Carl Schmitt y el individuo

Ricardo Laleff Ilieff¹

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibido: 4 de marzo de 2017

Aceptado: 1 de junio de 2017

Resumen

El artículo analiza el concepto de individuo utilizado por Carl Schmitt en dos de sus trabajos redactados en la década de 1920: *El concepto de lo político* y “Ética de Estado y Estado pluralista”. Se argumenta que dicha noción colabora en indagar el fundamento de los agrupamientos políticos desde una matriz de comprensión no-teológica sino comunitaria de la obra schmittiana. Para ello se parte de las críticas a las teorías pluralistas presentes en ambos trabajos a los fines de mostrar tanto los aspectos comunes como los matices propios de cada intervención. Sin embargo, el desenlace de cada operación es el mismo, pues mientras que *El concepto de lo político* lo hace de una manera velada, “Ética de Estado y Estado pluralista” muestra la íntima relación de los valores con lo político.

Palabras clave

Schmitt, Individuo, Comunidad, Ética, Teología.

Debt and Duty. Carl Schmitt and the Individual

Abstract

This article analyzes the concept of individual used by Carl Schmitt in two of his works written in the 1920s, *The Concept of the Political* and “Ethic of State and Pluralistic State”. It argues that this concept contributes to the investigation on the basis of political groups from a structure of communitarian comprehension, not a theological one. Pursuing that objective, it starts from the criticism of the pluralistic theories in both works, in order to show what is in common between them as much as showing the particularities of each intervention.

¹ Profesor de Teoría Política en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: ric.lal.ilie@gmail.com.

La deuda y el deber. Carl Schmitt y el individuo

However, the results are both identical: while *Ethic of State and Pluralistic State* shows the intimate relationship between politics and moral values, *The Concept of the Political* does it obscurely.

Keywords

Schmitt, Community, Ethics, Individual, Theology.

Introducción

En mayo de 1929 se celebró en la ciudad alemana de Halle el vigésimo quinto congreso organizado por la Sociedad Kant. Frente a un auditorio compuesto en gran medida por neokantianos, Carl Schmitt presentó “Ética de Estado y Estado pluralista”. Publicada al año siguiente, dicha ponencia expresaba una sugerente crítica a las posiciones pluralistas esgrimidas por dos de sus teóricos más importantes: Harold Laski y George Cole. Las consideraciones allí vertidas se asemejaban a las ya presentes en *El concepto de lo político* (1927). Sin embargo, una diferencia fundamental parece destacar a cada uno de estos trabajos, pues mientras en “Ética de Estado...” las detracciones al pluralismo se articulan con el argumento principal del texto, en *El concepto de lo político* parecen derivadas de una elucubración sobre la especificidad de lo político y su inevitabilidad y, por consiguiente, de las impugnaciones al liberalismo como paradigma despolitizador. De manera que la relación con el núcleo temático pasa a ser harto distinto en cada caso, ya que aquello que en su texto de 1927 resultaba una cuestión secundaria –aunque importante– producto de una crítica mayor a los discursos técnico-económicos, dos años después asumiría el papel dinamizador de la reflexión. Pero estas apreciaciones no alcanzan para abocarse al objeto de indagación propuesto en el presente artículo. La intención es ir más allá de lo que une o distingue a los materiales de referencia al ponerlos al servicio de la complejización analítica. De modo que el objeto de interés estriba en observar la formación de los agrupamientos políticos y la configuración misma del Estado, tal como se presenta en la perspectiva schmittiana. Para ello en el primer apartado se restituirán aquellos elementos presentes en *El concepto de lo político* que resulten nodales a los fines de la argumentación para, en el segundo, centrar la mirada sobre “Ética de Estado...” con el objeto de mostrar cómo, más allá de sus respectivos matices, ambas producciones confluyen en un mismo atolladero: la cuestión de los valores y la comunidad².

En términos más estrictos, allende a la explicitación de una hipótesis de lectura, se podría decir que en *El concepto de lo político* y en “Ética de Estado...” opera un mismo

² El concepto schmittiano de comunidad nos ha ocupado en distintos trabajos (algunos de ellos citados en la bibliografía). Para estudiarlo en su cabal importancia, además de los escritos ya mencionados anteriormente, es menester tomar en cuenta lo expresado por el autor en su *Teoría de la constitución*, obra publicada en 1928 pero redactada en paralelo a *El concepto de lo político*, trad. Eduardo Molina y Raúl Crisafio (Buenos Aires: Editorial Folios, 1984). Más allá de los matices propios de cada obra aludida, en todas ellas la comunidad resulta clave, en la medida que alumbra la relación del hombre entendido como un individuo que pertenece a un todo. Esto permite clarificar la noción de Estado utilizada por Schmitt, problematizando aquellas lecturas teológico-políticas que el propio jurista fomentó tardíamente. Se podría conjeturar que esa resignificación llevada a cabo por el autor –que ha sido bastante exitosa de acuerdo al eco acogido por múltiples comentaristas– fue una suerte de auto-expiación. Sobre este punto, Ricardo Laleff Ilieff, “Schmitt y la comunidad. Lo velado, lo visible, lo oculto”, en *El lazo social desde la filosofía política*, comp. Miguel Rossi (Buenos Aires: Grama ediciones, 2015).

concepto de individuo, aunque con particularidades que merecen ser destacadas. Sin embargo, en 1927 el rol del individuo aparece asociado a la enajenación de un derecho como parte de una prerrogativa en aumento del Estado, prerrogativa que habilitaba a disponer de la vida de los súbditos en vistas de defender la comunidad –lo que representaba una radicalización de la lógica hobbesiana–, mientras que en “Ética de Estado...” la protección brindada por el Estado a cambio de la obediencia exigía una legitimación cotidiana por parte de cada miembro de la comunidad, en tanto el Estado aparecía entendido como condición necesaria para la autonomía del individuo³. Es por ello que en su alocución de 1929 Schmitt discutió con Laski y Cole disputándoles la noción de pluralismo y reprobando sus incapacidades para defender efectivamente al individuo. De modo que en esa operación discursiva schmittiana se observa una suerte de apelación muy particular a una ética de la cotidianidad que favorece la reproducción del Estado como garante de la unidad y de la libertad individual.

La deuda del individuo

Para comenzar cabe retomar la siguiente sentencia schmittiana, presente en el quinto apartado de *El concepto de lo político*:

El estado como unidad política decisiva ha concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres. En efecto, el *ius belli* contiene una disposición de este tipo; ello implica la doble posibilidad de obtener de los miembros del propio pueblo la disponibilidad a morir y a matar, y la de matar a los hombres que están de parte del enemigo⁴.

Como se podrá apreciar, esa “doble posibilidad” a la que hizo referencia Schmitt tiene un mismo desenlace: la muerte. En términos del autor, enemigo es quien amenaza la propia forma de vida. Tal aspecto pone de relieve la prerrogativa novedosa adoptada por el Estado moderno en pleno siglo XX. Esto conduce el análisis hacia un punto crucial de la argumentación, pues el derecho del Leviatán

³ En este sentido el análisis de Leo Strauss resulta revelador al destacar que Schmitt, más allá de sus importantes intentos teóricos, no pudo escapar del horizonte de sentidos liberal dado que su reafirmación de lo político no fue otra cosa que una reafirmación de la moral. Si bien en estas páginas se amplía algo que se ha venido investigando y que pretende repetir la preocupación straussiana de pensar el problema de los valores en la obra del jurista, el movimiento teórico aquí propuesto muestra a un Schmitt que continúa debatiendo con el liberalismo a partir de un concepto de individuo y comunidad que se le opone. Ver Leo Strauss, “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”, en Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político: sobre un diálogo entre ausentes* (Buenos Aires: Katz editores, 2010).

⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, 42.

a exigir el sacrificio del súbdito llevó a Schmitt a desmarcarse de Hobbes –quien aparece como la referencia por antonomasia de *El concepto de lo político*–. Según una cuña tardía agregada por el propio autor en la última edición del mencionado texto (1963), la frase hobbesiana “Jesús es el Cristo” no solo implicaba una cláusula neutralizadora de las guerras confesionales sino también una apertura a la trascendencia por parte del orden estatal⁵. Esta lectura tardía tiene una serie de implicancias no siempre advertidas críticamente por sus comentaristas. De todas maneras, se trate de un análisis más ceñido a los propios movimientos del período de surgimiento de *El concepto de lo político* o a sus resignificaciones posteriores, lo cierto es que Hobbes aparece decisivamente en el decir schmittiano⁶. Es que dentro del andamiaje conceptual del jurista alemán la lógica protección-obediencia del británico resulta clave, no tanto en lo que concierne al origen de los agrupamientos –pues excede por mucho a la figura del contrato como a la mediación cristológica del soberano– pero sí en lo que implica a la estabilidad del orden político y a la relación entre el individuo y la comunidad. Nótese que cuando Schmitt sostuvo que “el *protego ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del estado, y una doctrina del estado que no sea sistemáticamente consciente de esta máxima quedará como un fragmento insuficiente”⁷, trataba de revalidar lo desplegado por la pluma hobbesiana, pero también de marcar un añadido, una suerte de profundización y reactualización de lo dicho por el oriundo de Malmesbury. Ese gesto derivaría en una radicalización de Hobbes, cuyo tratamiento bien podría encararse analizando el rol del Estado destacado por Schmitt y aquel asignado en el *Leviatán*; pero, para los fines del presente trabajo, es el problema del individuo lo que se desea poner de manifiesto, puesto que permite ver lo que une, pero también diferencia, a *El concepto de lo político* de “Ética de Estado...”, destacándose así una noción de comunidad. En otras palabras, se trata menos de la hermenéutica sobre Hobbes que de observar la apuesta teórico-política schmittiana que se cifra en los textos aquí aludidos.

En virtud de lo dicho, es preciso comenzar por las capitales críticas al pluralismo. Al respecto cabe señalar que las presentes en el cuarto apartado de *El concepto de lo político* resultan casi idénticas a las desplegadas en la Sociedad Kant, sin embargo, aquellas parecen estar estructuradas desde una indagación en torno a los fundamentos, límites y contornos de lo político. De allí que en 1927 Schmitt expresara que el pluralismo es un peligro para lo político en la medida en que sus teorías desconocen efectivamente en qué consiste este, procurando, además de ello, “negar la unidad soberana del estado”, es decir, a la propia “unidad política”⁸. Como

⁵ *Ibid.*, 62.

⁶ En lo que es un registro mucho más biográfico, en *Ex Captivitate Salus*, Schmitt evocó a Hobbes en la soledad de su celda. Ver *Ex Captivitate Salus: experiencias de los años 1945-46*, trad. Anima Schmitt (Buenos Aires: Editorial Struhart, 1994).

⁷ Schmitt, *El concepto de lo político*, 49.

⁸ *Ibid.*, 37.

se podrá apreciar, esta es el núcleo de la eterna disputa del autor con los paradigmas despolitizadores. Desde la óptica schmittiana, el pluralismo “se mantiene firme en un individualismo liberal” haciendo “jugar a una asociación contra otra, al servicio del individuo libre y de sus libres asociaciones” para que, de ese modo, “todas las cuestiones y los conflictos” sean “decididos partiendo del individuo”⁹.

Ante la multiplicidad de asociaciones que reclaman la fidelidad del individuo, Schmitt procuró denunciar la politicidad de estas, politicidad errónea que no favorece a la unidad política sino que la perjudica al buscar despedazar al Estado. Esto conduce a la afirmación de que solo existe “una ‘unidad política’, una ‘comunidad’ política”¹⁰ y que únicamente el Estado puede arrogarse la representación y la identidad de la unidad, pues el resto es particularismo que favorece la guerra civil y la reproducción de conflictos. De manera que frente a las múltiples instancias que reclaman el favor y la obligatoriedad del individuo propugnadas por el pluralismo, Schmitt solo destacó el carácter estrictamente político del Estado como representación de esa unidad. Schmitt tenía en claro que si bien la politicidad existe más allá del Estado, solo este favorece la constitución de un agrupamiento sobre la base de una determinada forma de vida. En la modernidad es el Leviatán quien puede mantener cohesionado a los amigos frente a los enemigos protegiendo la forma de vida característica de una comunidad:

La posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo es suficiente para constituir, por encima del simple dato asociativo-social, una unidad determinante que es algo específicamente distinto y al mismo tiempo decisivo en relación con las demás asociaciones¹¹.

En *El concepto de lo político*, los individuos no aparecen como en la célebre obra de Hobbes, es decir, como hombres que pactan y renuncian a la propia defensa en vistas de desplegar un dispositivo que haga posible la vida en sociedad sin el miedo constante a la muerte violenta, sino más bien aparecen en su dimensión de obligatoriedad para el cuidado de una forma de vida defendida por el Estado, entendiendo a este como artificio de la propia comunidad. Esta obligatoriedad tiene como fundamento algo más allá que el propio individuo y sus derechos naturales. Como es harto conocido, en el pensamiento de Hobbes los hombres pueden negarse a una orden del soberano si este atenta contra su propia vida, sin que ello anule el uso por parte del Leviatán de las facultades que crea convenientes para sostener tal resistencia; en cambio en el decir de Schmitt, el individuo debe honrar a la unidad política porque el fundamento de los agrupamientos no radica en el lazo

⁹ *Ibid.*, 41.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

individual y en el pacto entre los hombres, tampoco en una concepción de vida como atributo del hombre, sino en la politización de la comunidad, en la vida de la comunidad. Es esta vida en comunidad la que se politiza al tomar la decisión de convertirse en una unidad con una determinada forma de organización¹². En la modernidad esa forma es el Estado descrito por Hobbes, pero reforzado en el horizonte de sentido schmittiano debido al problema histórico de las masas. Por ende, para Schmitt la dimensión constructiva de lo político no parte del individuo, sino de la comunidad. Se podría decir que la comunidad es la estructura primigenia y orgánica que coexiste con esa forma mecánica y artificial de agregación, propia de la modernidad, que es la sociedad.

Asimismo, en el extracto mencionado –aquél referido al carácter “decisivo” del Estado en relación con otras asociaciones– Schmitt agregó una reveladora nota al pie: “[P]odríamos decir que, el día de la movilización, la sociedad existente hasta entonces se transformó en una comunidad”¹³. Nótese que esta frase se encuentra sin agregado alguno en las distintas ediciones del texto, solamente figura junto a ella el nombre de su enunciador. Fue Emil Lederer –académico checo de origen judío– quien la pronunció en plena contienda bélica, más precisamente hacia el año 1915. Estos datos del contexto resultan nodales para entender las implicancias teóricas de la reposición schmittiana. Así se denota otro indicador fundamental para las intenciones de este artículo: es en la dimensión decisiva de la guerra donde lo político puede ser visibilizado sin velo alguno y sin los obstáculos de los paradigmas despolitizadores y las impurezas de la pequeña política. Para Schmitt en el choque bélico se entiende la angustia de lo político pero al mismo tiempo su fluidez, ya que en él se pone en juego una forma de la cotidianidad y el ritmo de vida de un pueblo. Schmitt se apropió de lo dicho por Lederer en la medida en que tales palabras describían lo que aparecía en el fondo de su propia reflexión: durante la guerra emerge la comunidad, instancia que no ha desaparecido en la modernidad y que no ha sido desplazada totalmente por formas más complejas de socialización. Con la re-emergencia comunitaria aparecen los lazos armónicos que hacen su entrada en los momentos más necesarios de la unidad política.

Con este resurgir comunitario, emerge de igual manera el compromiso del individuo para con la unidad política y el cumplimiento del derecho del Leviatán a usufructuarlo hasta las últimas consecuencias. El Estado moderno “dispone” de la vida de los hombres porque la relación comunitaria marca una deuda, una suerte de obligación irrenunciable. Como bien señaló Roberto Esposito, la *communitas* –la noción romana de comunidad– más que articularse en relación con una propiedad

¹² Ver Carl Schmitt, *Teoría de la constitución* (Madrid: Editorial Alianza, 2011); y Ricardo Laleff Ilieff, “El eco de la comunidad. Comentarios a partir de *Teoría de la constitución* de Carl Schmitt”, en *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política*, comp. Luciano Nosetto (Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2014).

¹³ Schmitt, *El concepto de lo político*, 41.

común se articula con relación a un vacío común¹⁴. Lo que en verdad une a todos los hombres y mujeres miembros de una comunidad es el vacío de muerte. Inclusive cuando el individuo entrega su vida por la comunidad, ese vacío –que se estructura como falta a nivel de la singularidad– no deja de cubrirse, sino que precisa de la reproducción de esa ausencia o carencia para sostener el espacio imaginario de una instancia homogénea. De manera que es la muerte lo que caracteriza a la comunidad, siendo la comunidad ese todo que da lugar al mito pero que, en verdad, es ella misma un mito. En cierta medida, el pensamiento comunitario es un pensamiento del género, porque la muerte es su destino común. Sin embargo, eso que es común a todos los seres humanos se particulariza en un agrupamiento que define un nosotros frente a un ellos, es decir, se politiza como condición de lo común y de lo extraño. En definitiva, la vida se politiza al tratarse de su importancia como forma de vida. Es por ello que no es la dimensión teológico-política, sino la raíz comunitaria lo que explica los fundamentos políticos de los agrupamientos en esta época tan relevante de la producción schmittiana y con consecuencias tan evidentes en tiempos del nacional-socialismo¹⁵. Cabe señalar que esta forma ligada al sacrificio del súbdito parece asumir una estructura pagana más que cristiana, esto es, parece gestarse desde la figura de la indeterminación del sujeto y la localización del receptor (una unidad política específica), más que desde la figura específica de un salvador y un sustrato políticamente indeterminado (la humanidad).

En definitiva, resulta patente el motivo por el cual, para Schmitt, el vínculo hobbesiano de la protección-obediencia solo servía para solventar los grupos en la modernidad, puesto que no basta para explicar lo que subyace a la soberanía. Hacia 1963 Schmitt ensayó una respuesta tardía al respecto –constituida por un interés no solo conceptual– que abona lo teológico al reafirmar la mediación del soberano. Sin embargo, en estos textos de fines de la década de 1920 lo teológico no aparece en el registro del autor. De allí que la noción schmittiana de individuo no sea asimilable a una perspectiva teológica-cristiana. De hecho se podría aventurar que la estructura comunitaria responde más al pensamiento mitológico que al teológico¹⁶. Tal como aparece en *El concepto de lo político*, la individualidad –que, entendida en un sentido estrictamente moderno, es la mínima dimensión de obligatoriedad– se gesta en términos de la deuda que cada uno de los miembros de la unidad política posee para con su comunidad. Asimismo cabe señalar que si bien es factible suponer que la comunidad se articula con la intención de realizar valores, al no existir la dimensión de la mediación cristológica del soberano –en tanto es la comunidad la que los realiza

¹⁴ Roberto Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Carlo Molinari (Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2012).

¹⁵ Para una explicación más extensa, nuevamente me permito dirigir al lector a mi artículo de 2014.

¹⁶ Este es un punto que da lugar a una indagación difícil de explorar aquí pero que está siendo desarrollada en otros trabajos.

al organizarse políticamente en su conjunto— el esquema resulta ascendente y no descendente. De manera que, más que como una mediación, el Estado aparece como un instrumento neutralizador de los conflictos y como un dispositivo propio de la modernidad¹⁷. No se trata de un *instrumentalismo* craso, se trata de la defensa de la forma de vida específica de un agrupamiento. Por ello, el Estado liga la estructura social moderna y la primigenia comunitaria al individuo. La sociedad se monta a partir de la piedra angular de la comunidad y, a partir de ella, es posible el Estado. Por consiguiente, la gestación de la unidad política resulta ascendente —de la comunidad al Estado— y no descendente —del soberano que realiza la Idea y la traslada hacia el pueblo—, por lo que esa forma de vida replica la intención de realizar valores de forma immanente. El punto que se quiere subrayar es que sin mediación del soberano no hay teología, no la hay al menos en el sentido en el que la entendió el propio Schmitt, es decir, como teología cristiana, como mediación cristológica¹⁸.

En *El concepto de lo político*, el individuo aparece apegado a la deuda que tiene con la comunidad. La deuda es una responsabilidad de carácter política. En este sentido, Schmitt no solo resulta tributario de la teoría social alemana —en particular, de la obra *Comunidad y sociedad* de Ferdinand Tönnies¹⁹—, sino también, como ya se ha visto, del sentido romano de comunidad. Es tributario de la teoría social porque, tal como lo postuló Tönnies, la sociedad es el estadio eminentemente moderno de organización que elimina, suple o complementa a la comunidad, es decir, es tributario de la explicación histórica en torno a la complejización de las formas de socialización —algo que también estará en autores alemanes como Simmel, Rickert, Weber y tantos otros²⁰. Sin embargo, el contenido del concepto puede rastrearse hasta el derecho romano en relación con la obligatoriedad que implica toda deuda. Sabemos que el hombre como individuo no siempre existió, ya que no siempre los seres humanos se vieron a sí mismos, se pensaron a sí mismos, como individuos. Esta

¹⁷ La visibilización del Estado como dispositivo queda mucho más clara en la conferencia “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones” de 1929, donde, sumado a lo ya mencionado, Schmitt ensayó una reflexión sobre la conducción de la técnica que denota el carácter imposible de que esta sea disociada de lo político, y de que lo político, a su vez, no dependa de valores específicos. Ver Schmitt, “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, en *El concepto de lo político*.

¹⁸ La comunidad borra la mediación del soberano tal como aparece, por ejemplo, en *Teología política* (1922) y desaparece posteriormente del registro del jurista hasta su reactivación con aquella polémica nota agregada, por el propio Schmitt, treinta y seis años después de la primera edición de *El concepto de lo político*.

¹⁹ Ferdinand Tönnies, *Comunidad y sociedad*, trad. José Rovira (Buenos Aires: Editorial Losada, 1947).

²⁰ El término comunidad (*Gemeinschaft*) atraviesa a gran parte del pensamiento alemán. Aquí se remarca el papel de Tönnies, no solo por su conceptualización pionera al respecto, sino porque Schmitt mismo era un gran lector de sus trabajos, tanto de sus escritos sobre Hobbes como de aquellos con claros enfoques sociológicos. Sobre este último aspecto, *Teoría de la constitución* resulta clave.

dimensión, que no está del todo explorada en *El concepto de lo político*, se encuentra subsumida en la conceptualización sobre lo político y a su sustrato comunitario, esto es, a la pregunta sobre la raíz de los fundamentos de los agrupamientos que escapa al esquema individualista-liberal. En este marco es que Schmitt entendió el registro individual de toda sociedad moderna y, por ello mismo, no se mostró como un nostálgico de lo perdido, sino como un jurista que daba por descontado los cambios históricos irrefrenables que supieron atravesar el derrotero de Occidente. Así como en la secularización lo teológico no desaparece, sino que pasa a ser su fundamento –se lo reconozca o no–, la comunidad reaparece, demostrando todo su potencial, cuando la unidad está en riesgo, superponiéndose así al individuo atomizado del liberalismo y exigiendo el sacrificio de sus miembros²¹. Por ello se podría establecer que, en el decir de Schmitt, se trata menos del problema de la defensa de la vida que del problema de la defensa de una forma específica de vida. De modo que estas precisiones permiten un tipo de lectura sobre su obra que pasa de enfocar meramente el carácter individual-hobbesiano a englobarlo al interior de la dimensión fundamental de lo político, que se relaciona con la noción de comunidad.

Como ya se ha dicho, la guerra es el momento donde la muerte aparece como una certera posibilidad, por ello su importancia en *El concepto de lo político*. Tal como ha destacado Leo Strauss, Schmitt no era un pensador belicista que buscaba la reposición de una moral guerrera, sino más bien buscaba la reposición de una moral frente a la creciente amenaza de la despolitización liberal y marxista. Schmitt concebía la guerra como *ultima ratio* de la existencia y como momento de elucidación de lo político al ponerse en juego un tipo de vida compartida por un grupo de hombres y mujeres. De manera que su preocupación por la forma de vida de la comunidad escondía una pregunta sobre el vínculo entre moral y política que su abordaje parecía no tratar acabadamente. Cosa distinta sucede en su conferencia “Ética de Estado...”, pues la reflexión allí vertida sobre la obediencia se complejiza de tal manera que no solo el registro comunitario no desaparece, sino que además se reafirma al mostrarse con más detalle la dimensión de consentimiento más simple que necesita la estructura estatal. Se trata de una verdadera apuesta sobre el establecimiento de una ética que favorezca al Estado como dispositivo de la comunidad y garantice el desarrollo del

²¹ ¿Acaso no es esta la diferencia que marcó Schmitt entre su pensamiento y el de Donoso Cortés en lo que concernía a la dictadura puramente teológica mentada por el español? En *Teología política* Schmitt recuperó a los contrarrevolucionarios católicos marcando lo que sería su aporte a la dictadura: reconocer el carácter mediador del soberano entre lo alto y lo bajo no implica olvidarse de la importancia de lo bajo. Aquella defensa schmittiana de la dictadura encarnada por el presidente del Reich tiene menos que ver con lo alto que con la legitimidad que encuentra desde abajo, de hecho, es esa legitimidad típicamente moderna lo que le permite pronunciarse sobre el momento de excepción. En lo que respecta a la comunidad el movimiento argumentativo es similar, no así su desenlace, puesto que en el esquema comunitario los valores se realizan por la comunidad y la instrumentalización efectuada desde el aparato estatal, más no por el carácter incompleto que implica lo bajo. La comunidad no resulta incompleta.

individuo. Los movimientos aparecen entonces de manera complementaria: de la deuda del individuo con la comunidad al deber del individuo con el Estado.

El deber del individuo

Si bien no hay que dejar de lado el hecho de que Schmitt presentara “Ética de Estado...” en un congreso organizado por la Sociedad Kant, tampoco hay que sobrestimar tal aspecto, pues hacerlo podría dar lugar a la errónea concepción de que el contenido de dicha comunicación se explica por la intención de congraciarse con cierto tipo de auditorio. En verdad, el evento permitió a Schmitt profundizar un problema que ya estaba presente en sus reflexiones de aquellos años. Por tal motivo, su intervención no debe ser caracterizada como un intento por pensar, en pleno período de entreguerras, la contemporaneidad de la obra de Kant –por ello no se repondrán aquí elementos de la extensa obra del filósofo–, sino más bien como un gesto teórico político de suma relevancia en la convulsionada república de Weimar.

Nótese que ya en el propio título de la alocución schmittiana se enuncia aquello que en *El concepto de lo político* aparece con ciertas mediaciones: el problema de los valores. En su trabajo de 1927 Schmitt abordó este tópico a partir de la recuperación de la lógica visibilizada por Hobbes, básicamente efectuando una radicalización de la obediencia al mostrar cómo, en pleno siglo XX, se habían gestado mayores prerrogativas para el Estado, mientras que en “Ética de Estado...” la cuestión aparece ligada al sostenimiento cotidiano del orden político. En este sentido es que el autor sostuvo que el individuo no solo debe defender con su vida a la comunidad, sino también legitimar diariamente el accionar del Estado. De manera que ya no se trata solamente del momento extraordinario de la guerra o del voto plebiscitario. Schmitt aquí parece haber hecho gala de su interés por el problema weberiano de la dominación.

Ahora bien, en 1929 Schmitt juzgó necesario mostrar la deficiencia de abordajes como los de Laski y Cole allí donde residía el corazón mismo de sus postulaciones. Por ello procuró ir más allá de las anteriores negaciones *in toto* que efectuó contra dicha corriente de pensamiento. Si el pluralismo concebía que las entidades sociales eran las encargadas de proteger al individuo frente al Estado, entonces había que justificar que solo un Estado sólido podía defender al individuo de las agrupaciones sociales, pues ese, en su decir, era el problema fundamental que aquejaba a Weimar. La existencia de la unidad política alemana dependía de derrotar el accionar de los poderes indirectos, poderes que procuraban transformar al Estado en un botín y hacer de su particularismo el interés del conjunto. De modo que el pluralismo cooperaba con la soberanía de los grupos y no con la libertad de los individuos, que solo podía ser defendida por un Estado representante de la unidad. De modo que en un acto estratégico no exento de sutilezas e ironías, Schmitt pasó a rivalizar

con el pluralismo en lo concerniente al valor de ciertos términos. Es que el carácter polemológico que supo decretar como propio de toda terminología aparece indisoluble de la lucha política más concreta²². En consecuencia, se podría argüir que en *El concepto de lo político* el autor enfrentó al pluralismo sin recuperar nada de él, desechándolo enteramente, en cambio, en su ponencia de fines de la década de 1920 le disputó aspectos propios con el objeto de dinamitar el núcleo de su defensa. Dicho más claramente, Schmitt intentó debilitar el bastión que significaba la libertad del individuo para el pluralismo, sustrayéndolo hacia su propia apuesta discursiva, es decir, cifrándolo en otra matriz teórico-política.

De este modo, Schmitt pasó de la discusión conceptual del fundamento de lo político a la dimensión más cotidiana de la legitimación del orden. Su exposición de 1929 comenzó con la crisis del concepto de Estado –que, desde su óptica, se inició con el derrumbe del *Reich* bismarckiano– para luego dirigirse al problema de la ética del Estado. En sus propias palabras, “la conmoción” que sufría el Estado era “también una conmoción de la ética del Estado”, por eso las distintas éticas cayeron con el “descrédito” de él²³. De esta forma, ambos procesos aparecían asociados desde sus orígenes, sin quedar del todo claro cuál se había producido primero. Pero después de todo, esas precisiones no le importaban a Schmitt, solo deseaba señalar un peligro y sus fatídicas consecuencias. El problema es que la guerra civil destruye el dispositivo hobbesiano, único artificio que resulta eficaz para lidiar con la conflictividad humana. Con esto en mente, y con un estilo muy similar al que utilizaría hacia 1938 en *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Schmitt expresó:

Si el “dios terrenal” se desploma de su trono y si el imperio de la razón de la eticidad objetivas deviene un “*magnum latrocinium*”, entonces los partidos faenan al poderoso Leviatán y cada uno de ellos le corta un pedazo del cuerpo para sí mismo²⁴.

²² Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, 27.

²³ Carl Schmitt, “Ética de Estado y Estado pluralista”, *Deus mortalis* 10 (2011): 292.

²⁴ Esta conexión entre ambos trabajos derivada de párrafos muy similares –distanciados por casi de diez años entre la producción de uno y de otro– resulta significativa para indagar sobre el problema de la totalización, problema que concierne, necesariamente, a los vínculos de Schmitt con el nacional-socialismo. Si bien aquí se persigue otro objetivo, cabe dejar indicado que la vinculación fundamental entre dichos escritos se encuentra dada por la persistente crítica schmittiana al pluralismo –que explica la paradoja de las organizaciones individuales que se convierten en totalitarias y destruyen al Leviatán al ser impulsadas por el error hobbesiano de dar lugar al fuero interno–. Cabría preguntarse si esa apertura al fuero interno denunciada por Schmitt no se admite también en su intervención de 1929. Sin embargo, la persistencia de la comunidad parece no ser concomitante con un reposo de la legitimidad del Estado en el individuo. Más bien la ética del individuo a la que se refirió Schmitt parece un intento de articular la dimensión comunitaria con la individual complementando así lo expresado en *El concepto de lo político* y sin caer en el apoyo a los mecanismos plebiscitarios tal como aparece en *El*

En tal contexto el autor preguntaba “¿qué significado conserva todavía una ‘ética del Estado’?”²⁵. Desde su óptica esta cuestión afectaba tanto al andamiaje hegeliano “que hace del Estado el portador y creador de una ética propia”, a la reciente “idea de *stato etico*” fascista así como también a “la ética del Estado de Kant y del individualismo liberal”, ética que si bien no hace del Estado el “sujeto y portador de una ética autónoma”, al ligarlo a “normas éticas”, lo presupone como “instancia suprema” que permite superar el estado de naturaleza²⁶. Sin esta advertencia, “todos los resultados prácticos de la ética estatal de Kant resultan contradictorios y caducos”²⁷. En este sentido, para Schmitt la oposición kantiana al derecho de resistencia se relacionaba con el apoyo del filósofo a “la unidad del Estado mismo”²⁸. En este sentido, nótese además que los siguientes cuatro apartados y la conclusión final del texto no hacen más que remarcar la importante recuperación de Hegel y de Kant efectuada por el jurista de Plettenberg. Schmitt procuró utilizar a Kant y Hegel contra la posición pluralista remarcando ciertas dimensiones de la relación entre ética y política.

Por otro lado, en la primera oración del segundo apartado aparecen los nombres de Cole y Laski como exponentes de “las más recientes teoría anglosajonas del Estado” que “se llaman a sí mismas ‘pluralistas’” y que pretenden negar no solo al Estado como unidad superior, sino también intentan mantener la “pretensión ética de ser un nexo social distinto de todas las asociaciones”²⁹. Tal como aparece en su famoso texto de 1927, el problema madre es que el pluralismo rompe con los vínculos de obligatoriedad del individuo con el Estado ya que la multiplicidad de organizaciones sociales conlleva la producción de vínculos de lealtad que ponen al individuo en una serie de obligaciones superpuestas. Ante esto, el Estado se debilita de tal forma que no puede dar orden al desorden en tanto se trata de una “pluralidad de lealtades” sin “jerarquía de obligaciones”, por lo que “el Estado no tiene preeminencia alguna, y la ética estatal es una ética particular más, junto a otras éticas particulares”³⁰.

Asimismo, la mención a *Teología política* presente en el tercer apartado, y a su archifamoso presupuesto de que la secularización descansa en el vínculo entre las visiones políticas modernas y el origen teológico de las mismas, le permitió a Schmitt señalar la correspondencia entre las perspectivas pluralistas y la situación

guardián de la constitución. Este punto se intentará explicitar más abajo. Schmitt, “Ética de Estado y Estado pluralista”, 292.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibid.*, 293.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

de la mayoría de los Estados industriales en la medida en que también estos aparecían como el producto “del compromiso entre grupos de poder sociales y económicos”. De manera que el Estado pasaba a ser concebido como un poder neutro e intermediario que buscaba gestar un equilibrio entre las distintas fuerzas sociales. Así aparecía cuidadoso de no tomar decisiones conflictivas, renunciante a dominar las contraposiciones sociales, económicas y religiosas, transformándose en una suerte de Estado “agnóstico” satirizado por la crítica fascista³¹. El punto central —que aquí asume forma de paradoja y denuncia— es que el pluralismo significaba “soberanía de los grupos sociales, pero no la libertad y autonomía del individuo en su singularidad” ya que, tal como se menta en el apartado cuatro del escrito, es “incorrecto afirmar que quien decide es el individuo y no un grupo social”³². De allí que “el único margen de maniobra que le queda al individuo empírico para su libertad es el que le puede garantizar un Estado fuerte”³³. En este marco Schmitt le adjudicó a los pluralistas una imputación que muchas veces se le podría objetar a su propio decir, pues expresó que la unidad política nunca “ha sido entendida del modo tan absolutamente monista y destructivo de todos los otros grupos sociales, como la plantean, a veces, los ‘pluralistas’”³⁴. Es que para el Schmitt de 1929, inclusive con el Absolutismo, el Estado siempre actuó como una “unidad de múltiples instancias sociales” por lo que todo Estado es “unidad compleja y, en un cierto sentido, en sí misma pluralista”³⁵.

Si se recuerda lo dicho en *El concepto de lo político*, la novedad introducida en la alocución que aquí se analiza tiene que ver con un tipo de discusión particular cuya piedra angular consistía en la admisión por parte de Schmitt de la existencia de un pluralismo inobjetable al interior de todo agrupamiento. Sin embargo, para Schmitt esto no dejaba “resuelto el problema de la unidad política”³⁶. Por tal motivo, desde su perspectiva, el punto crucial debía ser abordado desde la configuración de la unidad. Tras enumerar que esta se podía gestar desde “arriba”, desde “abajo” o por “acuerdos”, y a su vez desde “el interior” o desde “el exterior”, el planteo puede ser sintetizado en una dicotomía fundamental: “hay unidad mediante el poder y *unidad mediante el consenso*”³⁷. En lo que concierne al pluralismo, adopta como camino esta última sin preguntarse “quién dispone de los medios para generar el consenso” y sin

³¹ *Ibid.*, 295.

³² *Ibid.*, 298.

³³ Esto lleva a un tipo de totalización que será denunciada como débil en obras como *Legalidad y legitimidad*, de 1932. La contraposición en este texto es, entonces, entre Estado y grupos indirectos y no entre Estado e individuos.

³⁴ Schmitt, “Ética de Estado y Estado pluralista”, 298.

³⁵ *Ibid.*, 300.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

tener del todo clara “la noción de Estado”³⁸. Construye así lo político a partir de los pactos entre los grupos sociales, sustentándose en la “ética del *pacta sunt servanda*”³⁹ –alocución latina proveniente de la escuela del Derecho Romano cuyo significado puede ser traducido como “lo pactado obliga” o “los pactos deben honrarse”–. Según Schmitt, los pluralistas no entendieron que el problema fundamental era el de la conservación de la propia “unidad política de un pueblo”⁴⁰ y que lo político no es un ámbito como cualquier otro, por lo que no implica simplemente la coordinación de instancias, la articulación entre las esferas económicas, sociales, culturales y religiosas. Si a lo político se le sustraen estos ámbitos, entonces lo político “equivale de hecho a una nada” ya que en verdad se trata de “el grado de intensidad de una unidad”, de la “distinción más intensa” basada en la lógica amigo-enemigo⁴¹ y no de una esencia o de una “sustancia propia”⁴². En la modernidad el Estado se convierte en el ápice de lo político porque evita la enemistad extrema al interior de la unidad, defiende las fronteras, impide la disociación entre las asociaciones, se carga de politicidad y se superpone a los grupos sociales: “allí donde hay unidad política, se pueden decidir los conflictos sociales de los individuos o de los grupos sociales, de modo que exista un orden, esto es, una situación normal”⁴³.

En el quinto apartado de su trabajo, y parafraseando a Hegel, Schmitt admitió que el “mundo del Espíritu objetivo es un mundo pluralista”, por lo que el pluralismo no puede ser negado en tanto lo político es algo del orden de la pluralidad de “razas”, de “pueblos”, “religiones”, “culturas”, “lenguas” y “sistemas jurídicos”⁴⁴ –cualidad que en *El concepto de lo político* aparece principalmente con la dimensión inter-estatal–. Acto seguido Schmitt remarcó nuevamente que el Estado absolutista –modelo arquetípico de la concentración de poder– era respetuoso de instancias intermedias y, por tanto, también concebía el pluralismo al interior de la unidad. He aquí el momento preciso en el cual el autor pasó a disputarle las armas más preciadas por las teorías de Laski y Cole, imputándoles un incorrecto uso del pluralismo cuando, en verdad, se trataba más bien de “ubicar el *pluralismo* en el lugar correcto”⁴⁵. Para Schmitt, el desenlace de perspectivas como las de Laski y Cole no era otro que la supresión del individuo y el fortalecimiento sectorial de las organizaciones sociales. En tal virtud, la correcta topografía de la pluralidad consistía en pensar el escenario inter-leviatanes más allá de las fronteras y en admitir la presencia de múltiples intereses sociales al interior de

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibid.*, 302.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

⁴⁵ *Ibidem.*

las mismas pero sin por ello fomentar la radicalización de esos intereses a través de la politización de las organizaciones. Desde tal perspectiva, el pluralismo mal entendido divide aquello que debe ser unitario, se centra en las partes cuando debe pensar en el todo y unifica lo diverso a través de una respuesta abstracta en torno a la “humanidad” sin considerar el carácter de *pluriverso* de lo político⁴⁶. Aunque la humanidad aparezca como presupuesto de toda idea que pretenda proliferar, para Schmitt “no constituye nada” políticamente hablando, ya que no agrupa y, cuando procura hacerlo, niega al otro como un disvalor; destruyendo al propio individuo⁴⁷.

Frente a esta deriva universalista del pluralismo que puede favorecer instancias imperialistas de corte “homicida”⁴⁸, Schmitt apeló una vez más a la clásica idea de comunidad vinculándola con la realización del Estado, en tanto aquella plantea una “diferencia distintiva”⁴⁹ a tener en cuenta: “en un mundo espiritual dominado por la ley del pluralismo, una porción de orden concreto es más valioso que las vacuas universalidades de una falsa totalidad”⁵⁰. Por eso esta noción de “porción de orden” que representa la comunidad –porción dentro del pluralismo de lo político a nivel mundial, respetuosa de los individuos en tanto súbditos y no de los individuos como competidores del mercado de las organizaciones sociales– marca la importancia de la especificidad de un dispositivo como el Estado encargado de evitar el surgimiento de la disociación de la propia unidad. La teoría pluralista produce una configuración débil de la unidad y, por ende, se encuentra destinada a perecer. La despolitización del Estado y la politización de las organizaciones sociales implica que el individuo pase a ser un rehén de los grupos indirectos. Solo el Estado puede darle libertad al individuo, por ello el jurista alemán sostuvo que “resulta igualmente un engaño peligroso que grupos sociales individuales persigan sus intereses particulares en nombre de la totalidad y que se identifiquen con el Estado injustificadamente”⁵¹.

Hacia el final de su presentación el oriundo de Plettenberg expresó una serie de posibles vinculaciones entre la ética y el Estado en el marco de “la variedad de sentidos diversos y hasta contradictorios” existentes⁵². Si Hegel vio en el Estado el reino de la eticidad que conciliaba los intereses egoístas de la sociedad civil y superaba al momento “incompleto” de la familia, en Kant las normas éticas ataban al Estado a una serie de presupuestos. Schmitt no criticó esta postura, es más, a lo largo de su intervención intentó despegar al kantismo del pluralismo, acaso porque

⁴⁶ *Ibid.*, 304.

⁴⁷ *Ibid.*, 303.

⁴⁸ *Ibid.*, 304.

⁴⁹ *Ibid.*, 303.

⁵⁰ *Ibid.*, 305.

⁵¹ Tal como aparece el *Legalidad y legitimidad*, esta es una de las derivas del Estado total por debilidad. *Ibid.*, 304.

⁵² *Ibid.*, 305.

conocía muy bien al neokantismo al haberse formado en la Universidad de Bonn –donde imperaba dicha corriente y en donde el propio autor publicó *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914), cuya sentencia principal “Todo Estado es Estado de derecho”⁵³ suena muy polémica para el léxico schmittiano más conocido-. Pero ese intento por diferenciar a Kant del pluralismo también implicaba una apelación a Hegel, su máximo crítico. Según Schmitt, en Kant la ética del Estado podía “significar sometimiento del Estado a normas éticas”, fundamentando “ante todo *obligaciones del Estado*”⁵⁴, mientras que en Hegel la “ética estatal puede significar una ética planteada por el Estado como sujeto autónomo, del cual ella procede y por la cual se fundan *deberes para con el Estado*”⁵⁵. Según este juicio, ambos favorecieron, aunque por caminos diversos, la unidad del Estado vía la consecución de una ética. El pluralismo, en cambio, tendía a habilitar la unidad en la medida que al menos dos grupos sociales pacten y se pongan de acuerdo sobre lo que significaba esa misma unidad. De ser así, la unidad pasa a depender de un equilibrio difícil de sostener en el tiempo y “la Ética del Estado se vuelve una ética de la constitución” con el riesgo de que, a su vez, “se evapore en mera regla de juego y su ética en mera ética del *fair play*”, transformándose en un conjunto heterogéneo de acuerdos hasta convertirse en el principio “*pacta sunt servanda*”. Desde la perspectiva schmittiana, este tipo de pactos no podía “fundar ninguna unidad del Estado”, porque en “la ética pactista se halla siempre una ética de la guerra civil” dada su manifiesta debilidad⁵⁶.

⁵³ Schmitt, *El valor del estado y el significado del individuo* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 2011), 29.

⁵⁴ Schmitt, “Ética de Estado y Estado pluralista”, 305.

⁵⁵ *Ibid.*, 306.

⁵⁶ ¿Acaso no se encuentra este punto en la base de ciertos desarrollos posfundacionalistas que distinguen política versus anti-política reduciendo lo político a dos modelos en pugna, es decir, a la pugna entre una postura que se precia de ser no-conflictiva y apela a la ética y otra que remarca los posicionamientos siempre conflictivos de los discursos públicos? El pasaje, aunque interesante, del enemigo al adversario, ¿no replica la figura del competidor de votos y, más aún, de lo que está a la base de ese parlamentarismo de las buenas costumbres pero extendido a todo el *juego* político? En esta perspectiva el escenario aparece atravesado por una lucha dicotómica sin observarse los elementos de politización y despolitización al interior de cada uno de los discursos, sin entender que así como empíricamente pueda resultar necesario denunciar los intentos de despolitización –aunque conceptualmente ya haya sido mostrada su imposibilidad total hace décadas–, ese gesto acusador no observa los movimientos más sutiles de la politicidad de todo ejercicio de lo político, en tanto todos los discursos definidos como politizadores también despolitizan y todos los despolitizadores también politizan. El hecho de no ir contra el sistema, de haber renunciado al esquema revolucionario marxista en crisis, hizo que se apostara por discursos centrífugos encorsetados por la siguiente máxima: “no se deben romper las reglas, gane quien gane en las elecciones, debemos respetarnos, nos seamos enemigos”. Se trata de un consenso que no puede modificar la base de lo social. No se está tan lejos así de los principios liberales, no se está tan lejos de un política que no se entiende sin valores pero que no asume esa discusión de lleno. Al respecto, véase Laleff Ilieff, “Autonomía y acotación de lo político. Una reflexión actual a partir de Antonio Gramsci y Carl Schmitt”, *Revista Argentina de Ciencia Política* 15, 2016.

En definitiva, frente a su auditorio neokantiano, Schmitt concluyó que una “nueva tarea” era necesaria de llevar a cabo: “la del trabajo en la generación consciente de aquella unidad, el deber de colaborar para que se realice una porción del orden concreto y real, y para que la situación se normalice nuevamente”. Por tal motivo, además del “*deber del Estado*” kantiano y los “*deberes frente al Estado*” –enunciado en *El concepto de lo político*–, aparecía un deber ético-estatal, “el *deber en pro del Estado*”⁵⁷, es decir, el deber schmittiano para la defensa interna del Estado frente a la multiplicidad de las organizaciones sociales.

Consideraciones finales

El análisis derivado de *El concepto de lo político* y “*Ética de Estado...*” permite poner de manifiesto determinadas permanencias conceptuales en el pensamiento de Schmitt así como también indagar de forma heterodoxa en su interior. La revisión de las críticas al pluralismo presentes en ambos textos parece demostrar la continuidad de una denuncia a los paradigmas despolitizadores pero, también, agrega una pregunta sobre la ética que engloba una redefinición del pluralismo y una sugerente noción de individuo. Lejos de contradecir al abordaje más conceptual sobre lo político presente en su escrito de 1927, “*Ética de Estado...*” lo complementa en una cuestión no menor; los agrupamientos no derivan de un pacto entre los hombres al estilo hobbesiano, sino más bien de la decisión de la comunidad de darse una organización. En la modernidad esta no es otra que el Estado que pasa a gestarse en paralelo a la sociedad, sin por ello anular la permanencia de la comunidad, aunque sí marcando el imperio de un tipo artificial de socialización. De modo que Schmitt recuperó la lógica hobbesiana de la protección-obediencia como la amalgama estatal pero la radicalizó al presentar en ella la prerrogativa del Estado a disponer de la vida del individuo. Esta es una consecuencia esperable de la performatividad de toda comunidad. En unos de los momentos decisivos de lo político, es decir, en la guerra, la sociedad vuelve hacia lo primario exigiéndole al individuo que entregue su vida por la persistencia del todo. Se trata de una ligazón de deuda que estructura el vacío de muerte otorgado por la raíz comunitaria. En cambio en “*Ética de Estado...*” Schmitt ahondó acerca de la relación en la cotidianidad de cada uno de los hombres con esa “porción de orden” concreto. Ya no se trataba pues de la ética hegeliana que convierte al Estado en su portavoz, ni de la kantiana que ata al Estado a las normas éticas, se trataba más bien de una ética en pro de la existencia del Estado como mecanismo insuflado por los valores de la comunidad. Si en la guerra el individuo debe honrar la deuda con la comunidad, en la cotidianidad debe establecer una ética de acuerdo con la defensa del único dispositivo que puede mantener la defensa de una forma de vida compartida frente a las organizaciones

⁵⁷ *Ibíd.*, 307.

sociales que se corporativizan. De un modo u otro, es decir, sea por la importancia de los valores comunitarios o por la de una ética a favor del dispositivo técnico-estatal, lo político resulta indisoluble de los valores.

Por otro lado, en su ponencia de 1929, Schmitt le criticó al pluralismo su propio concepto de pluralismo en la medida de que su apoyo al empoderamiento de las organizaciones sociales ponía en peligro la autonomía del hombre y de la unidad a la que pertenece. De modo que este pluralismo era un pluralismo de las organizaciones y no de los individuos. Es que para Schmitt las teorías de Laski y Cole convertían al individuo en rehén de las múltiples obligaciones gestadas desde los intereses de los grupos sociales, equiparando al Estado con cualquier otra agrupación sin entender que esta era la decisiva para el individuo. Al hacer esto, se convertía al Leviatán en un botín en disputa; los grupos indirectos buscaban colonizar aspectos del aparato estatal y conducirlos a su favor. Así se destruía la unidad quedando la configuración política en manos de un pacto entre los grupos sociales que apelaban a la totalización. Sin embargo, advirtió Schmitt que todo pacto conlleva el peligro de que las partes dejen de cumplirlo. Por consiguiente, no solo para Schmitt el Estado era el dispositivo por antonomasia de la comunidad en la modernidad, sino que solo con el Estado era factible la existencia del individuo. Al señalar este gesto paradójico de sus adversarios, Schmitt se convirtió en un defensor de la libertad individual siendo un defensor de la estatalidad y un teórico de la comunidad. Por consiguiente, más que en aquellas explicaciones teológicas a las que apeló en otros trabajos de su autoría, la construcción de los amigos y de los enemigos propuesta por Schmitt se produce sin mediación cristológica en tanto es la comunidad quien produce su forma política característica. Así es que la relevancia de la comunidad y la particularidad del rol del individuo asignado en las obras estudiadas muestran que no es aplicable a ninguno de estos conceptos la mediación cristológica o la mera relación jurídica. No lo es si prescindimos de las lecturas retrospectivas que el propio autor sugirió sobre su obra.

Referencias Bibliográficas

- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlo Molinari. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 2012.
- Laleff Ilieff, Ricardo. “Autonomía y acotación de lo político. Una reflexión actual a partir de Antonio Gramsci y Carl Schmitt”. *Revista Argentina de Ciencia Política* 15 (2015): 71-81.
- . “El eco de la comunidad. Comentarios a partir de *Teoría de la constitución* de Carl Schmitt”. En *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política*. Compilado por Luciano Nosetto, 46-53. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, 2014.
- . “Schmitt y la comunidad. Lo velado, lo visible, lo oculto”. En *El lazo social desde la filosofía política*. Compilado por Miguel Rossi, 125-148. Buenos Aires: Grama ediciones, 2015.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Traducido por Eduardo Molina y Raúl Crisafio. Buenos Aires: Editorial Folios, 1984.
- . *El valor del estado y el significado del individuo*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Constitucionales, 2011.
- . “Ética de Estado y Estado pluralista”. *Deus mortalis* 10 (2011): 289-290.
- . *Ex Captivitate Salus: experiencias de los años 1945-46*. Traducción de Anima Schmitt. Buenos Aires: Editorial Struhart, 1994.
- . “La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones”. En *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Editorial Folios, 1984.
- . *Legalidad y legitimidad*. Buenos Aires: Editorial Struhart, 2002.
- . *Teología política*. Madrid: Trotta Editorial, 2009.
- . *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- Strauss, Leo. “Comentario sobre *El concepto de lo político* de Carl Schmitt”. En Heinrich Meier. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político: sobre un diálogo entre ausentes*, 133-168. Buenos Aires: Katz editores, 2010.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Traducido por José Rovira. Buenos Aires: Editorial Losada, 1947.

Ricardo Laleff Ilieff. Profesor de Teoría Política en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, magíster en Defensa de la Universidad por la Defensa Nacional de Argentina y licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires. Correo electrónico: ric.lal.ilie@gmail.com.

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 Saward 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 Bourg (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 bajos 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.

Poder constituyente, autoridad de la constitución y nuevos inicios¹

*Miguel Vatter*²

UNIVERSIDAD DE FLINDERS

Recibido: 1 de mayo de 2017

Aceptado: 5 de junio de 2017

Resumen

En este ensayo, doy cuenta y discuto con aquellos teóricos de la democracia radical que emplean el concepto de poder constituyente de Schmitt para argumentar que la democracia constitucional requiere un “comienzo” extralegal, directamente democrático, si es que pretende ser legítima. Sostengo que la concepción de Schmitt está plagada de dualismos metafísicos y teológicos que tienden a producir una concepción de la soberanía del estado que se posiciona por sobre el “pueblo” y el sistema legal, y por lo tanto, no es compatible con las concepciones de la democracia radical. El ensayo propone un enfoque “monista” o spinozista del concepto de poder constituyente, el cual ofrece mejores recursos para comprender la relación interna entre el constitucionalismo y la política democrática revolucionaria. El ensayo defiende su punto de vista en relación con el debate en curso sobre el proceso constituyente en Chile.

Palabras clave

Democracia radical, Kelsen, Schmitt, Poder Constituyente, Republicanismo, Spinoza.

¹ Las ideas en este ensayo han sido presentadas en conferencias y artículos de prensa. Las conferencias son: Universidad de Deakin, Melbourne, mayo 6, 2016; Australian Political Theory Association Annual Meeting, Melbourne, febrero 17-18, 2017; Universidad Católica de Lovaina, “International Conference on Sovereignty and Constituent Power”, junio 6-8, 2017. En el texto se hace referencia también a una serie de intercambios publicados en el diario *El Mostrador* por Fernando Atria, Renato Cristi y el autor.

² Profesor titular de Ciencia Política en el College of Business, Government and Law de la Universidad de Flinders (Adelaida, Australia). Correo electrónico: miguel.vatter@flinders.edu.au.

Constitutional Power, Constitution's Authority and New Beginnings

Abstract

In this essay I engage those theorists of radical democracy who employ Schmitt's concept of constituent power in order to argue that constitutional democracy requires an extra-legal, directly democratic "beginning" if it is going to be legitimate. I argue that Schmitt's conception is riddled with metaphysical and theological dualisms that tend to support a conception of the sovereignty of the state as standing above both the "people" and the legal system, and is thus not compatible with conceptions of radical democracy. The essay proposes a "monistic" or Spinozist approach to the concept of constituent power which offers better resources to understand the internal relationship between constitutionalism and revolutionary democratic politics. The essay defends its standpoint in relation to the ongoing debate on the constituent process in Chile.

Keywords

Radical Democracy, Kelsen, Schmitt, Constituent Power, Republicanism, Spinoza.

Introducción

Por lo menos desde finales de la década de los ochenta del siglo pasado, el debate sobre el poder constituyente ha tomado la forma de cómo pensar, si no la posibilidad de una “revolución en permanencia”, entonces como mínimo la posibilidad de repetir el espíritu revolucionario *dentro* de un marco constitucional³. Esta idea tiene su raíz en la interpretación republicana de la revolución dada por Hannah Arendt en *On Revolution*. Como bien dice Hauke Brunkhorst:

En la teoría final del poder de Arendt, la alternativa al constitucionalismo “contrarrevolucionario” consiste en la idea de una revolución permanente que es constitucional. La idea de una revolución que es permanente es la idea correcta, argumenta Arendt de acuerdo con Jefferson y Trotsky, pero el problema es que uno puede evitar la tendencia a la autodestrucción totalitaria de la revolución, solo si es posible constitucionalizar la permanencia de la revolución (e incluir la operación reflexiva de una revolución permanente de la constitución misma)⁴.

En el fondo, desde que Emmanuel Sieyès puso mano a la distinción entre poder constituyente y poder constituido para pensar la soberanía del pueblo y su representación en una asamblea nacional, se han buscado maneras de trascender este dualismo. La fórmula de Marx, según la cual la democracia es “la solución al enigma de toda constitución” no significa otra cosa⁵. Pero una vez que Antonio Negri trata de rescatar para el pos-marxismo la teoría del poder constituyente

³ Para esta formulación, véase Miguel Vatter, *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom* (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000); y los ensayos en Miguel Vatter, *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical* (Santiago de Chile: LOM, 2012). El problema se hace explícito en la jurisprudencia norteamericana con Bruce Ackerman y está presente en el debate Rawls-Habermas. Para la historia de la idea de poder constituyente, véase ahora Joel Colón-Ríos, “Five Conceptions of Constituent Power”, *Legal Quarterly Review* 130 (2014).

⁴ Hauke Brunkhorst, “Power and the Rule of Law in Arendt's Thought”, en *Hannah Arendt and the Law (Law and Practical Reason)*, ed. Christopher McCorkindale y Marco Goldoni (Portland OR: Hart Publishing, 2012), 225. En inglés en original: “In Arendt's final theory of power, the alternative to ‘counterrevolutionary’ constitutionalism consists in the idea of a permanent revolution that is constitutional. The idea of a revolution that is permanent is the right idea, Arendt argues in accordance with Jefferson and Trotsky, but the problem is that one can avoid the tendency of totalitarian self-destruction of the revolution then and only then, if it is possible to constitutionalize the permanence of the revolution (and to include the reflexive operation of a permanent revolution of the constitution itself).” [Traducción del editor].

⁵ Susan Marks, *The Riddle of All Constitutions: International Law, Democracy, and the Critique of Ideology* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

para así pensar la democracia “absoluta”⁶, podríamos también, y con toda justicia, dar vuelta la fórmula y decir que, hoy por hoy, es el concepto mismo de poder constituyente que se ha vuelto para muchos la solución del “acertijo” de la democracia liberal⁷. Por lo menos, creo, estarían de acuerdo sobre esta afirmación todos aquellos que han trabajado este concepto a partir de Negri, entre los cuales se encuentran Andreas Kalyvas, Martin Loughlin, Hans Lindahl, Sofia Näsström, Joel Colón-Ríos, y también Fernando Atria.

Ahora, como impecablemente ha demostrado Renato Cristi en muchos trabajos sobre Schmitt y el poder constituyente⁸, no es solamente la izquierda la que ha asociado el poder constituyente con el cambio revolucionario. A partir del bonapartismo, pasando por el carlismo, hasta nuestros tiempos con Pinochet y Guzmán⁹, para no mencionar ejemplos más recientes aún desde Hungría y Polonia hasta Turquía y Venezuela, el concepto de poder constituyente ha sido empleado también por las “revoluciones conservadoras”, es decir, por fuerzas que intentan asentar cambios (contra-)revolucionarios¹⁰.

Las raíces de la posibilidad de hacer un doble uso de la teoría del poder constituyente se encuentran en el pensamiento medieval. En el siglo XII, el poder constituyente se volvió, primero, un atributo de los emperadores y monarcas: ellos fueron los primeros en usar el constitucionalismo en una lucha por establecer su Estado por encima de los estamentos de los nobles y los sacerdotes, y con este fin buscaron constituir un “pueblo” por sí mismos¹¹. Esta lucha fue retomada por Jean Bodin y Thomas Hobbes, y fue revivida nuevamente por Schmitt en el último siglo.

Al mismo tiempo, pero por razones completamente opuestas, el poder constituyente también estaba siendo redescubierto por los juristas de las ciudades-

⁶ Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trad. Maurizia Boscagli (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

⁷ Me parece que esa es la ambición de la famosa colección de ensayos editados por Martin Loughlin y Neil Walker, *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form* (Nueva York: Oxford University Press, 2007). Antes de eso, véase Ingeborg Maus, *Zur Aufklärung der Demokratietheorie Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1994).

⁸ Véase, entre otros: Renato Cristi, “The Metaphysics of Constituent Power: Carl Schmitt and the Genesis of Chile’s 1980 Constitution”, *Cardozo Law Review* 21 (2000); “Schmitt on Constituent Power and the Monarchical Principle”, *Constellations* 18, no. 3 (2011); “Precisiones en torno a la noción de poder constituyente”, en *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente*, ed. Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle (Santiago de Chile: LOM, 2014).

⁹ Renato Cristi, *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y libertad* (Santiago de Chile: LOM, 2000).

¹⁰ Véase William Partlett, “The Dangers of Popular Constitution-Making”, *Brooklyn Journal of International Law* 38, no. 1 (2012).

¹¹ Ver Ernst H. Kantorowicz, *The King’s Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* [1957] (Princeton: Princeton University Press, 1997) y Harold Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge MA y Londres: Harvard University Press, 1983).

estado y las federaciones del Renacimiento, en orden a defender la independencia de sus repúblicas de la jurisdicción de los emperadores y reyes. La demanda básica aquí era que un pueblo, y sus representantes escogidos, era príncipe en sí mismo (a saber, soberano), y de esta forma no necesitaba de rey para constituirse como un pueblo¹². Para estos juristas era una cuestión de retroceder el reloj sobre la supuesta transferencia de jurisdicción desde el pueblo al emperador en el final de la República romana: ellos buscaban traer de vuelta los principios originales del republicanismo romano, y posteriormente el proyecto fue tomado y radicalizado por autores como Marsiglio de Padua, Nicolás Maquiavelo, Baruch Spinoza y James Harrington¹³.

Desde esa época el poder constituyente ha sido un objeto de disputa entre repúblicas y monarquías. Como dice Schmitt en su *Teoría de la constitución*, príncipe y pueblo son los dos “sujetos de Poder constituyente que históricamente hay que considerar. Donde prepondera el punto de vista de *autoridad* es predominante, será reconocido el poder constituyente del Rey; donde el punto de vista de la *maiestas populi* domina, la validez de la Constitución descansará en la voluntad del pueblo”¹⁴. Esta frase de Schmitt es algo más complicada de lo que parece a primera vista: no reconoce simplemente que existen dos “sujetos” del poder constituyente (pueblo y rey) –como ha insistido Cristi contra Atria (ya volveremos sobre este punto)– sino que también admite de que existen dos *maneras diferentes* de concebir al poder constituyente. La primera se basa sobre la idea de autoridad, y la segunda sobre la idea de una *maiestas populi*: la primera es filo-monárquica, la otra es filo-republicana. Ahora bien, en mi opinión no existe razón alguna para pensar que Schmitt, aparte de reconocer la existencia de una concepción republicana del poder constituyente, haya también formulado correctamente tal concepción. Sería como afirmar que Hobbes (el pensador clave para la primera concepción del poder constituyente, aquella monárquica) es un pensador republicano. Por eso me parece curiosa la tentativa de emplear la concepción schmittiana de poder constituyente para desarrollar una concepción “democrática” o “republicana” del poder constituyente, como han tratado de hacer autores tan diferentes entre ellos como Kalyvas, Loughlin, y Lindahl. Más abajo abordaré la adopción de Schmitt en la postura de Atria sobre el poder constituyente.

¹² Véase la discusión en Joseph Canning, *The Political Thought of Baldus de Ubaldis* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1987).

¹³ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. II. The Age of Reformation* (Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1978). Para otra genealogía, que apunta a la contribución del pensamiento sobre la Monarquía, véase Andreas Kalyvas, “Popular Sovereignty, Democracy, Constituent Power”, *Constellations* 12, no. 2 (2005): 223-244.

¹⁴ Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, trad. Francisco Ayala (Madrid: Alianza Editorial, 1996), 104.

Hay varias razones sobre el por qué estos teóricos democráticos adoptan los teoremas de Schmitt, pero una de las razones que sale a la luz repetida veces es que todos ellos asumen que el gran contrincante de Schmitt y defensor de la democracia parlamentaria, Hans Kelsen, no tenía un concepto de poder constituyente. Siguiendo la lectura de manual de Kelsen, se asume que Kelsen simplemente identifica la legitimidad con la legalidad, el Estado con el orden legal positivo, y de esa manera elimina o reprime el problema del poder constituyente¹⁵. “Es inconcebible para el universo de ideas kelseniano, una ruptura revolucionaria de la legitimidad democrática”¹⁶: los seguidores de Kelsen no captarían la magnitud revolucionaria de estos eventos (por ejemplo, “el pronunciamiento carlista del 73 destruye el Poder constituyente del pueblo”) pues subordinan la legitimidad a la legalidad, y estiman que es una cadena cuyos eslabones no pueden romperse”¹⁷. En mi primer artículo¹⁸ quise objetar a esta manera de entender el debate entre Kelsen y Schmitt, y mostrar que Kelsen puede ser un aliado importante en la tarea, a mi parecer todavía incumplida, de desarrollar una adecuada concepción republicana de poder constituyente.

En su conocida obra sobre la Constitución del 1980 de Pinochet¹⁹, Atria asume la validez de la concepción schmittiana del poder constituyente del pueblo basado sobre la idea de que “la validez de la constitución descansa en la voluntad del pueblo”. Su argumento es muy simple: la Constitución del ‘80 no fue elaborada de manera democrática, no corresponde a la voluntad del pueblo chileno, y por eso carece de legitimidad:

El “nuevo inicio” es un acto de afirmación política, no filosófico, y quiere decir: ahora nosotros somos dueños de nuestro destino. Por eso no hubo un “inicio” en 1988 o 1989 o 1990: no porque en 1810 o 1818 nos habíamos independizado ya de España, sino porque no puede decirse que lo que se mantuvo en 1989 de la Constitución de 1980 se mantuvo porque nosotros libremente decidimos mantenerlo. Las instituciones neutralizadoras de la Constitución de 1980 continuaron no porque *Nosotros*, los chilenos, hayamos decidido que convenía mantenerlas. La transición no fue ni se entendió libre de las trampas de la Constitución de 1980, que continuaron rigiendo como

¹⁵ Esta es la crítica de Kelsen que se encuentra en Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. George Schwab (Cambridge MA: MIT Press, 1988) y *Legality and Legitimacy*, trad. Jeffrey Seitzer (Durham NC y Londres: Duke University Press, 2004).

¹⁶ Renato Cristi, “Legalidad, legitimidad y poder constituyente”, *El Mostrador*, 2 de diciembre de 2015, consultado el 15 de enero de 2018, <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/02/legalidad-legitimidad-y-poder-constituyente/>.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Miguel Vatter, “La otra ‘trampa’: dos conceptos de poder constituyente”, *El Mostrador*, 27 de noviembre de 2015, consultado el 15 de enero de 2018, <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/11/27/la-otra-trampa-dos-conceptos-de-poder-constituyente/>.

¹⁹ Fernando Atria, *La Constitución tramposa* (Santiago: LOM ediciones, 2013).

una imposición. Si fueron una imposición no pueden haber descansado en el poder constituyente del pueblo²⁰.

No voy argumentar, en este contexto, que antes de poder decir si algo corresponde o no a la “voluntad del pueblo” hay que representar tal voluntad, y por ende entramos en la cuestión de la paradoja de la representación, que he tratado en otros escritos²¹. Acá se trata de otros dos problemas.

El primero trata de la cuestión si el poder constituyente es algo “transcendente” o “inmanente” en una constitución. ¿Es verdad de que la “legitimidad” de una constitución se debe a que nace de un evento revolucionario que acontece “afuera” del ordenamiento jurídico? En relación a esta pregunta, es de importancia secundaria debatir si el único evento legitimador es una “decisión” del pueblo (tesis de Atria) o si puede tener tal función también una “decisión” del tirano (tesis de Cristi). Ambos asumen la existencia de una “persona” con poderes constituyentes “originarios” que existe antes y por arriba del sistema de normas jurídicas. Asumir esta idea es caer en la paradoja del constitucionalismo, es decir, en la paradoja de que la legitimidad de un orden legal no es algo de suyo legal. Como veremos, Atria cree en este punto fuertemente: para él, la legitimidad de una constitución es sólo “política”, y eso significa, al final del día, que es una cuestión que no se decide “por la razón” sino “por la fuerza”.

La segunda cuestión tiene que ver con los “nuevos inicios”. Atria y Cristi argumentan que para que haya un “nuevo inicio” es necesaria la destrucción de un orden jurídico previo: el golpe militar

destruye el Poder constituyente del pueblo (...). Pero a partir del 1988, el pueblo reconquista su Poder constituyente, y con ello se restaura la continuidad de nuestra Constitución histórica, que es inicialmente republicana y se va democratizando con el paso del tiempo. Este “nuevo inicio” no parte de un cero existencial; parte de la Constitución de 1980 que ahora ya no es la Constitución de Pinochet, sino que ha pasado a ser la Constitución del pueblo de Chile²².

²⁰ Fernando Atria, “Sobre el problema constitucional y el extremismo de centro II”, *El Mostrador*, 28 de diciembre de 2015, consultado el 15 de enero de 2018, <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/28/sobre-el-problema-constitucional-y-el-extremismo-de-centro-ii/>.

²¹ Miguel Vatter, “Poder constituyente y representación”, en *Democracia y poder constituyente*, eds. Gonzalo Bustamante y Diego Sazo (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016). Véase también Hans Lindahl, “Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood”, en *The Paradox of Constitutionalism*, eds. Marting Loughlin y Neil Walker (Nueva York: Oxford University Press, 2007).

²² Cristi, citado por Atria, en “Sobre el problema constitucional”.

Mientras el “nuevo inicio” para Cristi se refiere al cambio entre una legitimidad “fascista” y una legitimidad “democrática”²³ de la *misma* Constitución, cambio que pasa por el plebiscito de 1988, para Atria el “nuevo inicio” puede ser solamente la destrucción de la *vieja* Constitución “tramposa” y la creación de una *nueva* Constitución en un acto constituyente democrático que le otorgue legitimidad. En ambos casos la legitimidad de la Constitución está dada de manera externa a la misma Constitución, por una autoridad previamente constituida. En el caso de Cristi, a través del plebiscito de 1988 tal autoridad fue devuelta por Pinochet al Pueblo chileno, y esto hace que la Constitución de 1980 se haya vuelto *ipso facto* “su” Constitución (es decir, una Constitución democrática aunque imperfecta, con algunos “cerrojos”), y ya no es aquella de Pinochet. En el caso de Atria, vemos la misma identidad entre legitimidad de la Constitución y autoridad, pero en este caso, Atria argumenta que, dado que la Constitución de 1980 se mantuvo igual después del plebiscito de 1988 (porque no todos los “cerrojos” se cambiaron), *esto debe significar ipso facto que no hubo decisión del Pueblo, que el Pueblo todavía no está autorizado a decidir*. Al final, ambos –Atria y Cristi– adoptan la postura de Hobbes, en el sentido de que aceptan la máxima *auctoritas non veritas facit legem* (la autoridad, no la verdad, hace las leyes). Yo creo con Kelsen que solamente la ley (es decir, un orden legal) puede otorgar “autoridad”, y toda autoridad legal está sujeta a una lógica de la verdad. Esto tiene implicaciones por la cuestión en debate, entre Atria y yo, sobre el rol de la filosofía en lo político y en lo jurídico. Y tiene también implicaciones sobre la cuestión de los “nuevos inicios”, porque mi postura significa que las revoluciones republicanas son revoluciones constitucionales, y esto en dos sentidos: primero, son revoluciones que se hacen *dentro y gracias a* un continuum constitucional; segundo, que si el marco constitucional no permite tales revoluciones o “nuevos inicios”, entonces tal marco deja de tener relación con continuum constitucional, y ya no funciona más como una constitución republicana.

Kelsen, Spinoza y la paradoja del constitucionalismo

Arendt se refería a la paradoja del constitucionalismo como el “círculo vicioso” de Sieyès²⁴. Esta paradoja establece que el comienzo de un nuevo orden legal no está en sí mismo obligado por la ley, o que el absolutismo es condición de un gobierno limitado. Como decía Sieyès, “una nación es independiente de todas las formas y, sin embargo puede desear, es suficiente para su voluntad hacerse conocida para que toda la ley positiva caiga silente en su presencia, porque esta es la fuente y

²³ Cristi, “Legalidad, legitimidad y poder constituyente”.

²⁴ Hannah Arendt, *On Revolution* (Nueva York: Penguin Books, 1990), 162-188.

el *maestro supremo* de toda ley positiva”²⁵. La paradoja del constitucionalismo fue utilizada por Schmitt para rechazar la definición de una constitución como una norma superior, y reemplazarla por su definición de una constitución como “la decisión concreta, comprensiva, sobre el tipo y la forma de su propia existencia política”²⁶. Esta definición es apropiada por Atria, quien fundamenta su tesis en que el establecimiento de una constitución es un acto político, no jurídico, y que por ende cualquier cuestión que tenga que ver con el poder constituyente no puede sino ser decidida políticamente (volveremos sobre este punto en la segunda parte de este ensayo).

La paradoja de constitucionalismo encuentra su origen en la teología medieval. Los teólogos medievales fueron confrontados con el problema de reconciliar la idea de Dios como trascendente y omnipotente (una concepción bíblica) con la idea de la Naturaleza como un orden estable y causal (una concepción aristotélica de la Naturaleza). Una de las soluciones influyentes era argumentar que la voluntad de Dios era caracterizada por dos poderes distintos: un poder *absoluto* (*potestas absolutas*) y un poder *legal* (*potestas ordinaria*)²⁷. Según su poder “ordinario”, Dios quiere su Creación como un orden legal, estable y perfecto. Pero según su poder “absoluto”, Dios puede siempre decidir intervenir en tal orden y ser causa de un estado de excepción que lleva el nombre de “milagro”. Tal dualismo fue rápidamente adoptado por la jurisprudencia medieval y lo encontramos de nuevo en la teoría constitucional de Schmitt, según la cual una Constitución se define como la “decisión” extra-legal de un soberano, es decir, de la Persona del Estado cuyo poder absoluto es “constituyente” del orden legal²⁸.

Según argumenta Schmitt en *Teología política*, en tiempos normales la Persona del Estado se pone al servicio del Estado de Derecho. Pero cuando estamos en tiempos de emergencia, cuando la sociedad se enfrenta a conflictos irreconciliables, entonces

²⁵ Emmanuel Joseph Sieyès, “What is the Third Estate?”, en *Political Writings*, ed. M. Sonnenscher (Indianápolis: Hackett Publishing Co., 2003), 138, énfasis añadido.

²⁶ Schmitt, *Constitutional Theory*, Sección 8, 125.

²⁷ Ver Francis Oakley, “The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology”, *The Journal of the History of Ideas* 59, no. 3 (1998); y Mika Ojakangas, “*Potentia absoluta et potentia ordinata Dei*: On the Theological Origins of Carl Schmitt’s Theory of Constitution”, *Continental Philosophy Review* 45 (2012).

²⁸ Véase Schmitt, *Political Theory*; Raphael Gross, *Carl Schmitt und die Juden: eine deutsche Rechtslehre* (Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005) ha argumentado que a través de su teología política, Schmitt estaba reaccionando a la lectura “relativista” del episodio entre Jesús y Poncio Pilatos ofrecida por Kelsen en su teoría de la democracia. Según Kelsen, Pilatos no puede responder a su pregunta “¿qué es la verdad?” a propósito de si Jesús es el Cristo (mesías) y, por ende, deja decidir “democráticamente” a los judíos si salvar a Jesús o Barrabás, mientras que para Schmitt la soberanía presupone la verdad de la afirmación que “Jesús es el Cristo”. Sobre el significado de esta fórmula, véase Miguel Vatter, “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology”, *The New Centennial Review* 4, no. 3 (2004), 161-214. Sobre la cuestión de Pilato, véase ahora Giorgio Agamben, *Pilato y Jesús*, trad. María T. D’Meza (Madrid: Adriana Hidalgo Editora, 2014).

la Persona del Estado debe tomar excepción de algunas normas constitucionales, o de toda la Constitución, y ponerse por encima de la ley para “crear” un nuevo orden²⁹. En este modelo la soberanía se encuentra, por definición, *siempre tanto por sobre como por debajo de la ley*. El poder constituyente y el poder constituido no son sino las dos caras de una misma concepción de soberanía, actuando de forma absoluta en el primer caso, o actuando de forma ordenada en el segundo. Schmitt recurrió a estas invenciones de la jurisprudencia medieval (y al *Staatslehre* alemán del siglo diecinueve que las había adoptado) para responder a los intentos previos de Kelsen por refutar la “doctrina del Estado” recién mencionada. Desde el principio, la jurisprudencia de Kelsen está motivada por su negación de la Personalidad dual del Estado: no existe esta Persona dual, una parándose por sobre el orden legal; la otra estando compuesta de los cargos que este mismo orden legal permite o empodera para hacer y aplicar las leyes positivas³⁰.

En su famoso artículo “Dios y el Estado”, publicado el mismo año que *Teología política*, Kelsen negaba la existencia de esta Persona soberana porque rechazaba completamente la distinción entre un Dios trascendente y una Naturaleza immanente. Este dualismo, y una idea así de soberanía, era literalmente anti-científica para Kelsen, y de este modo bloqueaba el camino a una aproximación científica al derecho, a una “teoría pura” del derecho. El creer en esta Persona era como si uno creyera que detrás del fenómeno del rayo hubiese un Zeus barbudo lanzando sus dardos sobre la tierra. La idea de que existe un poder que puede “decidir”, ya sea, expresarse a sí mismo en una cadena de causas efectos, o expresarse a sí mismo quebrando esta cadena, es completamente absurda, una contradicción en los términos. En realidad, para Kelsen solo existe una Naturaleza como un sistema de leyes. Al tomar este punto de vista, Kelsen hace explícitamente uso de Spinoza y su principio *Deus sive Natura* para romper con la tradición de la teología medieval y su aplicación a la jurisprudencia. Al hacerlo, estaba contestando la afirmación de Schmitt, que se encuentra tanto en su *La dictadura* como en su *Teoría de la constitución*, a saber: que la *natura naturans* de Spinoza es una continuación de la idea medieval de Dios como *potestas constituens*³¹. Mientras que para Schmitt el Dios de Spinoza es

²⁹ Véase también el debate entre Schmitt y Kelsen sobre quien debiera ser el “guardián” de la constitución, Carl Schmitt y Hans Kelsen, *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, ed. G. Lombardi (Madrid: Editorial Tecnos, 2009).

³⁰ Véase la lúcida discusión de este punto en Hauke Brunkhorst, “Critique of Dualism: Hans Kelsen and the Twentieth Century Revolution in International Law”, *Constellations* 18, no. 4 (2011). Sobre la crítica de Kelsen a la doble personalidad del Estado, véase ahora Miguel Vatter, “The Political Theology of Carl Schmitt”, en *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, eds. J. Meierhenrich y O. Simons (Oxford: Oxford University Press, 2017).

³¹ Schmitt, *Constitutional Theory*, Sección 8, 128.

“parte de la teoría de la teología política”³², para Kelsen el *Deus sive Natura* presagia el fin de tal teología política.

¿Cómo nos ayuda el uso que Kelsen hace del *Deus sive Natura* de Spinoza para articular un entendimiento republicano y constitucional del poder absoluto? Spinoza plantea que la Naturaleza puede ser entendida desde dos perspectivas: como *natura naturata* y como *natura naturans*, como pasiva y como activa. Considerada pasivamente, la Naturaleza es la concatenación necesaria de efecto y causa, donde cada efecto es tanto condición de otro efecto (es decir, es su causa) y, a su vez, está condicionado por otro efecto (es decir, es también su efecto). Todo manual de filosofía legal explica de este modo la idea de Kelsen de la autorización de una norma legal por otra norma en y a través de la jerarquía de las normas legales, excepto, por supuesto, que en el sistema jurídico estamos hablando de una fuerza normativa, de un “deber ser” de la norma, y no de fuerzas físicas³³. Mi punto es que la idea de la autonomía legal de Kelsen no es meramente pasiva sino que también dinámica: debiera ser leída no solo como *natura naturata*, sino que también como *natura naturans*.

Entonces ¿qué sucede si la interpretación del “comienzo” de un orden legal de Kelsen se modela sobre la *natura naturans* de Spinoza, a partir de su idea activa de naturaleza? Cuando pensamos la naturaleza de manera activa, entonces cada efecto debe de ser entendido no solamente como condición *condicionada* de otro efecto, sino que también como condición *incondicionada*, dado que es la expresión directa de una y la misma causa, es decir, la naturaleza en tanto *causa sui* o Dios. En tal sentido, cada cosa en la naturaleza es enteramente necesaria (porque es causada o condicionada) y al mismo tiempo libre (porque tal cadena de causas es auto-generada, o causada por si misma). En último término, este es el sentido de la doctrina del *conatus* de Spinoza, pero aquí no puedo detenerme más allá en su explicación. De este modo, el actuar de acuerdo al derecho de la naturaleza como un sistema de leyes es ser libre, ya que significa estar sujeto a una ley que, en cierta forma, uno mismo ha contribuido a hacer. No es coincidencia que tal concepción del Estado de derecho como condición para la libertad, también sea un principio fundamental de la teoría

³² *Ibidem*. Incidentalmente, esto contradice la afirmación de Cristi, según la cual Schmitt, en su “*Teoría de la Constitución* presenta un discurso claramente moderno y secularizado” (Cristi, “Legalidad, legitimidad y Poder constituyente”). Hay que recordar, además, que hacia el final de su vida en 1969 Schmitt escribe *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*, trad. M. Hoelzl y G. Ward (Cambridge: Polity Press, 2008).

³³ Según Lindahl, esta idea imposibilita postular una “primera constitución”, y por ende, una idea de poder constituyente “originario”. Hans Lindahl, “Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change”, *Constellations* 22, no. 2 (2015). Esto significa que el “nosotros” del pueblo constituyente, al cual apela Atria, es posible solamente una vez que la constitución esta dada, como efecto retroactivo de legitimación de una fundación ilegítima.

republicana. Yo creo que es también una de las fuentes de la idea de Kelsen de la autonomía legal como un sistema de leyes que es autogenerativo.

¿Qué pasa cuando aplicamos este modelo de la *natura naturans* al problema planteado por el carácter “absoluto” de poder constituyente? El resultado es que el poder constituyente no es ni “trascendente” a un orden constitucional, como su estado de excepción, ni es una proyección retroactiva de una institución del Estado, sino que, más bien, el poder constituyente es la causa *inmanente* del orden legal. Aquí, el poder constituyente corresponde a la *causa sui*, la que es necesariamente expresada en y a través del *orden constitucional mismo cuando este orden es visto como activo o autocreativo o, en los términos de Kelsen, cuando el sistema legal es entendido como un sistema dinámico.*

Esto significa, en primer lugar, que toda Constitución dada tiene dos lados: un aspecto pasivo y uno activo o creativo. Hoy en día, esta idea spinozista ha sido recibida dentro de los ámbitos jurídicos cada vez que los juristas distinguen entre un constitucionalismo “negativo” y uno “positivo” o “afirmativo”. El constitucionalismo negativo, o liberal, comprende de manera pasiva a la Constitución: en última instancia, se trata de un instrumento para separar a los poderes del Estado y para establecer y salvaguardar los derechos individuales en contra de la interferencia del gobierno. No obstante, si entendemos la Constitución a partir de su aspecto creativo o constituyente, entonces cada eslabón del orden legal puede expresar la Idea de una Constitución republicana, según la cual cada ley debiera poder ser juzgada “como si” un pueblo libre se la hubiera dado a sí mismo. Una Constitución se vuelve activa o constituyente cuando empodera ciudadanos, es decir, cuando aporta a *constituir el poder mismo del pueblo, o la democracia.*

De este modo, cualquier Constitución que solo salvaguarda derechos individuales sin establecer, al mismo tiempo, mecanismos que puedan empoderar al pueblo, a sus ciudadanos, queda corta respecto de la Idea de una Constitución, o, dicho en los términos de Kelsen, respecto de la “norma básica” que debe ser presupuesta por todo documento Constitucional de facto, si esta Constitución habrá de fundar un sistema de normas o un orden legal.

Estrictamente hablando, entonces, una constitución es legitimada democráticamente no porque un evento democrático y revolucionario se encuentra al “principio” de un orden legal, como lo plantearían Kalyvas o Atria, sino que toda vez que hay un movimiento de *retorno a los principios dentro del orden legal*, entendido como un movimiento en donde toda norma dada es “traída de vuelta” y “testeadá” por medio de los principios constitucionales hipotéticos o “norma básica”, desde la cual se supone que emerge y dentro de la que puede ser disuelta o cambiada. En este retorno a los principios, la democracia es el poder constituyente y el poder constituyente es democrático.

Que existe una correlación cercana entre la norma básica y el poder constituyente resulta obvio a partir de la función de la norma básica: “ Toda la función de esta norma básica es la de conferir el poder creador de la ley (*law-creating power*) sobre el acto del primer legislador y sobre todos los otros actos basados en el primer acto”³⁴. Kalyvas ha interpretado correctamente a la norma básica como la respuesta de Kelsen a la paradoja del constitucionalismo, pero creo que ha comprendido equivocadamente el punto de la respuesta. Kalyvas plantea que la norma básica resuelve la paradoja del constitucionalismo porque “solo una norma externa, hipotética, confiere validez objetiva sobre innovaciones constitucionales extra-legales, las que de otro modo, como revolucionarias, como arbitrarias manifestaciones de fuerza, no están prescritas o sancionadas por todo orden jurídico positivo”³⁵. El error es interpretar a la norma básica como si solo fuera algo “externo e hipotético”, ya que esto es lo que lleva a Kalyvas a acusar a Kelsen de replicar “clásicos mitos fundacionales que dotan a los orígenes extra-legales de un orden político de legalidad y encubren sus inicios fácticos y arbitrarios”³⁶. Bajo tal interpretación, la norma básica se vuelve una pieza de sofistería, la reiteración del principio de que “el poder determina lo que es justo”³⁷.

Me parece que no es este el sentido en que la famosa equivalencia de Spinoza entre *jus* (derecho) y *potentia* (potencia)³⁸ se encuentra en Kelsen. Incluso reputados especialistas de la obra de Kelsen, como Geert Edelman, quien ha ofrecido uno de los más cuidadosos estudios del sentido en que la “norma básica” es una “hipótesis”, caen en esta malinterpretación cuando, por ejemplo, él afirma que la norma básica conecta “la idea del derecho con la idea de la más alta autoridad [por ejemplo, con el soberano], con el propósito de crear la ley”, de modo que el derecho positivo

³⁴ Hans Kelsen, *Théorie générale des normes* (París: Presses Universitaires de France, 1996), 116, 436. O, en otra formulación: “This fundamental norm authorizes the individual or individuals who have established the historically first constitution to posit norms that represent the historically first constitution” (*Ibid.*, 343). Ver también la siguiente formulación: “the basic norm confines itself to delegating power to a norm-issuing authority –that is, it sets out a rule– according to which the norms of the legal system are to be created”, en *Pure Theory of Law: Reine Rechtslehre*, trad. Max Knight (California CA: University of California Press, 1967), 218.

³⁵ Andreas Kalyvas, “The basic norm and democracy in Hans Kelsen’s legal and political theory”, *Philosophy and Social Criticism* 32, no. 5 (2006): 578.

³⁶ *Ibid.*, 579.

³⁷ Es cierto que no es siempre fácil distinguir el sentido de las formulaciones de la norma básica de Kelsen de la interpretación sofista dada al *nomos basileus*, en particular porque Kelsen siempre rechaza cualquier lectura de la norma básica en tanto “ley natural” en el sentido tomista. Pero esta es una cuestión demasiado compleja para tratar en este contexto. Sobre las lecturas platónicas versus las sofistas de la fórmula, véase Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, trad. Daniel Heller-Roazen (Stanford CA: Stanford University Press, 1998).

³⁸ Baruch Spinoza, *Political Treatise*, ed. Jonathan Israel (Nueva York: Hackett Publishing, 2000), Cap. 2.

“solo es válido si su demanda de validez también puede ser hecha cumplir”³⁹. En mi opinión, el sentido de la norma básica es exactamente el opuesto: la función de la norma básica no es la de dignificar a una *potestas* (poder) fáctica al garantizarle atributos legislativos. Al contrario, el rol de la norma básica (como requerimiento para una Constitución) es el de establecer el principio que solo la autojustificación del derecho, la construcción de una descripción de sí mismo en términos legales, es lo que “establece los fundamentos” para el ejercicio del poder político de manera legítima. Esta intuición es platónica, en el sentido de que para Platón solo el conocimiento de lo que es correcto (por ejemplo una ciencia legal) entrega acceso legítimo al ejercicio del poder. Pero es también profundamente spinozista, si es cierto que “la mancomunidad cuyas leyes se basan sobre buenas razones es la más libre, ya que ahí cada uno puede ser libre en tanto lo desee, es decir, que puede vivir con entusiasmo bajo la guía de la razón”⁴⁰.

Así, la norma básica como hipótesis muestra que el carácter necesariamente coercitivo del derecho positivo (la necesidad de una ley de aplicarse por una *potestas* debidamente constituida) solo es el lado pasivo del derecho. Su lado activo, en cambio, está orientado hacia el aumento de la *potentia* de aquellos que se someten a la ley, es decir, el aumentar el poder del pueblo. Es por esto que un sentido de la norma básica como hipótesis es obligar (por medio del poder del argumento) a la *potestas*, o la autoridad legislativa misma, a cambiar o hacer nuevas leyes cada vez que la justificación de las viejas leyes ha cedido el paso en las mentes de aquellos afectados por ellas: este es el carácter dinámico o constituyente, es decir democrático, de la autonomía del derecho en Kelsen.

Autoridad de la Constitución, nuevos inicios y el rol de la filosofía⁴¹

Toda constitución republicana conlleva la posibilidad de legalizar la revolución, es decir, de entender el poder constituyente como inmanente a la constitución. Tanto para la teoría como para la historia republicana, la constitución es justamente lo que une de manera indisoluble revolución y legalidad. En el momento en que estos dos se escinden, asumiendo que pueda existir revolución sin legalidad, o que la legalidad niegue la posibilidad de la revolución, estamos fuera del marco republicano: hemos

³⁹ Geert Edel, “The Hypothesis of the Basic Norm: Hans Kelsen and Hermann Cohen”, en *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes*, ed. Stanley Paulson y Bonnie L. Paulson (Oxford: Oxford University Press), 219.

⁴⁰ Baruch Spinoza, *Tratatus Theologico-Politicus. Gebhardt Edition* [1925], trad. Samuel Shirley (Leiden y Boston: Brill Academic Publishers, 1991), Cap. 16.

⁴¹ En lo que sigue retomo, con algunos cambios, las formulaciones que se encuentran en mis respuestas a Cristi y Atria en *El Mostrador*.

devenido en conservadores o liberales, dependiendo de cuál de las dos opciones se escoja.

Precisamente, separar revolución (que apoda “legitimidad”) y legalidad es el propósito de la teoría constitucional de Schmitt, y de esta manera abre la posibilidad de justificar a dos maneras de hacer la revolución (es decir, de cambiar el orden legal): una monárquica y otra democrática. En realidad ambas posibilidades presuponen que los cambios revolucionarios se pueden lograr solamente a través de un gobierno de las Personas, sean estas individuales o colectivas, que pongan a un lado el gobierno de la Ley, y cuya legitimidad o autoridad esté dada de manera puramente extra-legal. Al final, esta autoridad es una función de la *potestas*, de la capacidad de liderar “las tropas,” de recoger la aclamación de los “comicios”.

Renato Cristi, en su magistral reconstrucción de los fundamentos teóricos de la dictadura de Pinochet, permanece dentro de este modelo schmittiano de la autoridad, o legitimidad, y lo aplica al ideario republicano. Para Cristi el gobierno de la Persona=Pueblo es democráticamente legítimo, mientras el gobierno de la Persona=Pinochet es legítimo en sentido “fascista” o “carlista”. Es así que Cristi parece explicar las continuidades y las discontinuidades en la historia republicana de Chile: en 1973 Pinochet llevo a cabo una “revolución” monárquica, usurpando el poder constituyente en su persona física; en 1989 el Pueblo chileno hizo una “revolución” democrática, haciendo transitar la Persona del Estado desde el cuerpo de Pinochet al “cuerpo místico” del Pueblo chileno⁴². Este tránsito de la Persona del Estado de un cuerpo a otro es lo que la ciencia política (y todos) hemos conocido como la “transición democrática”. Ya va a ser casi una década en la cual los problemas de esta hipótesis están a la vista general.

El origen de esto se debe, justamente, a la creencia mitológica en la Persona del Estado y a eso que tal mitología permite, es decir, el dominio de una forma de gobierno en las cuales (algunas) clases de personas están por arriba de las leyes. La permanencia de tal dualismo entre una fuente transcendente de legitimidad en relación a la legalidad es justamente lo que conduce los argumentos “históricos” de Atria y Cristi detallados arriba, que muestran que cada uno, de manera diferente, busca el “nuevo inicio” cuya presencia o ausencia legitima o quita legitimidad a un orden jurídico dado. El “pathos” de la discusión “histórica” entre Cristi y Atria es síntoma de una (bien fundamentada) ansiedad de que, bajo este modelo de entender

⁴² Esta transición del cuerpo del Rey al cuerpo del Pueblo es un topos analizado a partir de Kantorowicz, *The King's Two Bodies*. Se encuentra igualmente en Q. Skinner, “A Genealogy of the Modern State”, *Proceedings of the British Academy* 162 (2009); en Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, trad. David Macey (Cambridge: Polity Press, 1988) y en Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France* (Paris: Gallimard, 1998). Por último, véase Sofia Näsström, “The Legitimacy of the People”, *Political Theory* 35, no. 5 (2007), así como su contribución en este número; y Eric L. Santner, *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011).

la relación entre fuerza, política y legalidad, el péndulo pueda volver hacia atrás y la Persona del Estado transite, una vez más, desde el cuerpo del Pueblo al cuerpo del próximo dictador. La única manera de evitar tales confusiones es ir a la raíz del problema y admitir que un gobierno de la Persona no puede ser ni legal ni revolucionario, es decir, no puede ser republicano, sino meramente despótico. Ya es hora de dejar de creer en tales espectros, como aquellos que conjuraron Schmitt y Guzmán, es decir, una legitimidad extra-legal: ellos sirven solo para justificar golpes de estado y estados de excepción.

Cristi y Atria piensan, por un lado, que mi argumentación es demasiado abstracta o “pura teoría”. Y, por el otro, piensan que si abandono la idea schmittiana de autoridad no puedo hablar de “nuevos inicios”: ni de la manera que la entiende Cristi (tránsito de la autoridad de dictador a pueblo con la misma Constitución), ni de la manera que la entiende Atria (creación democrática de una nueva Constitución como prueba de la efectividad de la transición a la democracia). Voy a contestar primero el punto de los nuevos inicios, para concluir con el rol de la filosofía en la concepción republicana de poder constituyente.

Por el principio enunciado arriba, es decir, que en una constitución republicana no se puede separar el aspecto revolucionario del aspecto legal, se sigue necesariamente el que una verdadera constitución republicana debe permitir que cada nueva generación se inicie en la vida política o democrática a su manera. Este es el sentido profundo de la idea republicana de un “constitucionalismo a dos rieles” (*double track constitutionalism*)⁴³. Por un riel (*track*), las normas se producen a partir de otras normas por personas empoderadas a través de elecciones democráticas: aquí no hay rupturas en los eslabones de la cadena. Por otro riel (*track*), el significado de los principios constitucionales deben quedar siempre abierto a ser discutido por parte de la ciudadanía, a través de contestación y resistencia a la interpretación ofrecida de tales principios por cualquier *potestas* constituida, por cualquier funcionario del Estado. Este segundo riel “constituyente” es inmanente al orden constitucional, pero no pasa por las instancias electorales; más bien, debe ser recogido por otras instancias, ya sea una “asamblea constituyente” o un “tribunal constitucional” que amerite este nombre por cuando da lugar a fallos que motiven la necesidad de cambiar la constitución, como en el modelo republicano norteamericano. Nadie podría negar que la Enmienda 14 de la Constitución americana, que abolió la esclavitud legalmente, cuenta como un “nuevo inicio”: revolucionario y legal al mismo tiempo.

Cuando Atria pregunta, de manera retórica: “Si [la Enmienda 14] se trata de un ‘nuevo inicio’ que supone la victoria en una guerra civil ¿por qué es tan importante que sea a través de mecanismos institucionales?”, me entra la duda si haya entendido

⁴³ Sobre esta concepción, que tiene origen en Arendt pero se encuentra, en diferentes variantes, igualmente en Ackerman, Rawls, Habermas y Pettit, me he referido en los ensayos de *Constitución y revolución*.

la idea de una revolución legal. Una revolución legal no debe de ser necesariamente no-violenta. Los principios republicanos y constitucionales son los únicos que merecen ser establecidos a través de la guerra y la violencia, en caso que no fuese posible hacerlo de otra manera. Ese fue el caso de la guerra civil norteamericana que dio lugar a la Enmienda 14. El punto acá no es el uso de la violencia, sino más bien el hecho de que una constitución basada sobre principios republicanos tuvo la posibilidad de extirpar el cáncer esclavista, incluso de manera violenta, sin tener que negar sus propios principios –ese es el sentido en el cual una constitución republicana da lugar a nuevos inicios y por ende permite una revolución legal.

Atria me atribuye la idea de que cualquier “constitución” permite tales revoluciones legales y piensa que esta es una idea vacía. Esto es correcto en un sentido, pero no en otro. Tomemos el ejemplo de la actual Constitución de la República Popular de China. Comparada incluso con la Constitución de 1980, creo que muchos estarían de acuerdo en decir que es una “constitución tramposa”. Pero si alguien se toma el tiempo de leerla, se da cuenta que en realidad esa Constitución contiene elementos republicanos, como por ejemplo el Artículo 33 que reza: “El Estado respeta y defiende los derechos humanos. Cada ciudadano tiene el derecho a reclamar los derechos y al mismo tiempo observar los deberes prescritos en la Constitución”. Este y otros artículos son aquellos a los cuales apelan quienes en China se oponen a la dictadura del Partido Comunista en nombre del derecho a no ser dominados, sustentándose sobre la misma Constitución de la “República Popular” china. Para el gobierno de ese país, aparentemente, apelar a que un gobierno respete la propia Constitución es un acto “(contra-)revolucionario” y debe ser reprimido. Los funcionarios del Partido Comunista chino entienden que cualquier “Constitución de la República” puede ser interpretada según dos rieles: por uno se mueve el poder constituido del Estado, por el otro, se articula el poder constituyente del pueblo. Estoy seguro que si la opción de una revolución legal existe en China, se puede dar también para Chile.

Atria menciona algunas leyes actuales en Chile que él considera como ejemplos de leyes que “empoderan” a los ciudadanos pero no constituyen “nuevo inicios”, como la ley de divorcio, la modificación del sistema binominal, etc. Acá se puede ver una diferencia entre la manera de entender el poder de parte de un jurista y de parte de un filósofo político: el jurista parece identificar la obtención de un derecho jurídico con lo que yo llamo la aumentación de la *potentia* del pueblo, del poder de los ciudadanos. Esta es una manera muy liberal de entender la equivalencia entre *jus* y *potentia*, pero no es la manera en que yo entiendo esta equivalencia. La interpretación liberal, de nuevo, asume los derechos como algo pasivo, como una protección contra la interferencia del Estado en las preferencias de los individuos, pero no transforman a estos individuos en un pueblo que tiene poder. Todos tenemos derechos a la propiedad, muchos tienen también las oportunidades para ejercerlos, pero muy pocos tienen poder sobre los medios de producción de la propiedad y sobre su distribución en Chile (esto se mide

también a través de la desigualdad y la corrupción). Es que los derechos modernos tienen la forma de derechos subjetivos, es decir, pertenecen a personas jurídicas, son derechos “personales”.

Ahora bien, el poder como lo entienden los republicanos no es nunca “personal” sino colectivo, o, como se dice hoy en día, el poder es “relacional” –no pertenece a ninguna “persona”–. De allí que a los juristas a veces les cueste entender el poder. Las leyes que podrían constituir “nuevos inicios” son leyes que permiten la diferente organización del pueblo en miras de obtener más poder, no sólo leyes que otorgan más derechos a los ciudadanos.

Yo no sé si las leyes mencionadas por Atria van a llegar a constituir, o no, más poder en los ciudadanos. Conuerdo con Atria que esto sería más probable si se cambiara la Constitución en una dirección republicana. Pero cuando yo hablo de “nuevos inicios” dentro de la legalidad, en realidad estoy pensando en una frase importante de Marx, autor que algunos aman citar cuando quieren criticar los derechos burgueses pero se olvidan de citar en este otro contexto. Hablando de la lucha de los trabajadores en Inglaterra por una ley que limitara el número de horas al día en los cuales se podía trabajar, Marx los incita a “confederar sus cabezas e imponer *como clase* una ley estatal, una *barrera social* infranqueable que les impida a ellos mismos venderse junto a su descendencia, *por medio de un contrato libre con el capital*, para la muerte y la esclavitud”⁴⁴. Me parece un pensamiento importante para la situación chilena y en línea con las reformas legales que hoy apuntan a la gratuidad y, ojalá, mañana apuntarán a otros pilares de la desigualdad.

Vuelvo ahora a la cuestión final, es decir, el rol de la teoría (de la filosofía) en la vida política de un país en relación a cuestiones constitucionales fundamentales. Atria me hace notar que “no es la teoría la que hace posible o imposible el golpe de Estado”. Y cita el bando no. 5 del 11 septiembre de 1973, en el cual se lee que el gobierno de Allende “inicialmente legítimo ha caído en la ilegitimidad flagrante”. A mí me parece que estas palabras no tienen otro significado sino justamente el de apelar a una *teoría* perniciosa de legitimidad, cuyo solo uso es justificar el tipo de acción que es un “golpe de Estado”. Atria le da demasiado crédito a las armas del Ejército, como si un golpe de Estado pudiera venir de la nada, o como si el régimen violento de Pinochet pudiera haberse sostenido, durante el largo periodo en que lo hizo, si no se hubiera sustentado sobre unas ideas o principios. Le debemos mucho a Cristi por haber durante años tratado de reconstruir el “pensamiento conservador” detrás de la “Declaración de Principios” [sic] de la Dictadura, dejando de lado nuestra diferencia sobre si acaso tales “principios” realmente pueden dar una “legitimidad [sic] fascista” a la Constitución de 1980. Para mí este no puede ser el caso, porque los “principios” que permiten justificar la prioridad del gobierno de las Personas por sobre el gobierno

⁴⁴ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero: El proceso de producción del capital*, ed. P. Scaron (Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2010), 364.

de las Leyes no pueden ser principios que legitiman una constitución según la idea republicana del constitucionalismo.

Atria dice no entender por qué yo insisto tanto sobre el problema de la Persona dual del Estado, que Kelsen tanto desdénaba. Es extraño que un conocedor tan fino del Código Civil, cuyo libro primero está dedicado a la idea de persona, no le de importancia alguna a esta noción cuando se trata de entender el derecho público. En realidad, un golpe de Estado no es un acto de violencia cualquiera, no es “pura facticidad” como dice Atria, sino es una violencia que el Estado, y sólo el Estado, puede hacer, y además se lo hace a sí mismo. Ahora bien, ¿quién ejerce esa violencia en el Estado y a quién se hace violencia en el Estado? El que violenta es la Persona del Estado; se hace violencia a sí mismo a través de la destrucción del Estado en tanto Ley, para después pasar a liquidar a sus “enemigos políticos”, como se vivió en Chile a partir de 1973. No cualquier uso de violencia por parte de militares y policías es un golpe de Estado: puede existir un “golpe de Estado”, si y solo si, porque algunos miembros de los poderes constituidos creen, siguiendo la formulación de Schmitt, que “cuando la Ley desaparece, permanece el Estado”.

La fórmula de Schmitt es falsa, por supuesto, pero no significa que no tenga efectos: le sirvió a Hitler para llegar al gobierno y seguir gobernando en un permanente estado de excepción, y le sirvió también a Pinochet, como le ha servido a muchos otros. Atria se equivoca si piensa que un golpe de Estado se reduce a bombardear La Moneda, aterrorizar a los ciudadanos y matar a los opositores del régimen militar. Es necesario ver lo que está detrás de la posibilidad del Estado de darse a sí mismo este golpe, y veremos que en cada ocasión se encuentra una concepción de la Persona del Estado que se entiende a sí misma como si fuese necesario estar por encima de la ley.

Llegamos así al punto central de la crítica que me hace Atria: ¿cuál es la relación entre política y teoría constitucional? Según Atria yo estaría discutiendo en un plano puramente filosófico que no toca nunca la realidad política. A Atria, a su vez, como “jurista responsable”, le gusta partir de la facticidad del derecho en vez que de la filosofía para pensar conceptos como el poder constituyente. En este caso, Atria parte de la idea afirmada por el Artículo primero del Código Civil: la ley es una declaración de la voluntad soberana, no un mandato de la razón. Por consiguiente, el derecho es artificial, creado por alguien. Y entonces la pregunta es de quién es la voluntad que es el derecho, y llegando a ese punto, solo hay una respuesta posible: del pueblo. De la idea de que el derecho es artificial, entonces, se deduce (políticamente) el poder constituyente del pueblo⁴⁵.

El problema de fondo en el argumento esgrimido arriba por Atria está en el concepto de derecho en tanto “voluntad”. Si derecho es voluntad, y la voluntad pertenece al pueblo, dice Atria, se sigue que la solución al dilema constitucional pasa por tener voluntad política, no por tener buenas razones. “Vatter y Cristi

⁴⁵ Atria, “Sobre el problema constitucional...”.

ignoran el hecho de que no se trata de una discusión teórica sobre el ‘concepto’ de reforma constitucional o poder constituyente, sino de una discusión política (...) la teoría constitucional solo tiene sentido cuando articula correctamente o ayuda a entender lo político, no al revés”⁴⁶.

El problema es que la frase “voluntad del pueblo” no significa nada a menos que el pueblo no esté representado por una Persona (soberana) cuya “voluntad” es reconocida por cada uno (a través de un acto de voluntad, tipo elección o aclamación) como la voluntad de todos⁴⁷. Tal reconocimiento otorga autoridad a tal Persona. Por ende la tesis de Atria, en apariencia democrática, es la misma de Hobbes y de Schmitt: la autoridad, no la verdad, hace la ley⁴⁸. Atria puede pensar que está repitiendo a Rousseau, pero en realidad sus formulaciones son más cercanas a la lectura de Rousseau que ofrece Robespierre: para Rousseau la voluntad del pueblo es soberana solamente porque adopta una forma de ley (una constitución), mientras que según Robespierre es la constitución la que es legítima solo porque la voluntad soberana decide (o no) adoptarla⁴⁹. Creo que Arendt tenía razón en su crítica al desarrollo de la revolución republicana francesa en dirección voluntarista y moralista, en el sentido que no dio lugar a una República estable, sino al Imperio de Napoleón. Por eso, son preferibles pensadores democráticos como Spinoza y Kelsen, quienes creen que la ley debe ser algo racional y no voluntad, porque tiene su raíz en la verdad entendida como idea o hipótesis. La verdad, al contrario de la autoridad, no es propiedad de ninguna persona, y es por eso que le corresponde en la práctica la idea de constitución que establece el gobierno de la ley y no de las personas.

Además de voluntarista, el argumento de Atria requiere una concepción del derecho como algo “artificial” en vez de “natural”. No hay lugar a dudas en que el derecho producido a través del derecho (es decir, la idea de autonomía legal en Kelsen) es “artificial”. En reconocer eso, ambos rechazamos la tradición cristiana de una “ley natural” que debe servir de fundamento a la ley positiva. Pero Atria cree que esto nos deja ante la siguiente disyuntiva: o el decisionismo de Schmitt (en su versión hoy de moda: “la constitución es una decisión del pueblo”) o el positivismo de Kelsen (es decir, de un Kelsen mal interpretado). Tal disyuntiva, me parece, es falsa: olvida que la tradición revolucionaria republicana tiene su propia concepción del derecho natural. En general, lo que Kant llama “derecho innato”, lo que Arendt

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Véase la discusión del rol clave de la idea de Persona en el concepto de Estado moderno en Quentin Skinner, “Hobbes on Representation”, *European Journal of Philosophy* 13, no. 2 (2005).

⁴⁸ Para la discusión de esta fórmula, véase Schmitt, *Political Theology II*.

⁴⁹ Sobre Rousseau y el poder constituyente, ver ahora Joel Colón-Ríos, “Rousseau, Theorist of Constituent Power”, *Oxford Journal of Legal Studies* 36, no. 4 (2016). Para la propuesta voluntarista, ver Peter Hallward, “The Will of the People. Notes towards a dialectical voluntarism”, *Radical Philosophy* 155 (2009).

llama el “derecho a tener derechos” (*the right to have rights*), lo que Hart llama “el derecho a ser libre” (*the right to be free*), son todas fórmulas de tal derecho natural.

No hay nada en la teoría de la norma básica de Kelsen que justifique interpretarlo de manera de negar tal concepción republicana del derecho natural. Todas las constituciones republicanas están basadas sobre ideas o principios filosóficos de derecho natural, como es, por ejemplo, la idea de un derecho innato a no ser dominados. O el principio de que el poder del pueblo es anterior y superior al poder de sus representantes. O el principio de que la ley no es decisión de ninguna persona pues es la condición bajo la cual más individuos se unen para formar un pueblo libre y poderoso. O la idea de que el derecho democrático es más legítimo (es más cercano al derecho natural) porque genera más poder en aquellos que están sujetos a tal derecho, mientras el derecho generado en otros regímenes le resta poder a los sujetos de tales leyes, y por ende es menos legítimo. No me queda en claro a cuál política revolucionaria se refiere Atria que no tenga alguno o todos de estos principios filosóficos como sus presupuestos.

Es que una Constitución no es solamente un instrumento jurídico, es decir, algo cuya interpretación le compete solamente a juristas. La idea de Constitución no fue una idea que nació en el ámbito de los juristas o de la jurisprudencia, sino de la filosofía política, aquella que apela al sentido de justicia común a toda la especie humana. Una Constitución es cosa demasiado importante para dejarla en manos de juristas (o de políticos), y por las razones que aduce Kant: cuando se trata de entender lo que puede ser una Constitución, los juristas siempre van a tomar el partido del Estado en vez que del pueblo, porque ellos “siguen el procedimiento usual (de un mecanismo en conformidad con leyes coactivas dadas despóticamente) incluso cuando los conceptos de la razón sólo admiten coacción por medio de leyes conformes a principios de la libertad”⁵⁰.

⁵⁰ Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades*, trad. Elsa Taberning (Madrid: Editorial Losada, 2004), par. 8, 374.

Referencias Bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Traducido por Daniel Heller-Roazen. Stanford CA: Stanford University Press, 1998.
- . *Pilato y Jesús*. Traducido por María T. D'Meza. Madrid: Adriana Hidalgo Editora, 2014.
- Arendt, Hannah. *On Revolution*. Nueva York: Penguin Books, 1990.
- Atria, Fernando. *La Constitución Tramposa*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2013.
- . “Sobre el problema constitucional y el extremismo de centro II”. *El Mostrador*, 28 de diciembre de 2015. Consultado en enero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/28/sobre-el-problema-constitucional-y-el-extremismo-de-centro-ii/>.
- Berman, Harold. *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge MA y Londres: Harvard University Press, 1983.
- Brunkhorst, Hauke. “Critique of Dualism: Hans Kelsen and the Twentieth Century Revolution in International Law”. *Constellations* 18, no. 4 (2011): 496-512.
- Brunkhorst, Hauke. “Power and the Rule of Law in Arendt’s Thought”. En *Hannah Arendt and the Law*. Editado por Christopher McCorkindale y Marco Goldoni, 215-228. Portland OR: Hart Publishing, 2012.
- Canning, Joseph. *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*. Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1987.
- Colón-Ríos, Joel. “Five Conceptions of Constituent Power”. *Legal Quarterly Review* 130 (2014), 306-336.
- . “Rousseau, Theorist of Constituent Power”. *Oxford Journal of Legal Studies* 36, no. 4 (2016): 1-24.
- Cristi, Renato. *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Autoridad y libertad*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000.
- . “Legalidad, legitimidad y Poder constituyente”. *El Mostrador*, 2 de diciembre de 2015. Consultado en enero de 2018, <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/02/legalidad-legitimidad-y-poder-constituyente/>.
- . “Precisiones en torno a la noción de poder constituyente”. En *El constitucionalismo del miedo. Propiedad, bien común y poder constituyente*. Editado por Renato Cristi y Pablo Ruiz-Tagle. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2014.
- . “Schmitt on Constituent Power and the Monarchical Principle”. *Constellations* 18, no. 3 (2001): 352-364.
- . “The Metaphysics of Constituent Power: Carl Schmitt and the Genesis of Chile’s 1980 Constitution”. *Cardozo Law Review* 21 (2000) 1749-1775.

- Edel, Geert. "The Hypothesis of the Basic Norm: Hans Kelsen and Hermann Cohen". En *Normativity and Norms: Critical Perspectives on Kelsenian Themes*. Editado por Stanley Paulson y Bonnie L. Paulson, 195-219. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Gross, Raphael. *Carl Schmitt und die Juden: eine deutsche Rechtslehre*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2005.
- Hallward, Peter. "The Will of the People. Notes towards a dialectical voluntarism". *Radical Philosophy* 155 (2009): 17-29.
- Kalyvas, Andreas. "Popular Sovereignty, Democracy, Constituent Power". *Constellations* 12, no. 2 (2005): 223-244.
- . "The basic norm and democracy in Hans Kelsen's legal and political theory". *Philosophy and Social Criticism* 32, no. 5 (2006): 573-599.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de la facultades*. Traducido por Elsa Taberning. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* [1957]. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law: Reine Rechtslehre*. Traducido por Max Knight. California: University of California Press, 1967.
- . *Théorie générale des normes*. París: Presses Universitaires de France, 1996.
- Lefort, Claude. *Democracy and Political Theory*. Traducido por David Macey. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Lindahl, Hans. "Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood". En *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*. Editado por Martin Loughlin y Neil Walker, 9-24. Nueva York: Oxford University Press, 2007.
- . "Possibility, Actuality, Rupture: Constituent Power and the Ontology of Change". *Constellations* 22, no. 2 (2015): 163-174.
- Loughlin, Martin y Neil Walker. *The Paradox of Constitutionalism: Constituent Power and Constitutional Form*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Marks, Susan. *The Riddle of All Constitutions: International Law, Democracy, and the Critique of Ideology*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política. Libro Primero: El proceso de producción del capital*. Editado por Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores, 2000.
- Maus, Ingeborg. *Zur Aufklärung der Demokratietheorie Rechts- und demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Kant*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1994.

- Näsström, Sofia. "The Legitimacy of the People". *Political Theory* 35, no. 5 (2007): 624-658.
- Negri, Antonio. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Traducido por Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Oakley, Francis. "The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology". *Journal of the History of Ideas* 59, no. 3 (1998): 437-461.
- Ojakangas, Mika. "Potentia absoluta et potentia ordinata Dei: On the Theological Origins of Carl Schmitt's Theory of Constitution". *Continental Philosophy Review* 45 (2012): 505-517.
- Partlett, William. "The Dangers of Popular Constitution-Making". *Brooklyn Journal of International Law* 38, no. 1 (2002): 193-238.
- Rosanvallon, Pierre. *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*. París: Gallimard, 1998.
- Santner, Eric L. *The Royal Remains. The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- Schmitt, Carl. *Teoría de la constitución*. Traducido y presentado por Francisco Ayala, epílogo por Manuel García-Pelayo. Madrid: Alianza Editorial, 1996.
- . *Legality and Legitimacy*. Traducido por Jeffrey Seitzer. Durham NC y Londres: Duke University Press, 2004.
- . *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Traducido por George Schwab. Cambridge MA: MIT Press, 1988.
- . *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*. Traducido e Introducción por Michael Hoelzl y Graham Ward. Cambridge: Polity Press, 2008.
- Schmitt, Carl y Hans Kelsen. *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución versus ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Editado y con estudio preliminar por Giorgio Lombardi; traducido por Manuel Sánchez Sarto y Roberto J. Brie. Madrid: Editorial Tecnos, 2009.
- Sieyès, Emmanuel Joseph. "What is the Third Estate?" In *Political Writings*. Edición, introducción y notas por Michael Sonenscher, 92-160. Indianapolis: Hackett Publishing, 2003.
- Skinner, Quentin. "A Genealogy of the Modern State". *Proceedings of the British Academy* 162 (2008): 325-370.
- . "Hobbes on Representation". *European Journal of Philosophy* 13, no. 2 (2005): 157-184.

- . *The Foundations of Modern Political Thought. Vol. II. The Age of Reformation.* Cambridge y Nueva York: Cambridge University Press, 1978.
- Spinoza, Baruch. *Political Treatise.* Editado por Jonathan Israel. Nueva York: Hackett Publishing Co., 2000.
- . *Tractatus Theologico-Politicus (Gebhardt Edition, 1925).* Traducido por Samuel Shirley; introducción de Brad S. Gregory . Leiden y Boston: Brill Academic Publishing, 1991.
- Vatter, Miguel. *Between Form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom.* Dordrecht y Boston MA: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- . *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical.* Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2012.
- . “La otra ‘trampa’: dos conceptos de poder constituyente”. *El Mostrador*, 27 de noviembre de 2015. Consultado en enero de 2018, <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/11/27/la-otra-trampa-dos-conceptos-de-poder-constituyente/>.
- . “Poder constituyente y representación”. En *Democracia y poder constituyente.* Editado por Gonzalo Bustamante y Diego Sazo, 73-92. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- . “Strauss and Schmitt as Readers of Hobbes and Spinoza. On the Relation between Liberalism and Political Theology”. *The New Centennial Review* 4, no. 3 (2004): 161-214.
- . “The Political Theology of Carl Schmitt.” En *The Oxford Handbook of Carl Schmitt.* Editado por Jens Meierhenrich y Oliver Simons, 245-268. Oxford: Oxford University Press, 2017.

Miguel Vatter. Profesor titular de Ciencia Política en el College of Business, Government and Law de la Universidad de Flinders (Adelaida, Australia). Es Ph.D. en Filosofía por la New School for Social Research, y ha trabajado como académico en departamentos de Ciencia Política en Estados Unidos, Chile y Australia. También, ha sido profesor visitante en universidades en Alemania y China. Dentro de sus libros más recientes, destacan la *The Republic of the Living. Biopolitics and the Critique of Civil Society* (Nueva York: Fordham University Press, 2014), *Machiavelli's The Prince. A Reader's Guide* (Londres: Bloomsbury, 2014) y *Constitución y resistencia. Ensayos de teoría democrática radical* (Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2012). Actualmente está finalizando un libro titulado *Divine Democracy. Political Theology After Carl Schmitt.* Sus áreas de especialización son la teoría política y la filosofía contemporánea. Correo electrónico: miguel.vatter@flinders.edu.au.

Extremismo de centro en la cuestión constitucional

*Fernando Atria*¹

UNIVERSIDAD DE CHILE

Recibido: 3 de mayo de 2017

Aceptado: 26 de junio de 2017

Resumen

En el presente artículo se discuten nociones como “poder constituyente”, “poderes constituidos”, “constitución” y otras similares para explicar que el modo en que ellas son entendidas en momentos normales no es adecuado en momentos constitucionales. La diferencia entre momentos normales y constitucionales, en la que este artículo descansa, es puramente política: en los primeros, las instituciones constituidas son tratadas como dadas, de modo que la pregunta “¿por qué así?” es puramente teórica. En los segundos esa misma pregunta deja de ser puramente académica y se hace políticamente relevante. El artículo identifica lo que denomina “extremismo de centro” como uno de los problemas que impiden comprender nuestro actual momento constitucional.

Palabras clave

Poder constituyente, Poderes constituidos, Constitución, Extremismo de centro.

Center Extremism in the Constitutional Question

Abstract

This article discusses concepts such as “constituent power”, “constituted powers”, “constitution” and the like to explain that the way in which they are discussed and understood in normal times is inadequate for constitutional moments. The distinction between normal and constitutional moments is given a purely political content, as designating the difference between (normal) moments in which constituted institutions are taken as given, so that the question “Why are they as they are?” is purely “academic”. In constitutional moments such a question

¹ Profesor asociado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Correo electrónico: fatria@derecho.uchile.cl.

Extremismo de centro en la cuestión constitucional

becomes politically relevant. This article characterises what it calls “centrist extremism” as one important obstacle to the understanding of the ongoing Chilean constitutional moment.

Keywords

Constituent power, Constituted powers, Constitution, Centrist extremism.

Introducción

“Poder constituyente” es la designación de una magnitud política real, a la cual la reflexión académica y filosófica llega en un segundo momento, cuando ya ha actuado, ya ha constituido. Entonces ella hace lo que sabe hacer: tipifica, clasifica, analiza. Pero al hacerlo lo normaliza y normativiza. Esta normalización es adecuada y necesaria, cuando se trata de desarrollar en *momentos normales* el sentido de los *momentos constituyentes*. Lo que la teorización hace es juridificar esos conceptos políticos; entonces “constitución” es un texto jurídico, “poder constituyente” es un poder institucional (“derivado”, mientras el otro, el poder “originario” es relegado a la categoría de “mito” o “ficción”), etcétera.

En el sentido en que uso la expresión, “momento constitucional” no corresponde a una categoría mística, ni siquiera teóricamente sofisticada, sino puramente política². En momentos normales, las instituciones constituidas son tratadas como si fueran parte del paisaje, de modo que la pregunta “¿por qué así?” es puramente teórica y carece de relevancia política. Pero hay momentos “constitucionales” en los que esa misma pregunta deja de ser puramente académica y adquiere una relevancia política. En este sentido, Chile ha estado viviendo, desde hace algunos años, un momento constitucional. La particularidad de un momento constitucional es que las normalizaciones y trivializaciones que la reflexión constitucional normal ha construido, esos conceptos que los estudiantes se resisten a estudiar porque son “teóricos” y no tienen nada que ver con “la vida”, adquieren un sentido distinto. Pero ese sentido adicional es negado por la teoría normal, ciega por definición a la pregunta de por qué las cosas no son de otro modo. La teoría normal, entonces, confunde todo y dificulta la comprensión. Si queremos aprovechar esos conceptos para entender nuestra situación debemos recuperar su sentido político original. Esta, al menos en la intención, ha sido la óptica de todo lo que he escrito en la materia, en lo que la distinción político/académico colapsa.

El extremismo de centro

Genaro Arriagada suele jactarse de ser un “extremista de centro”³. Esta etiqueta, a mi juicio, es especialmente útil para describir la principal patología que hoy infecta

² No uso esas etiquetas, en otras palabras, en el sentido de Bruce Ackerman. Véase Ackerman, “The Storr Lectures: Discovering the Constitution”, *Yale Law Journal* 93 (1984), y luego, del mismo autor, *We the People: Foundations* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1991). He discutido esta dimensión del proyecto ackermaniano en F. Atria, “Sobre la soberanía y lo político”, *Revista de Derecho y Humanidades* 12 (2006), 85-9.

³ Por ejemplo, en la entrevista publicada en la revista *Capital* el 1 de junio de 2015, consultado en febrero de 2018, <http://www.capital.cl/poder/2015/06/01/108733/don-genero>.

la discusión pública, especial, pero no únicamente, en materia constitucional. Vale la pena, entonces, comenzar por ella.

“Extremismo” es, por cierto, una palabra que no es puramente descriptiva. Es un arma arrojadiza, una de esas expresiones que al tiempo de describir, denuncia. Por eso no es común que se use en primera persona. Sin esta dimensión, el uso retórico de Arriagada no se entiende: lo que él intenta es apropiarse de un concepto peyorativo para invertirlo y describir una virtud política.

Para poder hacer esto es necesario que el concepto tenga dos dimensiones de significado, lo que en el caso de “extremismo” es bastante claro. Una es la que podríamos llamar su “contenido puramente descriptivo”, y la otra, el contenido “evaluativo”. “Extremista” es, en un sentido puramente descriptivo, quien lleva sus ideas hasta el extremo. Aquí “extremista” quiere decir “muy” o “hasta el máximo”. Este es un sentido puramente descriptivo, porque no podemos saber si hay algo objetable en defender o asumir una idea hasta el grado máximo si no sabemos de qué idea se trata. El segundo sentido de “extremista”, el que sí es peyorativo, hace referencia a quien no está dispuesto a actuar políticamente respetando las formas establecidas de discusión y decisión democrática; el “extremista” no tiene paciencia para la deliberación democrática cuando se trata de avanzar sus ideas. Ambos sentidos están vinculados: es la adhesión radical a sus ideas lo que explica su impaciencia.

Quien se declara, como Arriagada, “extremista de centro” usa una etiqueta en principio contradictoria para asumir la primera caracterización del extremismo (ideas asumidas o defendidas en grado máximo) como modo de atacar a la segunda (modo intolerante e impaciente de acción política), por la vía de ufanarse de asumir o defender al grado máximo de intensidad el equilibrio, el justo medio y la racionalidad.

Esto es bastante explícito:

No quiero dárme las de sabio, pero tuve amigos que citaban como si fueran las tablas de la ley los postulados de Lenin y luego los de Friedrich Hayek. Yo, en cambio, soy un porfiado (...) Cuando vino el cambio de péndulo, me mantuve rigurosamente en el centro. Nunca estuve ni en la ultra izquierda ni en la ultra derecha, y creo que si uno puede ver cierto mérito ahí, es que no me dejé llevar por las modas⁴.

Pero, tal como al decir que “no quiere dárse las de sabio”, Arriagada está haciendo exactamente lo que niega; al declararse “extremista de centro” ha identificado con inusual agudeza, aunque sin saberlo, una de las patologías principales que infectan la discusión pública en general y la constitucional en particular: es una discusión

⁴ Ver nota 3.

que se hace imposible gracias al extremismo de centro. Pero claro, no en el sentido (virtuoso, “sabio”) en el que Arriagada quiere que se interprete esa expresión, sino en su sentido (peyorativo) natural.

Ese sentido natural se revela notando, como ya lo hemos hecho, que la dimensión peyorativa de “extremismo” corresponde a su dimensión primaria y la dimensión descriptiva a la secundaria. Es decir, lo primario en la noción de “extremismo” es la idea de un modo intolerante e impaciente de acción política. Si comenzamos desde ahí, deberíamos decir que “extremismo” es la versión patológica de una posición política que podría, en principio, no sufrir de este defecto. Es decir, podría haber posiciones de derecha o de izquierda que no sean extremistas, las cuales se harían extremistas al desplegar la patología en cuestión (intolerancia, impaciencia, etcétera). Por eso el término se usa para denunciar no para describir, por eso no se asume en primera persona, por eso no atiende al *contenido* de las ideas que se asumen o defienden, sino al *modo* en que lo hace.

Si seguimos esta vía, debemos decir que “extremismo de centro” es una versión patológica de una posición de centro. En la presentación de Arriagada, lo que caracteriza al extremista de centro es que está firmemente anclado a una posición de centro, mientras los demás oscilan de un lado a otro, al ritmo de las modas. Pero la pretensión de permanecer rigurosamente en un punto fijo mientras los demás se mueven es estrictamente ininteligible, si la posición en la cual uno siempre está es “el centro” (un punto X no puede mantenerse equidistante de dos puntos, Y y Z, *si se dan al mismo tiempo dos condiciones*: (a) que Y y Z se mueven aleatoriamente, y (b) que X no se mueve). Esto nos da una pista crucial para entender lo que significa “extremismo de centro” como patología: no es el que se mantiene fiel a un conjunto de ideas (de centro), sino *exactamente lo contrario*: es el que no tiene compromiso con idea alguna y busca, en todo caso, estar equidistante de los extremos, y que con tal de mantenerse así está dispuesto a asumir *cualquier idea o posición*. No es el que está firme en una posición y no se deja llevar por las modas, sino el que ocupa una posición cuyo contenido concreto es determinado, de manera negativa, enteramente por esas modas. El extremista de centro es extremista porque no tolera ni tiene paciencia para analizar las posiciones de una controversia, y en vez de eso asume de entrada que debe ubicarse en el medio. Y si ahí no hay espacio, el extremista ignorará las posiciones realmente existentes y se inventará las que necesita para crearlo.

Extremismo de centro en la cuestión constitucional

A mi juicio, esta es una de las características de los intercambios sobre el problema constitucional. La cuestión central que hoy está en disputa es si la constitución actualmente vigente es una constitución que, pese a sus eventuales defectos, crea instituciones a través de las cuales el pueblo puede expresarse o si, por el contrario,

ella lo impide a través de la neutralización que crean las trampas constitucionales. Quienes sostienen lo primero, por cierto, se apresuran a decir que hay mucho espacio para cambiar el texto constitucional, pero que como las instituciones constitucionales permiten la expresión del pueblo, esas reformas deben ser el resultado del ejercicio normal de los poderes constituidos. Quienes asumen (asumimos) la segunda posición sostienen que mediante el ejercicio de poderes neutralizados la nueva constitución es una imposibilidad. A esto se resume toda la discusión sobre el “mecanismo”.

El extremista de centro se siente incómodo en esta controversia, que no parece dejarle su espacio al centro. Se pone entonces a la tarea de describir las dos posiciones de modo de inventarse un espacio en el centro.

Un ejemplo reciente de esto, especialmente interesante por provenir de nuestro extremista de centro oficial, es *Sobre derechos, deberes y poder: una nueva constitución para Chile*, recientemente publicado por Genaro Arriagada junto a Jorge Burgos e Ignacio Walker⁵. Se trata de un libro que no hace esfuerzo alguno por entender las posiciones de la discusión, y por eso no se detiene siquiera a identificar a quienes critica⁶. Así, por ejemplo, contra ambos extremos, exhiben su propia razonabilidad y sensatez afirmando que “atribuirle a una Constitución el origen de todos los males o de todos los logros es una exageración y un despropósito”⁷. Por cierto, nadie ha sostenido dicho despropósito, cuestión que, sin embargo, queda oculto por el hecho de que ellos no identifican a nadie que haya dicho eso y que entonces quede habilitado para responder. Esa afirmación es solo una caricatura que les permite afirmar su centrismo y tolerancia diciendo una trivialidad.

Criticar caricaturas para ocupar, con un par de trivialidades, una posición en el centro es algo que los autores hacen una y otra vez. Es necesaria una nueva constitución, nos dicen, pero se apresuran en añadir que no “por las mismas razones que los partidarios acérrimos de una nueva Constitución”. De hecho en la sección titulada “¿Es necesaria una nueva constitución?”, no dan razones por las que es necesaria una nueva constitución, sino intentan refutar las de los que podríamos

⁵ Genaro Arriagada, Jorge Burgos e Ignacio Walker, *Sobre derechos, deberes y poder: una nueva constitución para Chile* (Santiago: Uqbar editores, 2017). Hay, por cierto, otros ejemplos. Ignacio Walker y Patricio Zapata (“¿Por qué una nueva Constitución?”, *El Mercurio*, 20 de julio, 2015) han dicho que la constitución actual “con ser legítima, carece de una legitimidad suficiente”; el propio Zapata, por su parte, describe la discusión actual ubicándose al medio de “pipiolos” y “pelucones” en su invención en Zapata, “La Constitución del Bicentenario. Once tesis y una propuesta concreta”, en *La solución constitucional*, ed. C. Fuentes y A. Joignant (Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2016), 169, n. 6.

⁶ Hay pocas formas más objetables de participar en una discusión que esta, en la que se alude a opiniones sostenidas por “algunos” sin identificarlos. Si alguien se da por aludido y muestra que se trata de caricaturas, los autores dirán que no se referían a él, y responderán con Carly Simon: “You’re so vain, you probably think this song is about you”. Si no responde, dirán que el que calla otorga.

⁷ Las citas sin referencia en este y los dos párrafos que siguen son de las pp. 43-45 de Arriagada et al., *Sobre derechos, deberes y poder*.

llamar *ACérrimos*⁸. Esto alcanza ribetes graciosos, porque a medio camino olvidan que lo que están argumentando es que Chile sí necesita una nueva constitución. Dicen que “el argumento de la ilegitimidad es feble”; que ha habido una “progresiva apropiación de la constitución”; que “es difícil considerarla como un obstáculo”⁹; y que “durante un largo período de tiempo, las reformas constitucionales no figuraban en las prioridades de los chilenos”. Luego notan que esto último ha cambiado, porque hoy “un sector de la población ha empezado a sostener que sus aspiraciones de bienestar y desarrollo están ligadas a un cambio constitucional”. En vez de preguntarse qué explica esto, señalan que se trata de un error, porque “la satisfacción de estas aspiraciones de progreso y justicia social no dependen de una carta magna”, ni le corresponde a la constitución decir qué debe hacer el

⁸ Juego de palabras: en Chile, AC es una campaña para la implementación de una Asamblea Constituyente. [Nota del editor].

⁹ Si la constitución “fuera la piedra angular del éxito de los gobiernos democráticos”, dicen, “¿cómo podríamos explicar la cambiante realidad de Estados Unidos en el período de más de 200 años en que ha regido su única Carta Fundamental?”. La pregunta es mucho más interesante de lo que ellos creen, y la respuesta mucho menos obvia. La historia constitucional norteamericana puede ser periodificada de distintas maneras, pero hay dos momentos especialmente relevantes: la afirmación de una ciudadanía federal por sobre la ciudadanía estadual, con la dictación de la enmienda XIV (1868), y el surgimiento del Estado administrativo, y la versión norteamericana del Estado de bienestar, con el *New Deal*. La primera, aunque se obtuvo por mecanismos “institucionales”, solo fue posible después de vencer a los estados del Sur en una cruenta guerra civil (por esto Ackerman dice, de hecho, que esas reformas “fueron solo simulacros de enmiendas [*amendment-simulacra*]”; Ackerman, *We the People: Foundations*, 51). El *New Deal*, por su parte, solo fue posible después de la capitulación de la Corte Suprema en lo que se denomina “the switch in time that saved nine” en 1937. La Corte capituló en el sentido de que cambió radicalmente su jurisprudencia contraria al *New Deal* ante la amenaza de ser anulada mediante el “*Court-packing plan*” de Franklin D. Roosevelt, que pretendía aumentar el número de sus integrantes. Enfrentada a la posibilidad de ser así anulada, ella validó constitucionalmente al *New Deal* desde *West Coast Hotel Co. v. Parrish* (1937). Es decir, la continuidad de la “única Carta Fundamental” norteamericana, pese a su “cambiante realidad”, está jalonada de eventos que nuestros autores describirían como “extra-institucionales” o como “atajos” (Arriagada et al., *Sobre derechos...*, 158). Solo su ignorancia de (o indiferencia hacia) la historia constitucional norteamericana, entonces, explica que crean que pueden invocarla en su favor. Por cierto, anticipo que nada de esto los llevará a revisar sus juicios, ni sobre Estados Unidos ni sobre lo que llaman “atajos”. Es que nimiedades como atender con cuidado a la realidad solo entorpece el esfuerzo del extremista de centro por acomodarse en el centro. Sobre la enmienda XIV y su redefinición de la ciudadanía como una cuestión federal y no estadual, véase Laurence Tribe, *American Constitutional Law* (Nueva York: Foundation Press, 2000), 1297-1302; sobre las condiciones de aprobación de la enmienda XIV, véase nota 40; sobre la Corte Lochner, véase Stephen A. Siegel, “Lochner era jurisprudence and the American constitutional tradition”, *North Carolina Law Review* 70 (1991); sobre el “*Court-packing plan*” y “the switch in time that saved nine”, véase William E. Leuchtenburg, *The Supreme Court Reborn. The Constitutional Revolution in the Age of Roosevelt* (Nueva York: Oxford University Press, 1995). Sobre la idea de que estos dos momentos fueron “momentos constitucionales”, en que hubo transformación constitucional pese a la aparente continuidad institucional, véase Ackerman, *We the People: Foundations* y *We the People: Transformations*.

gobernante y qué programa debe adoptar” y, por cierto, no “se trata de partir de cero”, porque “una constitución no reescribe la historia”.

Al leer estas páginas llenas de razones por las cuales *no* se justifica una nueva constitución, uno pensaría que los autores creen que no es necesaria una nueva constitución y que es suficiente con algunas reformas. Pero claro, eso es precisamente lo que sostiene la derecha, y se trata de ocupar el centro. Por consiguiente, se declaran partidarios de una nueva constitución (sin aclarar cómo se diferencia eso de una reforma constitucional). El único argumento a favor de la nueva constitución que aparece en esta sección es que “los datos son categóricos: de acuerdo a las más variadas encuestas entre el 65% y el 75% de los chilenos respalda esta posición” (aunque, de nuevo, se apresuran a decir que sus razones “no son siempre claras y algunas –no pocas– se basan en esperanzas que una Carta fundamental no puede satisfacer”).

Por cierto, ellos están por una nueva Constitución, pero son centristas, no *ACérrimos*. Y para diferenciarse de estos le imputan a esos innombrados *ACérrimos* una serie de sandeces que luego responden con lugares comunes y trivialidades. Una constitución no reescribe la historia, nos dicen, y la constitución no debe fijar un programa de gobierno, y los problemas no se solucionarán repentinamente por la aprobación de una nueva constitución. De más está decir que –al menos hasta donde yo conozco– ninguna de estas posiciones ha sido defendida por participantes relevantes en esta discusión. Sus caricaturas permiten, sin embargo, intuir la versión real y algo más interesante que es distorsionada y que sería interesante discutir.

Por ejemplo, yo no conozco a nadie que haya sostenido que la nueva Constitución debe fijar programas de gobierno. Sí he escuchado la idea de que la Constitución debe declarar que Chile es un Estado democrático y social, como la Ley Fundamental alemana de 1949 (art. 20.1), o un Estado social y democrático de derecho, como la Constitución española de 1978 (art. 1.1). Contra esto, algunos han dicho que, en estas materias, la Constitución no debe tomar partido, lo que abre una discusión interesante y respecto de la cual podría ser interesante escuchar la opinión de los autores. Pero claro, eso implicaría dar razones en una discusión cuya solución no es obvia, y el extremista de centro no tiene tiempo ni paciencia para eso. Prefiere reducir todo al absurdo, y entonces lo que dice es una trivialidad: a la constitución no le corresponde adoptar programas de gobierno.

Lo mismo podría decirse de las demás razones que dan para mostrar que, aunque ellos están con la idea de una nueva constitución, no están junto a los *ACérrimos*: la cuestión no es si la constitución satisfará inmediata y directamente todas las aspiraciones de progreso y justicia social, la cuestión es si una condición importante para eso es tener una institucionalidad que responda a la ciudadanía y que pueda procesar las demandas de transformación cuando ellas surjan. Y por cierto, la cuestión no es si la constitución puede reescribir la historia, la cuestión de

la “hoja en blanco” es si las instituciones de la nueva constitución estarán ahí porque nosotros libremente hemos decidido que queremos mantenerlas o porque, como en 1989, un poder ajeno al pueblo se impone sobre este para forzar instituciones que lo neutralizan. Pero entrar en estas discusiones, que son las interesantes, aburre al extremista de centro, porque en su fanatismo, éste prefiere enfrentarse a caricaturas y tonterías de modo que, por la vía de decir trivialidades, *zafa*.

Formas más sofisticadas de extremismo de centro

En columnas periodísticas, Miguel Vatter y Renato Cristi se han sumado al extremismo de centro, aunque por cierto con más brillo que Arriagada et al.¹⁰. En efecto, ellos construyen un argumento diseñado para crear dos posiciones “extremas” al medio de las cuales puedan ubicarse confortablemente. Pero los extremos que dibujan son inexistentes, cumplen solo la función de crear en el medio un espacio acogedor.

Miguel Vatter describe la situación como una especie de *celebrity deathmatch*: en su versión portentosa, Schmitt v. Kelsen; en su versión local, Atria v. Peña. Kelsen y Peña dicen que la nueva constitución no puede darse sino mediante el ejercicio de poderes institucionalmente configurados, porque “cualquier inicio de una Constitución realizado ‘afuera’ del orden constitucional es ilegítimo”; Schmitt y Atria, por su parte, dicen que la nueva constitución “requiere de un quiebre y nuevo inicio dictado por un ‘poder constituyente’”. Al centro, por cierto, está Vatter, quien declara “ilusoria” esta oposición, y la disuelve recurriendo a un concepto “republicano” de poder constituyente.

Renato Cristi responde a Vatter disputándole el centro. Primero celebra el resumen de “la discusión teórica más avanzada” que hace Vatter. En lo que a mí respecta, Cristi anticipa que yo no estaría de acuerdo con la propuesta centrista de Vatter, porque “tendría que rechazar la idea de operar al interior de una legalidad intrínsecamente tramposa”.

Yo no entiendo de lo que están hablando Cristi y Vatter. Como actúan movidos por el extremismo de centro, no les preocupa reflejar correctamente las posiciones que discuten, no tienen paciencia para entrar a la discusión dando efectivamente

¹⁰ El intercambio comenzó con Miguel Vatter, “La otra ‘trampa’: dos conceptos de poder constituyente”, *El Mostrador*, 27 de noviembre, 2015, y siguió con Renato Cristi, “Legalidad, legitimidad y poder constituyente”, *El Mostrador*, 2 de diciembre, 2015; luego Vatter, “Revolución y legalidad”, *El Mostrador*, 9 de diciembre, 2015, y de nuevo Cristi, “La revolución abstracta y la nueva Constitución”, *El Mostrador*, 15 de diciembre, 2015. Después de esto la versión original de este artículo fue publicada en F. Atria, “Sobre el problema constitucional y el extremismo de centro. Parte I”, *El Mostrador*, 21 de diciembre, 2015 y su Parte II, *El Mostrador*, 28 de diciembre, 2015, y a ella siguieron respuestas de Vatter, “Extremismo de centro y extremismo de derecha: respuesta a Atria”, *El Mostrador*, 23 de diciembre, 2015, y de Cristi, “Teoría constitucional y violencia”, *El Mostrador*, 4 de enero, 2016.

cuenta de lo que están discutiendo. Y entonces distorsionan (y cuando uno intenta mostrarles que distorsionan simplemente se encogen de hombros y, con aire de suficiencia, se niegan a entrar al “ejercicio aburrido y pedante”¹¹ de justificar sus posiciones). En efecto, sus argumentos no reflejan correctamente ni lo que sostuvo Carlos Peña, ni lo que afirma Kelsen, ni lo que sostiene Schmitt ni, por cierto, lo que yo he afirmado. Están empeñados en inventarse un “Scilla” y un “Caribdis” (Vatter) para su “republicanismo”, otra palabra de moda, que hoy sirve incluso para darle prestancia a algunos feriados, bares y combinaciones de bebidas alcohólicas.

Malinterpretan a Carlos Peña

Ambos entienden que con la idea de que “la legitimidad es una cadena cuyos eslabones no pueden romperse” Peña sostenía que la nueva constitución solo puede ser “legítima” si está encadenada a la anterior, lo que implicaría que la nueva solo puede darse mediante el ejercicio de poderes constituidos por la antigua. Cualquier forma distinta de darnos una nueva constitución sería inmediatamente “ilegítima”.

Pero Peña no usó la metáfora de la cadena para eso, sino para decir que la legitimidad de la presidenta Bachelet estaba unida a la legitimidad de la Constitución¹². Con eso Peña afirmaba que la presidenta no podía decir, como lo hizo en su mensaje al país del 13 de octubre de 2015, que la Constitución de 1980 es ilegítima sin decir, por implicación, que su presidencia es ilegítima:

[S]i la Constitución de 1980 es insanablemente ilegítima, ¿cómo podrían ser legítimas las autoridades –incluida la de la Presidenta– que fueron elegidas a su amparo? La legitimidad jurídica, enseñaba Kelsen, es una cadena cuyos eslabones no pueden romperse. Si el último eslabón es legítimo (no cabe duda que la presidencia de Bachelet lo es), entonces los eslabones que le antecedieron también lo son¹³.

La de Peña, entonces, es una tesis sobre la relación entre la presidenta, en tanto presidenta, y la constitución. Pero Vatter y Cristi le imputan una tesis sobre la relación entre la constitución nueva y la antigua. Conforme a la primera, la presidenta de la república se contradice cuando reclama legitimidad para sí y califica de “ilegítima” la constitución en virtud de la cual ella fue elegida; conforme a la segunda, cualquier constitución que no sea dictada conforme a los procedimientos anteriormente vigentes es por eso inmediatamente “ilegítima”. Lo único que comparten las dos

¹¹ Vatter, “Extremismo de centro...”.

¹² C. Peña, “Cuadrar el círculo”, *El Mercurio*, 14 de octubre, 2015.

¹³ *Ibidem*.

tesis es *la frase* “la legitimidad es una cadena cuyos eslabones no pueden romperse”. Como extremistas de centro, ellos toman esa frase y la usan porque calza en su argumento, con total indiferencia de su sentido real.

(Que Vatter y Cristi distorsionen a Carlos Peña no quiere decir que la tesis de Peña sea correcta. No lo es. De acuerdo a su lógica, la misma “legitimidad” que “encadena” a la presidenta con la constitución encadena a la constitución con cualquier ley, contrato o sentencia judicial dictado después del 11 de marzo de 1980¹⁴. Por consiguiente, quien afirmara la ilegitimidad de la constitución estaría por eso afirmando inmediatamente la ilegitimidad de toda ley, sentencia y contrato (en breve: todo ejercicio de potestades constituidas) celebrado desde entonces. Este *more geometrico* no es el modo más adecuado para analizar e intentar entender la operación de instituciones realmente existentes).

Malinterpretan a Kelsen

Vatter dice que, según Kelsen, “cada norma presupone una norma anterior y da lugar a una norma posterior y no se sale nunca de tal orden”. Lo primero es correcto, lo segundo, en el sentido de Vatter, no. El tema es explícitamente discutido por Kelsen en su *Teoría pura del derecho*. Ahí llama “principio de legitimidad” al “principio de que la norma de un orden jurídico vale durante todo el tiempo que transcurra hasta que su validez no sea terminada en la manera determinada por ese orden jurídico”¹⁵. Y añade a continuación:

Este principio, con todo, se aplica a un orden jurídico estatal con una limitación altamente significativa. No tiene aplicación en caso de revolución. Una revolución, en el sentido amplio de la palabra, que abarca también el golpe de estado, es toda modificación no legítima de la constitución – es decir, no efectuada conforme a las disposiciones constitucionales–, o su remplazo por otra¹⁶.

Es decir, tiene sentido decir que Kelsen cree que la “legitimidad jurídica” es una cadena cuyos eslabones no pueden romperse, pero con eso él no quiere decir que “no pueda” iniciarse una nueva cadena (“desde fuera”), sino que si se inicia, precisamente, esta cadena será *nueva*, es decir, no será continuación de la anterior.

¹⁴ Es decir, la misma pregunta de Peña podría formularse respecto de leyes, sentencias judiciales y contratos: “si la Constitución de 1980 es insanablemente ilegítima, ¿cómo podrían ser legítimas las sentencias judiciales que fueron dictadas a su amparo?”, ¿o los contratos que fueron celebrados a su amparo?, etcétera.

¹⁵ Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (México: Editorial Porrúa, 1991), 217.

¹⁶ *Ibidem*.

De hecho, Kelsen afirma que la diferencia entre nueva constitución y reforma constitucional es precisamente que la nueva constitución es dada mediante mecanismos distintos de los contemplados para la reforma constitucional¹⁷. En términos kelsenianos, una nueva constitución dada a través de procedimientos normales de reforma constitucional es una contradicción en los términos.

Malinterpretan a Schmitt

Al menos al Schmitt de *La Teoría de la constitución*. Vatter dice que, para Schmitt, “una Constitución se define como la ‘decisión’ extralegal de un soberano, es decir, de la Persona del Estado cuyo poder absoluto es ‘constituyente’ del orden legal”. Es decir, que el titular del poder constituyente es “la Persona del Estado”¹⁸. Esto no es correcto. El titular del poder constituyente es “el pueblo en la democracia y el monarca en la monarquía auténtica”¹⁹.

Entonces no es que “el Estado” pueda actuar de dos maneras (como constituyente, sobre el derecho, y como constituido, bajo el derecho), como sostiene Vatter. Es el pueblo el que puede actuar de estas dos maneras: puede actuar del modo en el que lo especifican las reglas positivas, a través de los procedimientos y mecanismos establecidos, con las competencias previstas y reguladas en la ley, o de otro modo. Esta segunda posibilidad de actuación no puede ser negada por la primera, porque el pueblo en su significación política no puede ser *reducido* a un órgano del Estado con competencias y procedimientos predefinidos. Políticamente hablando, la democracia supone que el pueblo siempre porta un exceso de sentido:

Precisamente en una Democracia, el pueblo no puede llegar a ser autoridad y simple “órgano” del Estado. Es siempre algo más que un órgano que funciona con competencia para resolver asuntos oficiales, y subsiste, junto a los casos de una actuación constitucionalmente organizada (elecciones y votaciones populares), como entidad esencialmente no organizada ni estructurada²⁰.

¿Tiene esta condición del pueblo en la democracia, que siempre porta un exceso de sentido, la connotación teológico-medieval que le imputa Vatter? Yo creo que no. Irónicamente esta idea de Schmitt de que el pueblo no puede nunca, en la democracia, ser reducido a un órgano del Estado con competencias legalmente

¹⁷ Véase F. Atria, “Nueva constitución y reforma constitucional. El contenido de la forma”, *Anales de la Universidad de Chile* 10 (2016): 22-24.

¹⁸ Más adelante volveremos sobre esta (incorrecta) “definición”: véase nota 36.

¹⁹ Carl Schmitt, *Teoría de la constitución* (Madrid: Editorial Alianza, 1992), 47.

²⁰ *Ibid.*, 237.

especificadas es algo que es necesario para el “republicanismo” que Vatter dice defender. En efecto, Vatter sostiene que para el “poder constituyente republicano” siempre es posible un nuevo inicio:

Nuevos inicios son siempre posibles. Pero no en virtud de una “decisión” tomada por un Pueblo o un Déspota en un vacío legal. En principio, cada ley, o política pública, o fallo jurídico, puede ser un nuevo inicio, puede ser una ruptura en los eslabones del orden legal si da expresión al poder constituyente.

Yo creo que en este párrafo (al que volveremos más adelante) hay exceso de entusiasmo, porque ignora el sentido de lo constituido, que es contener y prefigurar posibilidades (“trivializar” lo político²¹). Pero haciendo las correcciones que haya que hacer, Vatter está defendiendo la misma tesis de Schmitt. Porque la ley y la constitución especifican las atribuciones y procedimientos de autoridades con poder para decidir sobre leyes, políticas públicas y sentencias. Si una ley, política pública o sentencia es el ejercicio *normal* de esas potestades, no puede ser un nuevo inicio. Si de hecho lo es, tendremos que decir que hubo en ella un superávit de sentido (político), un sentido que excede al que le asignaban las reglas constituidas.

Una teoría autoconsciente expresaría esta idea diciendo: como fue un nuevo inicio, en algún sentido políticamente relevante implicó una “ruptura en los eslabones del orden legal”. Pero ese sentido es institucionalmente invisible, porque institucionalmente solo se ve la ley, la sentencia judicial, la política pública. Lo que ocurrió fue que esa potestad legislativa, administrativa o jurisdiccional fue usada por el pueblo para manifestar su poder constituyente. Y pudo hacerlo porque el pueblo siempre porta un exceso de sentido.

Si los “nuevos inicios” que Vatter cree que son siempre posibles son algo más que una etiqueta vacía, tienen que ser casos en los que el ejercicio de potestades constituidas adquiere un sentido que sobrepasa al que las reglas respectivas le atribuyen (por eso yo no he dicho que la nueva constitución no puede surgir del ejercicio de potestades constituidas, sino que no puede surgir del ejercicio *normal* de potestades constituidas). Ello es posible precisamente porque en una Democracia, el pueblo no puede llegar a ser autoridad y simple “órgano” del Estado. Es decir, el punto schmittiano sobre el pueblo en la democracia es necesario para el “republicanismo” de Vatter.

²¹ En el sentido explicado en Atria, *La Constitución Tramposa*, 20-24. Supongo que Vatter no quiere decir que “cada” ley (etcétera) puede ser un nuevo inicio, sino que “una” ley puede serlo. Si “cada” ley (etcétera) fuera un nuevo inicio, no habría nada que se iniciara. Esto no es una pedante observación terminológica: se trata del mismo punto que subyace a la (incorrecta) definición que da Vatter de constitución en sentido schmittiano, como “decisión extralegal de un soberano”. Véase *Infra*, nota 36.

Y muestran total desconocimiento de lo que yo he escrito sobre el tema constitucional

De hecho, ninguno de los dos se refiere (en sus columnas iniciales) a mis ideas citando algún pasaje mío o mencionando algún texto, *nada*. Y me imputan afirmaciones que contradicen lo que he afirmado una y otra vez. Nunca he dicho que “el proceso requiere de un quiebre”. He dicho *exactamente lo contrario*: he sostenido que un cambio constitucional “que declara superada (por tramposa) la legalidad y debe entonces apelar directa y solamente a la legitimidad” es inviable, pero que eso no implica que una nueva constitución sea imposible: es necesario buscar “una forma institucionalmente reconocida que, sin embargo, permita una manifestación del pueblo no afectada por la trampa”²². Que alguien me muestre una línea en que yo “rechace la idea de operar al interior de una legalidad intrínsecamente tramposa”, como dice Cristi. Es al contrario: yo he estado todo el tiempo por buscar maneras para hacer posible una manifestación del pueblo a través de una institucionalidad tramposa. Por eso expliqué latamente cómo de un modo no “extrainstitucional” puede convocarse a un plebiscito²³, defendí la idea²⁴ de (y colaboré en la redacción de un proyecto²⁵ para) reformar el artículo 15 de la Constitución y hacer explícito lo que yo creo que está implícito en él, que el presidente de la república puede convocar a un plebiscito cuando cuenta con el apoyo del Congreso (lo que Zapata, como buen extremista de centro, ha llamado “un atajo 2.0”²⁶, pero solo cuando habla para la galería, porque cuando me habla en persona me asegura que cree que es perfectamente constitucional). Mi diferencia con Cristi y Vatter, veremos, es que yo me tomo en serio el hecho de que la institucionalidad en que debemos “operar” es tramposa.

La irrelevancia de la “teoría” para el extremista de centro

Una de las razones por las que el problema constitucional resulta tan elusivo es que no podemos emplear un lenguaje teóricamente sofisticado para describirlo. No podemos hacerlo porque la posibilidad de ese lenguaje es constantemente torpedeada por los extremistas de centro. Una de las características de ese extremismo es que tratan a la teoría constitucional como si fuera pura erudición, ciega a la situación política concreta. Considérese el siguiente pasaje de Vatter, en

²² *Ibid.*, 101.

²³ *Ibid.*, 103-106.

²⁴ F. Atria y C. Salgado, “El plebiscito por una nueva Constitución y su interpretación antidemocrática”, en *El Mostrador*, 13 de diciembre, 2013.

²⁵ Bol. 10014-07, ingresado el 21 de abril de 2015.

²⁶ En una entrevista en *La Tercera*, 21 de noviembre de 2015.

su columna de respuesta a Cristi: “Si se permite que [el] dualismo entre legitimidad y legalidad se mantenga en pie, nada impide que el péndulo pueda volver atrás y la persona del Estado transite, una vez más, desde el cuerpo místico del pueblo al cuerpo del próximo dictador”²⁷.

No pienso detenerme en las etiquetas ininteligibles de “cuerpo místico del pueblo” y “persona del Estado” ni en la idea de que esta última puede, como un peatón, deambular de un lado a otro. Lo que me parece peculiar en el argumento de Vatter es que para evitar la posibilidad de que “el péndulo vuelva atrás” su sugerencia es *una teoría*, una que afirme que “el gobierno de la persona no puede ser ni legal ni revolucionario”. Pero no es la teoría la que hace posible o imposible el golpe de Estado. El bando número 5, del 11 de septiembre de 1973, declara que “las Fuerzas Armadas han asumido el deber moral que la patria les impone de destituir al gobierno que aunque inicialmente legítimo ha caído en la ilegitimidad flagrante”. Con el argumento de Vatter, podríamos decir: si la legitimidad se divide entre “legitimidad de origen” y “legitimidad de ejercicio”, “nada impide” que haya un golpe de Estado. Como la distinción entre legalidad y legitimidad “estaba en pie”, hubo un golpe de Estado. Si se trata de explicar qué fue lo que hizo posible el golpe de Estado, a mí me parece más adecuada la de Salvador Allende, para quien “el capital foráneo, el imperialismo, unidos a la reacción, creó el clima para que las fuerzas armadas rompieran su tradición”. Los golpes de Estado y las dictaduras no esperan teorías que los justifiquen. Si la distinción entre legitimidad de origen y legitimidad de ejercicio no hubiera estado disponible el 11 de septiembre, los ideólogos golpistas habrían recurrido a otras ideas.

Vatter, sin embargo, cree que las cuestiones se deciden en términos de teorías. Vatter cree que “el dualismo ilusorio y tramposo entre revolución y legalidad” fue “introducido por Schmitt en la teoría y práctica constitucional”. Esto es absurdo. El “dualismo” al que se refiere Vatter es consecuencia de la idea afirmada por el artículo primero del Código Civil: la ley es una declaración de la voluntad soberana, no un mandato de la razón. Por consiguiente, el derecho es artificial, creado por alguien. Del hecho de que el derecho sea artificial, y no natural, se siguen dos consecuencias importantes: la primera es que la existencia del derecho plantea un problema de legitimación que el derecho mismo no puede responder; la segunda es que si hay derecho es porque alguien lo puso. El derecho es puesto (positivo, positivado). Y si fue puesto, la pregunta es *quién* lo puso, *de quién* es esa voluntad en la que consiste el derecho. Llegando a este punto solo hay una respuesta posible: del pueblo (cualquier otra respuesta implicaría que el derecho es esclavitud, en la medida que es vivir conforme a una voluntad ajena). De la idea de que el derecho es artificial, entonces, se deduce (políticamente) el poder constituyente del pueblo. Y que el derecho sea artificial no es un invento de una “teoría”, sino una

²⁷ Vatter, “Revolución y legalidad”.

característica de la autocomprensión de las prácticas políticas modernas. No es Schmitt el que introduce la distinción entre poder constituyente en “la práctica” política moderna. La teoría viene en segundo lugar, intentando hacer inteligible lo que se ha manifestado políticamente.

Si el derecho es voluntad, solo puede ser reconocido como tal si descansa en la voluntad del pueblo. “Reconocido como tal” quiere decir: reconocido como derecho, es decir, como algo de los *ciudadanos*, que entonces le deben (alguna medida de) lealtad. “Ciudadanos”, por cierto, en oposición a *súbditos*. Cuando hay súbditos en vez de ciudadanos, el orden no se presenta ante ellos como propio, sino como impuesto, como una voluntad unilateral que ellos se verán obligados a acatar²⁸, pero que no puede reclamar de ellos lealtad (porque frente a ellos, en la apta frase que veremos que usa Vatter, el derecho “no se quiere” legítimo, no se quiere derecho).

Cristi tampoco entiende la relación entre la teoría constitucional y la política. En su primera columna ya había afirmado que si yo “hubiera seguido fielmente el razonamiento de Schmitt”, habría tenido que conceder “la legitimidad gremialista y autocrática de la Constitución del 80”, así como “la restauración de la legitimidad democrática en Chile” en 1988. Esto no tiene sentido: la legitimidad del golpe de Estado y la de la “restauración” democrática dependen de lo que ocurrió en 1973 o 1988, no de la exégesis de lo que escribió Schmitt. En su segunda columna Cristi insiste: como yo he sostenido que la de 1980 no fue una constitución, sino un conjunto de leyes constitucionales (porque el poder constituyente no puede no ser del pueblo, y no fue el pueblo el que actuó en 1973), “desde su escritorio, Atria ha decretado de un plumazo la nulidad legal y política del régimen militar”²⁹. Esto es ininteligible. Los golpes de estado no pueden ser declarados nulos, porque son pura facticidad y la noción misma de nulidad, como es indiscutible (e indiscutido, hasta donde yo sé) después de Hart³⁰, solo es aplicable ante algo que reclama validez. Por eso un contrato puede ser nulo, pero no un homicidio. Y en todo caso, yo no he declarado nulidad alguna, he defendido la tesis de que, dado lo que es una constitución, eso que hicieron no puede ser calificado de tal. Si usáramos el altamente impropio lenguaje de la nulidad para esto, tendríamos que decir: yo he defendido una tesis acerca de la nulidad constitucional de la dictadura militar. Que la tesis que un profesor defiende sobre la “nulidad” de un régimen signifique efectivamente la nulidad de ese régimen implica que la tesis ha dejado de ser la de ese profesor, y por alguna razón ha adquirido una magnitud política suficiente. Análogamente es absurdo decir, con Cristi, que el que “rompe la cadena de legitimidad democrática” es Jaime Guzmán cuando “reconoce a Pinochet como nuevo sujeto del poder

²⁸ Sobre esta idea de “verse obligado”, y la distinción entre eso y “tener una obligación” véase, por cierto, Herbert L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1994), 82-3.

²⁹ Cristi, “La revolución abstracta y la nueva Constitución”.

³⁰ Hart, *The Concept of Law*, 33-35.

constituyente”. Eso asignaría a los Hawker Hunters una función puramente notarial, de certificación. Lo que destruye al poder es la violencia³¹; ni Guzmán destruye el poder constituyente del pueblo ni yo anulo la dictadura militar.

Esta incapacidad de entender la relación entre política y teoría constitucional hace que la discusión constitucional gire perpetuamente en banda, porque queda cazada entre una política irreflexiva y una teoría irrelevante. La misma patología, irónicamente, aparece en una columna de Carlos Peña en que éste (a diferencia del pasaje que cita Vatter) sí estaba hablando del proceso constituyente. Ahí Peña explicaba la discusión acerca del “mecanismo” de la siguiente manera:

De acuerdo con Carl Schmitt (...), el poder constituyente está siempre fuera de las reglas: soberano es quien decide cuándo se hace excepción a las reglas y no quien las cumple. Si el pueblo ha de ser el soberano, ¿entonces no puede estar sujeto a reglas! La adhesión a ese principio explica la renuencia a cambiar la Constitución desde la propia Constitución hoy vigente³².

Este pasaje dice mucho más, creo, acerca de lo que es común entre nosotros como reflexión académica sobre la constitución, que sobre Schmitt o sobre “la izquierda” a la que Peña se refiere. Lo primero que debe ser notado es la evidente contradicción que contiene: si el soberano es “quien decide cuándo se hace excepción a las reglas”, es absurdo decir que “no puede” estar sujeto a las reglas. Habría que decir que el soberano decide cuándo usar las reglas para actuar y cuándo no. Eso basta para descartar la afirmación de Peña, con el trivial argumento de que es autocontradictoria.

Pero además de lo anterior yo creo que es absurdo pensar que la explicación para “la renuencia a cambiar la constitución desde la propia constitución vigente” sea un principio, una *teoría*, lo que dijo o no dijo Carl Schmitt. Por cierto, Carl Schmitt explica lúcidamente que mediante el ejercicio de facultades normales de reforma no puede cambiarse la constitución³³. Pueden modificarse las “leyes constitucionales” (la constitución “en sentido relativo”³⁴), es decir, las partes del texto que no contienen la decisión fundamental sobre la forma del poder. Esto es lo que ha ocurrido en todas las reformas constitucionales de los últimos veinticinco años, que han dejado intacta la neutralización que define a la Constitución de 1980. Pero Schmitt no dice esto porque “tenga” una “teoría” que dispone que eso no se puede hacer, que está prohibido (como si los diputados y senadores fueran sirvientes

³¹ Hannah Arendt *dixit*: “la violencia puede destruir el poder; es totalmente incapaz de crearlo”, en *On Violence* (San Diego CA: Harcourt Brace and Company, 1969), 56.

³² Carlos Peña, “Fin del misterio constitucional”, *El Mercurio*, 24 de mayo, 2015.

³³ Schmitt, *Teoría de la constitución*, 114.

³⁴ *Ibid.*, § 2.

de Schmitt). Lo dice porque ese es el sentido de los mecanismos constituidos: proteger la constitución. “Proteger la constitución” significa, por cierto, proteger la forma democrática del poder, cuando se trata de una constitución democrática, o proteger la neutralización, en el caso de la Constitución de 1980 (esto es lo que ignora Vatter con su “poder constituyente republicano”, y por eso sufre de exceso de entusiasmo)³⁵.

La “renuencia a la reforma constitucional” no es entonces consecuencia de la adhesión a una “teoría” del poder constituyente o el “concepto” de constitución, sino de una *observación política* sobre la Constitución de 1980: mediante el ejercicio normal de poderes neutralizados no es (políticamente) posible acabar con la neutralización, porque los poderes constituidos son “constituidos” precisamente para proteger la constitución (que en el caso de la de 1980 es: la neutralización). Esto está, por supuesto, explicado en *La Constitución Tramposa*:

Es fundamental tener presente que la marca de una reforma que no cambiará nada, y que a los pocos años se revelará insuficiente, es que ella pueda ser aprobada a través de un proceso de reforma constitucional (el del capítulo XV del texto constitucional) cuya finalidad es neutralizar la agencia política del pueblo³⁶.

Ante un pasaje como este, quienes creen que la cuestión constitucional es una cuestión “teórica” enfatizarán la primera parte, y leerán en ella una determinada “teoría” sobre el poder constituyente: como Vatter, dirán que el pasaje supone o implica que “una Constitución se define como la ‘decisión’ extralegal de un soberano”³⁷. Pero

³⁵ Sobre el sentido (político, no conceptual) en el que los poderes constituidos “no pueden” cambiar la constitución, aunque pueden cambiar las leyes constitucionales, y la diferencia entre ambas cosas, véase Atria, “Nueva constitución y reforma constitucional. El contenido de la forma”.

³⁶ Atria, *La Constitución Tramposa*, 101.

³⁷ Es por cierto un error decir que en la teoría constitucional de Carl Schmitt una constitución “se define” como la decisión extralegal de un soberano. El soberano tiene poder constituyente, y por consiguiente la constitución es su decisión. Pero que sea una decisión del soberano no es suficiente: tiene que ser una decisión capaz de constituir, es decir, de crear instituciones y de ese modo dar forma al poder. Esto es importante por una aguda observación de Böckenförde: “el *pouvoir constituant*, como su propio nombre indica, está determinado por una voluntad de Constitución. Y ‘Constitución’ significa ordenación y organización jurídica del poder político del Estado. Significa también, con ello, su articulación y limitación, pues ambas son algo inmanente a toda ordenación jurídica, con independencia de la forma o el modo en que se configure esta ordenación. Un poder absoluto, y que quiera seguir siendo absoluto, no cabe en una Constitución”, y por consiguiente no puede constituir. Ernst W. Böckenförde, *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*, trad. Rafael de Agapito (Madrid: Editorial Trotta, 2000), 176.

el sentido de ese pasaje no puede comprenderse omitiendo su última parte, es decir, la observación *política* de que se trata de procedimientos neutralizados, tramposos:

Si la marca de un cambio constitucional que, como el 2005, no solucionará el problema es que él se dé a través del procedimiento de reforma del capítulo XV, ¿debemos concluir que el proceso debe ser “extrainstitucional”? A mi juicio, este modo de plantear las cosas es errado. Lo que esto quiere decir es que el problema no puede ser solucionado por el ejercicio normal de las potestades constituidas (porque en ellas está contenida la trampa), no que el problema debe solucionarse a través de medios extrainstitucionales. Es una observación negativa sobre los procedimientos normales, no una observación positiva sobre la nueva constitución³⁸.

Vatter y Cristi ignoran el hecho de que no se trata de una discusión teórica sobre el “concepto” de reforma constitucional o poder constituyente, sino de una discusión política. Esto por cierto no quiere decir que la claridad teórica no ayude a entender el problema. Yo creo que esto es precisamente lo que nos falta. Pero la teoría constitucional solo tiene sentido cuando articula correctamente o ayuda a entender lo político, no al revés.

¿Tiene alguna relevancia que sea tramposa?

Y esto nos lleva al final de esta discusión, donde la manera en que Cristi y Vatter entienden la “teoría” constitucional muestra su efecto político de esterilizar la reflexión, de erigir un muro entre esa reflexión y nuestra situación política. La teoría constitucional se transforma en algo completamente independiente de la política, orientado fundamentalmente a mostrar la erudición propia.

Se hace irrelevante porque no se deja interpelar por la situación política concreta en que se despliega. Tanto Vatter como Cristi, al pasar y *sin que eso afecte en nada lo que dicen*, mencionan y conceden las trampas de la constitución. Vatter dice que yo tengo razón “en decir que la Constitución de 1980 es una Constitución ‘tramposa’ en el sentido que pone a la democracia bajo ‘cerrojos’ y de esa manera contradice a la idea misma de Constitución republicana”. Nótese: *contradice la idea misma de constitución republicana*. Uno pensaría que para un “republicano”, tener una constitución así debería tener alguna consecuencia importante. No para Vatter, quien –en un pasaje que ya hemos citado– dice de esa constitución (sí, esa que contradice la idea misma de constitución republicana) lo mismo que diría de cualquier otra constitución, tramposa o no: que,

³⁸ Atria, *La Constitución Tramposa*, 101.

en principio, cada ley, o política pública, o fallo jurídico, puede ser un nuevo inicio, puede ser una ruptura en los eslabones del orden legal si da expresión al poder constituyente, empoderando a los ciudadanos y reactivando así la práctica democrática, lo cual asegura que el Estado les sirva a ellos y no ellos al Estado.

Este pasaje parece ser interesante, pero no significa nada. Esto puede mostrarse con tres observaciones.

Primera. ¿Qué consecuencias tiene que se trate de una constitución que contradice la idea misma de Constitución republicana? Vatter ha afirmado que “la idea de Constitución republicana” que “anima a toda constitución que se quiere legítima” es la que “empodera ciudadanos, es decir aporta a constituir el poder mismo del pueblo”. Pero si la constitución actual niega precisamente esa idea, tendremos que decir que ella niega el poder mismo del pueblo. Y nótese que no solo no *es* legítima, sino que no *se quiere* legítima, lo que significa: es una imposición unilateral de los vencedores del 11 de septiembre (atenuada, a estas alturas, por los concesiones que nos han hecho en las últimas tres décadas). Esto tiene consecuencias para la posibilidad de la *apropiación*. En virtud de la apropiación, el pueblo hace progresivamente suya, a través de su acción política, expresada a través de poderes constituidos, una constitución originalmente impuesta, ilegítima, heterónoma. La apropiación es en principio posible, como lo muestra la experiencia chilena bajo la Constitución de 1925 y la experiencia comparada (por esto era importante la observación de que, en la democracia, el pueblo siempre porta un exceso de sentido). Pero que sea *en principio* posible no quiere decir que *siempre* lo sea, y para saber si *en concreto* es posible o no uno pensaría que el hecho de que se trate de una constitución no solo impuesta sino que niega la idea misma de constitución republicana tiene alguna importancia.

La Constitución de 1925, pese a todos sus defectos, no negaba la idea misma de constitución republicana (es decir, no era tramposa), y por eso pudo ser apropiada por el pueblo. Pero esta es precisamente la diferencia con la Constitución de 1980. Si Vatter se tomara en serio su propio “republicanismo”, vería que no puede satisfacerse con generalidades “en principio” sobre la apropiación y simplemente ignorar que nos enfrentamos a una constitución que precisamente niega la posibilidad de apropiación, por la manera (tramposa) en que da forma a los poderes constituidos. Pero no se toma en serio su republicanismo, y enfrentado a una constitución anti-republicana nos dice, como hemos visto, lo mismo que nos diría frente a cualquier otra constitución: que la apropiación es en principio siempre posible.

Segunda. El criterio que Vatter ofrece para explicar qué cuenta como un “nuevo inicio” republicano es evidentemente insuficiente, y devalúa la idea misma de nuevo inicio. Él dice que hay nuevo inicio cuando una decisión “empodera ciudadanos”;

¿habremos de decir que toda nueva regla que “empodera ciudadanos” es una “ruptura en los eslabones del orden legal”? Es difícil negar, por ejemplo, que la ley de divorcio “empoderó ciudadanos”, dándoles una libertad para disponer sus proyectos vitales de la que hasta entonces carecían. ¿Diremos que la ley de divorcio fue un “nuevo inicio”? Y podemos citar prácticamente cada ley importante, desde la ley de primarias a la ley de aborto. Pero si todo es un “nuevo inicio”, nada es un nuevo inicio.

Pero, podría decirse, en el pasaje de Vatter que una ley (etcétera) “empodere ciudadanos y reactive la práctica democrática” no es el criterio, es una especificación del criterio que permite identificar el “nuevo inicio”. El criterio sería que se trate de una ley (etcétera) que “dio expresión al poder constituyente”. Entonces habría que decir: en un caso particular, que una ley (etcétera) dé expresión al poder constituyente es lo que debe ser independientemente determinado, y si la respuesta es afirmativa la conclusión será que es un nuevo inicio. Aquí se manifiesta la normativización propia de la normalidad impidiéndonos entender, porque lo que Vatter dice es correcto para los poderes constituidos: para saber si la Ley 20050 (la reforma constitucional de 2005) fue una reforma constitucional debemos determinar independientemente si ella se dictó en ejercicio válido de la potestad de reforma constitucional (y para saberlo usaremos criterios procedimentales); si se dictó a través de procedimientos de reforma constitucional, concluiremos que fue una reforma constitucional.

Pero lo que es correcto tratándose de los poderes constituidos no puede decirse del poder constituyente: en este caso, no tiene sentido pretender que su identificación es independiente de y anterior a la determinación de que se trató de un nuevo inicio. Lo que puede ser independientemente determinado es que hubo un nuevo inicio; si fue un nuevo inicio, eso puede ser explicado diciendo que en esa ley (etcétera) se manifestó el poder constituyente del pueblo. Por eso para entender el problema constitucional podemos usar los conceptos constitucionales desarrollados en condiciones de normalidad, pero debemos usarlo al revés³⁹. Con esto de “hablar al revés”, entonces, solo quiero decir que en este caso la relación antecedente/consecuente se invierte: no podemos decir que si hubo actuación del poder constituyente, fue un nuevo inicio; al contrario, debemos decir: como hubo una ruptura significativa con lo que había antes y fue por tanto un nuevo inicio, podemos decir que hubo actuación del poder constituyente. Es decir, no es una “teoría” acerca del concepto de poder constituyente o de sus condiciones de actuación la que nos dirá si es un “nuevo inicio”; es la realidad de una práctica política que se entiende desvinculada de la anterior la que se explicará apelando al poder constituyente del pueblo⁴⁰.

³⁹ Sobre “hablar al revés”, véase *ibid.*, 25-9.

⁴⁰ Esto, por cierto, no supone que esa “realidad” podrá ser establecida como si se tratara de una observación de las ciencias naturales. Como ocurre usualmente con las observaciones

Tercera. ¿Qué quiere decir que los “nuevos inicios” sean “institucionales”? ¿Por qué es importante? Vatter, por ejemplo, usa como ejemplo de un “nuevo inicio” republicano la Enmienda XIV en Estados Unidos. Pero no cree necesario mencionar siquiera que para poder dictarla fue necesario librar y ganar militarmente una cruenta guerra civil primero, y coaccionar luego a los derrotados⁴¹. Si se trata de un “nuevo inicio” que requiere una guerra civil, ¿por qué es tan importante que sea a través de mecanismos institucionales? La misma cuestión aparece en un divertido pasaje de Sofía Correa, quien escribió un artículo para mostrar, tomando como punto de partida la experiencia chilena durante el siglo XIX, que una constitución por rígida y neutralizadora que sea puede ser reformada institucionalmente. Y obsérvese lo que dice Correa cuando comienza la narración del proceso de reforma constitucional que con el tiempo permitió eso: “Tras una breve guerra civil (1859), las fuerzas en control del gobierno, Montt y Varas en particular, aunque triunfantes en el campo de batalla, comprendieron que era tiempo de ceder y abrir cauce a una mayor pluralidad política⁴².”

¡“Tras una breve guerra civil”! ¿Qué importancia le da a sus palabras quien usa un proceso que comenzó después de “una breve guerra civil” para *ejemplificar* la importancia de un mecanismo “institucional”? Pero eso es exactamente lo que se sigue de lo que tanto Vatter como Correa sostienen, y de los ejemplos y casos que ellos mismos usan para explicarse.

Esto en realidad hace toda esta discusión incomprensible. Yo habría pensado que la insistencia en lo “institucional” del mecanismo se fundaba en la idea de que mecanismo institucional sería una garantía de un proceso ordenado, deliberativo, democrático, etcétera. (Dejemos de lado por ahora si esto es o no correcto, porque para responder eso, pensaría yo, no puede ser irrelevante de qué “instituciones” estamos hablando). Pero ahora resulta que la cuestión es *puramente formal*, porque sirven como ejemplos de procesos “institucionales” procesos en los que hubo continuidad formal, pero solo después de guerras civiles. Ni a Vatter ni a Correa parece importarles que la nueva constitución surja de una guerra civil, siempre y cuando para dictarla se sigan los mecanismos institucionales. Esto desafía cualquier criterio de sentido común o racionalidad.

sobre la realidad política, ella será controvertida, y por consiguiente la actuación del poder constituyente será objeto de controversia. O no, según el caso.

⁴¹ La ratificación de la enmienda XIV, que exigía (exige) el consentimiento de los estados, solo pudo cumplirse mediante la ocupación militar de los estados derrotados del sur y exigiendo dicha ratificación como condición para que esos estados volvieran a tener representación en el Congreso. Sobre el proceso de aprobación de la XIV enmienda, véase James E. Bond, *No Easy Walk to Freedom: Reconstruction and the Ratification of the Fourteenth Amendment* (Westport CT: Praeger, 1997).

⁴² Sofía Correa, “Los procesos constituyentes en la historia de Chile: Lecciones para el presente”, *Estudios Públicos* 137 (2015): 48.

Lo que yo he defendido como mi comprensión de la responsabilidad del jurista⁴³ en la hora actual supone tomarse en serio precisamente la idea de apropiación: supone pasar de la afirmación teórica de que ella es posible en principio a la constatación de que, en nuestras circunstancias concretas, a la luz de la experiencia constitucional chilena de las últimas décadas y dadas las características precisas de la constitución tramposa y de la cultura que se desarrolló bajo su alero⁴⁴, ella es altamente improbable; supone también elaborar un criterio algo más sofisticado para identificar un “nuevo inicio” que apuntar al “empoderamiento ciudadano”: la apropiación de la constitución supondría la abolición de la neutralización; y supone, por último, buscar, “con imaginación y creatividad, en el contexto de una institucionalidad diseñada para neutralizar al pueblo, formas a través de las cuales el pueblo pueda manifestarse”⁴⁵.

Pero Vatter no se suma a este esfuerzo; ni siquiera identifica como un problema digno de su atención el modo en que esas “leyes, políticas públicas o fallos judiciales” podrían, a pesar de las trampas constitucionales, dar expresión al poder constituyente del pueblo. En lugar de eso, Vatter dice que la apropiación es, siempre, en principio posible. Mientras no se tome en serio sus propios conceptos, esto es solo extremismo de centro.

Algo curiosamente análogo dice Cristi. El también reconoce la trampa constitucional:

Ciertamente se trata de una Constitución que requiere ser reformada para eliminar las trampas antidemocráticas identificadas correctamente por Atria. Pero para ello no es necesaria una asamblea “constituyente”, porque (...) no hay nada que constituir, original o revolucionariamente hablando. Lo que es necesario es destrabar la acción del Poder constituido, cuyas manos han sido tramposamente atadas⁴⁶.

⁴³ Fernando Atria, “La Constitución tramposa y la responsabilidad del jurista”, en *Nueva constitución y momento constitucional*, ed. Francisco Zúñiga (Santiago de Chile: Legal Publishing, 2014).

⁴⁴ Sobre la importancia de entender no solo la configuración institucional del poder en el texto constitucional vigente, sino también (y especialmente) las características de la cultura política que esa configuración creó, véase F. Atria, C. Salgado y J. Wilenmann, *Democracia y neutralización. Sobre el origen, desarrollo y solución de la crisis constitucional* (Santiago de Chile: LOM ediciones, 2017), 75-98.

⁴⁵ Atria, *La Constitución Tramposa*, 95.

⁴⁶ Cristi, “Legalidad, legitimidad y poder constituyente”.

No hay nada que constituir, cree Cristi, porque el poder constituyente del pueblo quedó constituido “cuando Chile se independiza de España”, de una vez por todas.

Esto es, por cierto, contradictorio con la afirmación siguiente de Cristi, que el golpe militar “destruye el Poder constituyente del pueblo”. La explicación está en un pasaje notoriamente oscuro de Cristi:

Pero a partir del 1988, el pueblo reconquista su Poder constituyente, y con ello se restaura la continuidad de nuestra Constitución histórica, que es inicialmente republicana y se va democratizando con el paso del tiempo. Este “nuevo inicio” no parte de un cero existencial; parte de la Constitución de 1980 que ahora ya no es la Constitución de Pinochet, sino que ha pasado a ser la Constitución del pueblo de Chile⁴⁷.

Tres observaciones a propósito de esto. En primer lugar, si el poder constituyente del pueblo fue *destruido* en 1973, el hecho de que haya habido un inicio en 1810 no implica que no haya necesidad de “nuevo inicio” (Cristi no parece estar familiarizado con el significado de la palabra “destruir”). Segundo, Cristi comete el error de pensar la idea de un “nuevo inicio” en sentido teórico, no político. Yo no alcanzo a entender qué *podría significar* “cero existencial”. Es decir, no alcanzo a ver qué es lo que con esa expresión Cristi niega o que es lo que él cree que yo querría decir con ella (si la usara). En ese sentido, nunca hay un nuevo comienzo, tampoco en 1810 o 1818. En efecto, no es que los seres humanos realmente existentes antes de 1810 o 1818 hayan sido reemplazados por otros distintos después de 1810 o 1818. El derecho chileno posterior a 1810 siguió siendo más o menos el mismo que el anterior; las clases sociales también, etcétera. El “nuevo inicio” es un acto de afirmación política, no filosófica, y quiere decir: ahora nosotros somos dueños de nuestro destino, y si mantenemos lo que heredamos es porque queremos mantenerlo, no porque estamos sujetos a lo anterior.

Por eso no hubo un “inicio” en 1988 o 1989 o 1990: no porque ya nos habíamos independizado de España, sino porque no puede decirse que lo que se mantuvo en 1989 de la Constitución de 1980 se mantuvo porque nosotros libremente decidimos mantenerlo: se mantuvo porque no fuimos libres para decidir qué mantener y qué dejar. Por eso las instituciones constitucionales pos-1989 no descansan en el poder constituyente del pueblo. No fue el poder constituyente del pueblo el que en 1989 se dio senadores designados o comandantes en jefe inamovibles o sistema electoral binominal. Tampoco puede decirse que esas instituciones continuaron porque *nosotros, los chilenos*, libremente decidimos que convenía mantenerlas. La transición no fue ni se entendió libre de las trampas de la Constitución de 1980, que continuaron rigiendo como una imposición. Si fueron una imposición no pueden

⁴⁷ *Íbidem*.

haber descansado en el poder constituyente del pueblo. A menos, claro, que uno prive al concepto de poder constituyente del pueblo de todo su contenido, que es lo que hace Cristi. En efecto, Cristi dice que desde 1988 la Constitución es “la Constitución del pueblo de Chile”. ¿Quiere decir con esto que desde 1988 debíamos hablar de “los senadores designados del pueblo de Chile”? ¿O de los comandantes en jefe inamovibles, el sistema binominal “del pueblo de Chile”? Entiendo que no, porque llama a estas instituciones “trampas” o “ataduras”. Pero si no quiere decir esto, ¿qué significado político tiene? La respuesta parece ser clara: ninguno, es como el concepto republicano de constitución de Vatter; enteramente (es decir, políticamente) vacío. Es, de nuevo, pura teoría. Como antes, podemos decir: mientras no se tome en serio sus propios conceptos, es solo extremismo de centro.

Para acabar con las trampas, dice Cristi, “no es necesaria una asamblea ‘constituyente’”, y basta con “reactivar” la Constitución de 1925: “los legítimos procedimientos de reforma constitucional que contempla esa Constitución, que no son en absoluto tramposos, pueden ser así selectivamente reactivados”⁴⁸. Nótese: “así”. Perdón: ¿así cómo? Esto es como decirle al que está atado que si se desata, recobrará “así” su libertad, lo que es verdadero pero singularmente inútil.

Observación final sobre la réplica de Miguel Vatter

Miguel Vatter decidió replicar a la versión original de este artículo con más calificativos que argumentos⁴⁹. A pesar de que su columna original formulaba las observaciones que ya hemos comentado acerca de lo que yo he escrito y también sobre Peña, Kelsen, Schmitt (y Spinoza), incluyendo de pasada algunas observaciones sobre teología medieval, él cree que es mi respuesta la que “confunde los géneros” académicos y periodísticos. No hace esfuerzo alguno por mostrar que sus afirmaciones son correctas, y declara de hecho que intentar hacerlo sería “un ejercicio aburrido y pedante”. Es interesante preguntarse qué significa que Vatter considere que sería un ejercicio aburrido y pedante defender la corrección de sus afirmaciones sobre lo que yo he escrito o lo dicho por Peña, Kelsen o Schmitt. Quiere decir que esas afirmaciones no fueron hechas porque su autor creyera que son correctas, sino como parte de un intento de “ponerse en escena en el debate público en Chile”. La lógica sería la siguiente: en el discurso académico, las afirmaciones que se hacen deben ser justificadas, y defenderlas no es “aburrido o pedante”, sino el deber de todo el que hace una afirmación cuando esta es impugnada; en el debate público, ellas solo tienen por objeto atraer atención. Por eso el que reclama que esas

⁴⁸ Algo que también está explicado en *Ibidem.* y en Atria, “Sobre el problema constitucional y el mecanismo idóneo y pertinente”, en *La Solución Constitucional*, ed. Claudio Fuentes y Alfredo Joignant (Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2015), 59-60.

⁴⁹ En Vatter, “Extremismo de centro y extremismo de derecha: respuesta a Atria”.

afirmaciones son incorrectas e intenta mostrar por qué lo son comete un torpe error de géneros literarios.

Cuando intento mostrarle que las ideas que me imputa son contrarias a lo que he dicho, Vatter se aparta condescendiente: “no me interesa la persona o el personaje Atria”, sino “si en aquello que dice Atria hay algo que valga la pena pensar”. Uno se pregunta cómo puede saber lo segundo sin atender a lo primero. Pero pasemos esto por alto, porque *mutatis mutandis* es correcto: lo que importa no es lo que un autor quería decir o pensaba lograr con lo que escribía, sino si en lo que dice hay algo que merezca ser pensado.

Y por eso es tan curioso que Vatter haga exactamente lo contrario a lo que dice. Porque después de notificar al lector que él no es (“ni mucho menos Atria”) un “especialista reconocido de Schmitt o Kelsen” nos explica cuáles eran las finalidades de Schmitt cuando escribió ciertos textos. Nos dice, por ejemplo, que “la teoría constitucional de Schmitt habla de democracia porque es un texto escrito en democracia”, pero que su “propósito” era antirrepublicano; que cuando Schmitt habla de “pueblo” lo hace en un sentido especial, como una unidad naturalmente identificada por una raza o cultura (etcétera) común y que eso se vincula a movimientos xenofóbicos o racistas.

Como él se declara más arriba que yo en la escala de especialistas en Schmitt (aunque tiene la modestia suficiente para ponernos a ambos en los lugares bajos de esa escala), no voy a disputarle nada de eso. Lo que yo respondería es que no me interesa la persona o el personaje Schmitt, sino si en lo que Schmitt dice hay algo que valga la pena ser pensado. Por cierto, el que cree que la respuesta es afirmativa tiene la carga de identificar, en el pensamiento schmittiano, donde está lo que lo lleva desde una extraordinariamente aguda comprensión de lo constitucional y lo político a su adhesión al nazismo. Yo creo, de hecho, que es precisamente la manera en que Schmitt concibe al pueblo⁵⁰. En un sentido democrático pueblo es una entidad política, no naturalmente constituida. Eso tiene consecuencias importantes para la representación y la idea de democracia representativa, que no pueden ser analizadas aquí⁵¹. Baste decir que al leer la columna final de Vatter sobre representación⁵² salta a la vista que no hay aquí mayor diferencia y que, si esta discusión estuviera menos marcada por el extremismo de centro, quizás encontraría que es posible mostrar lo que quiere decir con menos agresividad y más elegancia.

⁵⁰ Véase Atria, “Sobre la soberanía y lo político”, 69-70.

⁵¹ Véase con detalle, Atria, Salgado y Wilenmann, *Democracia y neutralización*.

⁵² Vatter, “Asamblea constituyente y democracia: tres conceptos de representación”.

Referencias Bibliográficas

- Ackerman, Bruce. “The Storr Lectures: Discovering the Constitution”. *Yale Law Journal* 93 (1984): 1013-1072.
- . *We the People: Foundations*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1991.
- . *We the People: Transformations*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1998.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. San Diego CA: Harcourt Brace and Company, 1969.
- Arrau, Patricio. “Después del otro modelo”. *La Tercera*, 21 de noviembre, 2015.
- Arriagada, Genaro, Jorge Burgos e Ignacio Walker. *Sobre derechos, deberes y poder: una nueva constitución para Chile*. Santiago: Uqbar editores, 2017.
- Atria, Fernando. “Sobre la soberanía y lo político”. *Revista de Derecho y Humanidades* 12 (2006): 47-93.
- . *La Mala Educación. Ideas que inspiran al movimiento estudiantil en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2012.
- . *La Constitución Tramposa*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2013.
- . “La Constitución tramposa y la responsabilidad del jurista”. En *Nueva Constitución y momento constitucional*. Editado por Francisco Zúñiga, 15-49. Santiago de Chile: Legal Publishing, 2014.
- . “Sobre el problema constitucional y el mecanismo idóneo y pertinente”. En *La Solución Constitucional*. Editado por Claudio Fuentes y Alfredo Joignant, 41-69. Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2015.
- . “Sobre el problema constitucional y el extremismo de centro. Parte I”. *El Mostrador*, 21 de diciembre, 2015. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/21/sobre-el-problema-constitucional-y-el-extremismo-de-centro/>.
- . “Sobre el problema constitucional y el extremismo de centro. Parte II”. *El Mostrador*, 28 de diciembre, 2015b. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/28/sobre-el-problema-constitucional-y-el-extremismo-de-centro-ii/>.
- . *La Forma del Derecho*. Madrid: Marcial Pons editores, 2016.
- . “Nueva constitución y reforma constitucional. El contenido de la forma”. *Anales de la Universidad de Chile* 10 (2016): 19-46.
- Atria, Fernando y Constanza Salgado. “El plebiscito por una nueva Constitución y su interpretación antidemocrática”. *El Mostrador*, 13 de diciembre, 2013. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2013/12/13/el-plebiscito-por-una-nueva-constitucion-y-su-interpretacion-antidemocratica/>.

- Atria, Fernando, Constanza Salgado y Javier Wilenmann. *Democracia y neutralización. Sobre el origen, desarrollo y solución de la crisis constitucional*. Santiago de Chile: LOM ediciones, 2017.
- Böckenförde, Ernst W. *Estudios sobre el estado de derecho y la democracia*. Traducido por Rafael de Agapito. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Bond, James Edward. *No Easy Walk to Freedom: Reconstruction and the ratification of the Fourteenth Amendment*. Westport CT: Praeger, 1997.
- Borja, Rodrigo. *Enciclopedia de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Correa, Sofía. “Los procesos constituyentes en la historia de Chile: lecciones para el presente”. *Estudios Públicos* 137 (2015): 43-85.
- Cristi, R. “Legalidad, legitimidad y poder constituyente”. *El Mostrador*, 2 de diciembre, 2015. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/02/legalidad-legitimidad-y-poder-constituyente/>.
- . “La revolución abstracta y la nueva Constitución”. *El Mostrador*, 15 de diciembre, 2015b. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/15/la-revolucion-abstracta-y-la-nueva-constitucion/>.
- . “Teoría constitucional y violencia”. *El Mostrador*, 4 de enero, 2016. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2016/01/04/teoria-constitucional-y-violencia/>.
- Eagleton, Terry. *After Theory*. Londres: Penguin Books, 2004.
- Frankfurt, Harry. *On Bullshit*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Hart, Herbert L. A. *The Concept of Law*. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. México: Ediciones Miguel Ángel Porrúa, 1991.
- Leuchtenburg, William. *The Supreme Court Reborn. The Constitutional Revolution in the Age of Roosevelt*. Nueva York: Oxford University Press, 1995.
- Peña, Carlos. “Fin del misterio constitucional”. *El Mercurio*, 24 de mayo, 2015.
- . “Cuadrar el círculo”. *El Mercurio*, 14 de octubre, 2015.
- Schmitt, Carl. *Teoría de la constitución*. Traducido y presentado por Francisco Ayala, epílogo por Manuel García-Pelayo. Madrid: Editorial Alianza, 1992.
- Siegel, Stephen. “Lochner era jurisprudence and the American constitutional tradition”. *North Carolina Law Review* 70 (1991): 1-111.
- Tribe, Laurence. *American Constitutional Law*. Nueva York: Foundation Press, 2000.

- Vatter, Miguel. “La otra ‘trampa’: dos conceptos de poder constituyente”. *El Mostrador*, 27 de noviembre, 2015. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/11/27/la-otra-trampa-dos-conceptos-de-poder-constituyente/>.
- . “Revolución y legalidad”. *El Mostrador*, 9 de diciembre, 2015. Consultado en febrero de 2018, <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/09/revolucion-y-legalidad/>.
- . “Extremismo de centro y extremismo de derecha: respuesta a Atria”. *El Mostrador*, 23 de diciembre, 2015. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/12/23/extremismo-de-centro-y-extremismo-de-derecha-respuesta-a-atria/>.
- . “Asamblea Constituyente y Democracia: tres conceptos de representación”. *El Mostrador*, 25 de enero, 2016. Consultado en febrero de 2018. <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2016/01/25/asamblea-constituyente-y-democracia-tres-conceptos-de-representacion/>.
- Walker, Ignacio y Patricio Zapata. “¿Por qué una nueva Constitución?”. *El Mercurio*, 20 de julio, 2015.
- Zapata, Patricio. “La Constitución del Bicentenario. Once tesis y una propuesta concreta”. En *La Solución Constitucional*. Editado por Claudio Fuentes y Alfredo Joignant, 165-186. Santiago de Chile: Editorial Catalonia, 2016.

Fernando Atria. Profesor asociado en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile (Santiago, Chile). Doctor en Derecho de la Universidad de Edimburgo. Dentro de los varios libros de su autoría destacan *Democracia y neutralización. Origen, desarrollo y solución de la crisis constitucional* (Santiago de Chile: LOM, 2017), *La forma del derecho* (Madrid: Marcial Pons, 2016), *La constitución tramposa* (Santiago de Chile: LOM, 2013), y *La mala educación. Ideas que inspiran al movimiento estudiantil de Chile* (Santiago de Chile: Catalonia, 2012). Correo electrónico: fatria@derecho.uchile.cl.

Reseña
Andrés Rosler. Razones públicas. Seis
conceptos básicos sobre la república. Buenos
Aires: Katz editores, primera edición, 2016.
316 pp. ISBN: 9789874001023

*Ignacio Moretti*¹

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Recibida: 6 de febrero de 2017

Aceptada: 3 de mayo de 2017

Adentrarse en el desafío conceptual de pensar lo político implica, sin dudas, la consciencia de lidiar con un objeto intrínsecamente renuente a ser encorsetado y limitado analíticamente. Podríamos decir que su natural inconmensurabilidad hace que el abordaje sea siempre, por definición, precario, parcial y, por ende, destinado al fracaso. Fragilidad constitutiva de lo político que colisiona y tensiona *in extremis* los intentos de encuadramiento y constreñimiento propios de los campos de estudios académicos que nos sirven como marco de referencia e investigación. Consecuentemente, este reto conceptual es aún más titánico si su direccionalidad está dirigida a circunscribir y diseccionar con precisión quirúrgica –a través de un complejo y casi siempre esquivo equilibrio entre denotación y connotación– una tradición de pensamiento político como la republicana. Tradición política tan citada, reivindicada y que recoge tantas adscripciones, como también escasamente leída, investigada y aprehendida en toda su amplitud y especificidad.

En este marco de análisis conceptual crítico se ubica el reciente trabajo de Andrés Rosler², *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república*. Texto de suma relevancia que se inscribe en la corriente –de intensa, vasta y polémica producción– de revalorización conceptual e histórica de la tradición republicana, inaugurada

¹ Candidato a doctor por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: lic_moretti@yahoo.com.ar.

² Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle* (Nueva York: Oxford University Press, 2005); Thomas Hobbes, *Elementos Filosóficos. Del ciudadano*. Prólogo, traducción, notas y glosario (Buenos Aires: Editorial Hydra, 2010); “*Odi et amo*. Hobbes on the State of Nature”, *Hobbes Studies* 24 (2011); “Reasonableness, Thy Name is Nature”, *Jurisprudence* 2 (2011).

por la denominada Escuela de Cambridge³ y que denota una inusitada y profusa actividad en la actualidad⁴. La direccionalidad de la empresa emprendida por Rosler es cristalina: recuperar la especificidad del republicanismo clásico, objeto privilegiado de variadas estrategias de estereotipación, vulgarización e invisibilización conceptual, generalmente a manos de las teorías liberales y democráticas modernas. De esta forma, el derrotero del libro intenta –y lo logra con creces– trazar un retrato conceptual del Republicanismo clásico (desde Salustio, Tácito y Tito Livio, pasando por Cicerón, Juvenal y Virgilio, para concluir en Nicolás Maquiavelo), cual mapa de coordenadas o parecido de familia que le brinda especificidad y, por ende, relevancia a dicha tradición.

Presentado como un *test infalible para detectar republicanos*, Rosler enuncia y analiza en profundidad cinco rasgos medulares de esta tradición de pensamiento: Libertad, Virtud, Debate, Ley y Patria. Por si no bastara esta definición propositiva, el autor incorpora una definición por oposición de la tradición republicana: el cesarismo, en tanto toda forma de dominación. Así, el republicanismo clásico se establece como una tradición política “cuyo valor primordial es la libertad, que depende de la virtud cívica, gira alrededor del debate, sostiene el imperio de la ley, exige una actitud patriótica y es fuertemente antipersonalista”⁵.

El retrato histórico-conceptual elaborado por Rosler se inaugura, con mucho tino, indicando a la libertad como el núcleo conceptual e ideológico de la tradición republicana. Dicho concepto republicano posee un carácter distintivo que emana de su disquisición teórico-conceptual frente a la diada berliniana de libertad negativa-libertad positiva: la libertad republicana como no dominación, como ausencia de toda interferencia arbitraria. Libertad que, lejos de ser entendida por esta tradición como una mera entelequia moral, es concebida con anclajes jurídicos,

³ Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* (Nueva York: Oxford University Press, 1997); *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy* (Nueva York: Cambridge University Press, 2012); Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought: Volume I: The Renaissance* (Nueva York: Cambridge University Press, 1978); *The Foundations of Modern Political Thought: Volume II: The Age of Reformation* (Nueva York: Cambridge University Press, 1978); *Machiavelli* (Nueva York: Oxford University Press, 1981); *Liberty before Liberalism* (Nueva York: Cambridge University Press, 1998); *Visions of Politics* (Nueva York: Cambridge University Press, 2002). Trabajos a los cuales se suman, desde la perspectiva del contextualismo histórico y la relevancia de los lenguajes políticos, los de J.G.A Pocock.

⁴ En este sentido, autores como Michael Sandel, Cass R. Sunstein, Jurgen Habermas, Will Kymlicka y Alan Patte, entre otros, desde variadas perspectivas, se inscriben en el nuevo pensamiento republicano, junto a textos como Félix Ovejero, José Luis Martín y Roberto Gargarella, *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (Buenos Aires: Paidós, 2004), 288. Véase también Félix Ovejero Lucas, *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo* (Buenos Aires: Katz editores, 2009), 357.

⁵ Andrés Rosler. *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república* (Buenos Aires: Katz editores, 2016), 28.

institucionales y políticos plenamente activos; convirtiendo así al republicanismo en una tradición plenamente libertaria.

Este faro conceptual y político posee como preconditione ineludible –retomando la célebre enunciación de Montesquieu– la virtud ciudadana como práctica eminentemente pública. Aquí Andrés Rosler hace gala de la virtud ciudadana aprehendida como participación activa, es decir, como plena autonomía política. De esta forma, la república concebida en los parámetros clásicos solo puede ser tomada, retroalimentada y expandida mediante un conjunto de mecanismos institucionales y prácticas que establezcan este tipo de participación virtuosa de los ciudadanos; sin la cual la república perdería substancia.

De no conjugarse con la materialidad propia de una comunidad política, estos conceptos medulares de Libertad, Virtud, Ley y Patriotismo serían inasibles o meramente ensueños. Aquí emerge como concepto cardinal el debate, sopesado como el mecanismo o modo de vehiculización y expresión de una controversia, el litigio fundante de toda comunidad política. De esta forma, se subraya y se pone de manifiesto la sensibilidad propia del republicanismo por una dinámica política conflictiva, donde las decisiones públicas no son otra cosa que la canalización de un desacuerdo fundante. Institucionalización del conflicto posible, afirma Rosler, a través de la cimentación de consensos móviles, contingentes y siempre precarios que no cercenan los rasgos disonantes, sino que los integra no solo como expresión de la igualdad y libertad política, sino como muestra de la vitalidad y “buena salud” de dicha comunidad política.

Justamente, la garantía de la institucionalización de dicho conflicto fundante y de la ausencia de dominación arbitraria es el imperio de la ley; cuarto nodo de la tradición republicana clásica. De esta manera, libertad y ley se constituyen en el anverso y reverso de la misma moneda. La libertad como no dominación solo es pensable y practicable bajo una ley dispuesta y sancionada democráticamente. Así, la ley no es advertida y sopesada como mero límite, sino como plena potencia de autonomía política.

Finalmente, como quinto eje de la tradición republicana, Rosler recupera un concepto a menudo olvidado e incluso vituperado: el patriotismo, no sin antes desembarazarlo de las estrategias de usurpación y cooptación que los más variados nacionalismos han realizado, vaciándola del sentido republicano. *Pro patria libera pugna*⁶: el patriotismo no es otra cosa que dar la vida por la patria –ese amor por la patria desarrollado posteriormente por Montesquieu–, en tanto fundamento irrenunciable de la igualdad y libertad común. Una patria que para el republicanismo –como lo fue también el de Polis para los griegos– excede ampliamente el mero marco y anclaje territorial, sino que se trata del trasfondo político, cultural y social, cuyo lazo no es otro que el de la libertad común.

⁶ “Pelea por la patria libre”.

Por si no bastase la elaboración de un retrato conceptual del republicanismo cimentado en cinco categorías medulares, Rosler culmina su derrotero mediante la introducción de una definición por exclusión, vale decir, aquello que no debe figurar en ninguna crónica sobre el republicanismo: el cesarismo. En este concepto, Rosler aglutina y hace converger todos los aspectos que se oponen deliberadamente a la tradición republicana: dominación, corrupción, arbitrariedad, unanimidad y personalismo. De esta forma, el cesarismo es indicado como la forma prototípica de dominación política. Cuestión que se da de bruces con el espíritu no solo libertario, sino también antipersonalista⁷ de la tradición republicana.

El recorrido conceptual e histórico que nos propone Rosler intentando retratar y delimitar el republicanismo clásico, no está exento de algunas debilidades atribuibles a la propia metodología de construcción del objeto. En este sentido, siempre se encuentra abierta la posibilidad de interrogar el porqué de esos cinco conceptos, y no otros. De este modo, si bien sobrevuela su lazo por toda la investigación, no se pone de relevancia el espíritu igualitario del republicanismo. Igualdad política que es uno de los ejes estructurales que posibilita la virtud en la participación y la valoración del patriotismo. Bien podrá decirse que dicha importancia se encuentra implícita en el desarrollo, pero debería haber sido objeto de mayor detenimiento y especificidad. Asimismo, resulta curioso que se haya indicado al debate como un nodo central, cuando el mismo solo expresa la forma o el modo mediante el cual se despliega institucionalmente el conflicto, el desacuerdo fundante de toda comunidad política, y al cual el republicanismo adscribe y reivindica.

Más allá de estos señalamientos menores, el trabajo de Andrés Rosler es, sin lugar a dudas, una gran contribución a la línea de investigación floreciente en torno a la tradición republicana, en tanto subraya su especificidad, relevancia y valor para el pensamiento político occidental. Asimismo, el recorrido cuenta con la fuerza para incorporar las propias incongruencias y claroscuros de una tradición de pensamiento heterogénea como la republicana. De esta forma, lejos de edificar una leyenda blanca sobre el republicanismo, Rosler aborda las tensiones existentes entre el republicanismo, la esclavitud, el afán expansionista y el dualismo constitucional. Utilizando un lenguaje preciso, sólidamente fundado y claridad en su narración, el libro *Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la república* es un aporte fundamental en el campo de la teoría política e historia de las ideas políticas, no solo para aprehender en toda su dimensión e importancia al republicanismo clásico, sino también para la propia revitalización en clave contemporánea de la tradición republicana.

⁷ Cabe indicar que este espíritu antipersonalista no implica que el republicanismo clásico no subrayara la importancia de ciertos líderes o la personalización de ciertas virtudes, sino que la relación con dicha figura es cualitativamente diferente a la establecida en el cesarismo.

Referencias Bibliográficas

- Ovejero, Félix, José Luis Martí y Roberto Gargarella. *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2004.
- . *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanism*. Buenos Aires: Katz editores, 2009.
- Pettit, Philip. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Nueva York: Oxford University Press, 1997.
- . *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Nueva York: Cambridge University Press, 2012.
- Rosler, Andrés. *Political Authority and Obligation in Aristotle*. Nueva York: Oxford University Press, 2005.
- . *Thomas Hobbes. Elementos Filosóficos. Del ciudadano*. Prólogo, traducción, notas y glosario. Buenos Aires: Editorial Hydra, 2010.
- . “*Odi et Amo*. Hobbes on the State of Nature”. *Hobbes Studies* 24 (2011): 91-111.
- . “Reasonableness, Thy Name is Nature”. *Jurisprudence* 2 (2011): 379-385.
- Skinner, Quentin. *The Foundations of Modern Political Thought: Volume I: The Renaissance*. Nueva York: Cambridge University Press, 1978.
- . *The Foundations of Modern Political Thought: Volume II: The Age of Reformation*. Nueva York: Cambridge University Press, 1978.
- . *Liberty before Liberalism*. Nueva York: Cambridge University Press, 1998.
- . *Machiavelli*. Nueva York: Oxford University Press, 1981.
- . *Visions of Politics*. Nueva York: Cambridge University Press, 2002.

Ignacio Moretti. Candidato a doctor por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (Buenos Aires, Argentina). Correo electrónico: lic_moretti@yahoo.com.ar.

Reseña
Cécile Laborde. *Liberalism's Religion.*
Cambridge MA: Harvard University Press,
2017. 350 pp. ISBN 9780674976269

*Cristóbal Bellolio*¹

UNIVERSIDAD ADOLFO IBÁÑEZ

Recibida: 14 de enero de 2017

Aceptada: 5 de marzo de 2017

Después de la primera camada de autores que revitalizaron el debate sobre las ideas republicanas en las postrimerías del siglo XX –desde John Pocock a Quentin Skinner y Phillip Pettit– la teórica política francesa Cécile Laborde se ha consolidado en los últimos años como una de las continuadoras más relevantes de esta tradición. No solo editó una importante colección sobre el estado de la discusión², sino que además articuló su propia teoría de “republicanismo crítico”³. A propósito de la controversia que suscitó la prohibición del velo musulmán en Francia y en otras partes de Europa, Laborde ofreció una reinterpretación del proyecto republicano y el sentido de su demanda secular. En su visión, el republicanismo tradicional erró el rumbo al celebrar la prohibición del velo en el nombre de la libertad (expresada en el rechazo a símbolos de opresión sexista), la igualdad (expresada en la neutralidad de la esfera pública) y la fraternidad (expresada en la lealtad a ciertos valores cívicos compartidos). Laborde introdujo entonces consideraciones de la teoría crítica para ecualizar el excesivo idealismo de la filosofía normativa del republicanismo. La mirada desde la teoría crítica le permitió ponderar una serie de factores sociológicos –relaciones asimétricas de poder entre culturas, conflictos derivados de la inmigración, dilemas de género y dominación en sociedades plurinacionales, etcétera– que complejizan la evaluación de los principios republicanos en abstracto. Por tanto, concluyó Laborde, una reformulación de estos principios –libertad como

¹ Profesor adjunto de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile). Correo electrónico: cristobal.bellolio@uai.cl.

² Cécile Laborde y John Maynor eds., *Republicanism and Political Theory* (Londres: John Wiley & Sons, 2008).

³ Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy in Political Philosophy* (Nueva York: Oxford University Press, 2008).

ausencia de dominación, igualdad como imparcialidad secular y fraternidad como integración cívica— debería llevarnos a rechazar el controvertido veto al velo.

A partir de los desafíos que plantea la adscripción religiosa en los estados contemporáneos y el debate sobre los tipos de secularización del espacio público, Laborde se ha dedicado recientemente a preguntarse si acaso la religión debe ser especialmente singularizada, ya sea para favorecerla o desfavorecerla, en el marco de una teoría política liberal⁴. En *Liberalism's Religion*, Laborde se pregunta específicamente cuál es el tipo de secularismo o laicidad que el estado liberal requiere para ser considerado como tal. Su conclusión es que no existe un único arreglo institucional posible, sino una variada gama de posibilidades. A los estados liberales, nos dice, les basta un secularismo *minimalista*. Esto quiere decir que, una vez cumplidos los requisitos de ese secularismo minimalista, no habría problema político en habilitar a la religión variados y distintivos espacios en la vida pública.

Para saber cuáles son los requisitos de ese secularismo minimalista, sugiere Laborde, no sirve tratar a la religión como un ente indivisible. En ese sentido, presta cuidadosa atención a las críticas de autores que han acusado al liberalismo de trabajar con una noción de religión típicamente occidental, basada en el modelo protestante de que la creencia es interior, personal y voluntaria. La noción de religión *a secas*, concuerda Laborde, no sirve como categoría político-legal. De ahí su estrategia interpretativa de *desagregar* religión en sus distintas dimensiones —o al menos en aquellas dimensiones que son relevantes para el liberalismo—.

En este contexto, Laborde identifica cuatro valores centrales del pensamiento liberal. Primero, el estado liberal hace descansar su legitimidad en la capacidad de justificar sus normas. Es el estado *justificable*. Segundo, los liberales persiguen la igualdad de estatus entre los ciudadanos. Es el estado *inclusivo*. Tercero, el liberalismo es un arreglo institucional cuya premisa es la autonomía de los individuos y por ende le interesa circunscribir el poder estatal. Es el estado *limitado*. Cuarto, el estado liberal es un estado democrático que decide sobre su propia competencia. Es el estado *soberano*. Cada uno de estos valores se ve amenazado por una dimensión particular del fenómeno religioso. Veamos.

En primer lugar, el imperativo justificatorio se debilita si los agentes del estado fundamentan las normas coercitivas a partir de una epistemología no accesible a sus conciudadanos. Por ello sería impermissible, por ejemplo, legislar temas como el aborto o la eutanasia desde el argumento de que la vida es un regalo de Dios o desde prescripciones bíblicas. En segundo lugar, el imperativo de inclusión se ve tensionado cuando la filiación religiosa constituye un marcador identitario socialmente divisivo. Por eso, por ejemplo, sería inaceptable que el gobierno, en

⁴ Para Laborde, valga decirlo, el lenguaje normativo del liberalismo en el mundo anglosajón es análogo al lenguaje normativo del republicanismo en su Francia natal. Por tanto, es mi opinión que muchas de las conclusiones que obtiene en su reciente trabajo son aplicables al análisis del republicanismo.

uso de su capacidad expresiva, promoviera ciertos símbolos religiosos que envíen un mensaje de exclusión a aquellos que no comparten dicha visión. En tercer lugar, la idea de un estado limitado en su ambición comprensiva se encuentra en riesgo ante la dimensión exhaustiva de ciertas narrativas religiosas. Una de las coordenadas centrales del liberalismo es su individualismo ético. Por ende, sería inaceptable que la religión ingrese a la política para prescribir a los ciudadanos una visión total y moralizadora de la vida buena. En cuarto lugar, la idea de un estado limitado se opone a cualquier pretensión teocrática. En particular, se opone a la demanda de ciertas agrupaciones religiosas de determinar su propio ámbito de competencias. Esto no significa que no puedan gozar de cierta autonomía, pero las reglas sobre las distintas competencias (la meta-jurisdicción) las toma el estado democrático secular.

Lo interesante, señala Laborde, es que todas estas dimensiones problemáticas de la religión tienen un símil no religioso. La apelación a la experiencia personal puede ser tan inaccesible como la narrativa religiosa, y la narrativa religiosa, a su vez, podría ser epistémicamente accesible. La noción de raza o clase puede ser tan divisiva –en el sentido de establecer ciudadanía de primera y segunda clase– como la filiación a una determinada confesión religiosa. Habrá también lugares y momentos en los cuales la religión no sea un elemento relevante para determinar identidades vulnerables. La religión tampoco es la única doctrina comprensiva. Siguiendo a Rawls, los liberales suelen referirse al kantianismo y al utilitarismo como típicas doctrinas comprensivas seculares. Laborde añade el Eco-centrismo. Finalmente, también es posible identificar un modelo análogo a las teocracias: las ideologías políticas anti-democráticas. En todos estos casos, los valores liberales son tensionados por elementos que están presentes en ciertos discursos religiosos pero que no son exclusivos del discurso religioso. El problema, entonces, no es la religión *per se*.

Este enfoque se encuentra en línea con las llamadas teorías *igualitarias* de la libertad religiosa: la religión no debe ser singularizada en el estado liberal, ni para bien ni para mal, pues su función es similar a la cumplen otras doctrinas comprensivas o concepciones de la vida buena no religiosas en sociedades pluralistas, respecto de las cuales el liberalismo también promete relacionarse en forma neutral⁵. La religión, entonces, no es especial. Esto es relevante en la medida que varios defensores de la religión en el espacio público han argumentado, en el último tiempo, que la incorporación de ritos y símbolos religiosos debe ser interpretada como un endoso cultural y no necesariamente vinculada a una profesión de fe. Este fue el razonamiento que se impuso en *Lautsi v. Italy*. En la ocasión, la Corte Europea de Derechos Humanos sentenció que la presencia de crucifijos en las escuelas

⁵ Entre los teóricos igualitarios de la libertad religiosa, Laborde incluye a John Rawls, Ronald Dworkin, Charles Taylor, Lawrence Sager, Christopher Eisgruber, Jonathan Quong y Micah Schwartzman.

Reseña
Cécile Laborde. *Liberalism's Religion*

públicas italianas no constituía adoctrinamiento religioso sino mero reconocimiento cultural. Sin embargo, este argumento pierde fuerza normativa si los deberes de neutralidad estatal no se limitan a la religión, sino que se extienden a aquellas formas de endoso cultural que puedan atentar contra los valores liberales descritos. Así, por ejemplo, bien podría sostenerse que la instalación de pesebres navideños en edificios de gobierno es un acto cultural y no religioso. Pero de aquello no se sigue su automática permisibilidad, si acaso consideramos que dicho endoso envía un mensaje excluyente desde la autoridad a los ciudadanos respecto de cuáles son las adscripciones nacionales correctas o normales y cuáles no.

Laborde no ignora que la noción de neutralidad es controvertida, pero se rehúsa a abandonar sus presupuestos normativos básicos. En lo central, propone que la idea de neutralidad sea restringida a aquellos ámbitos específicos donde los valores liberales medulares estén en riesgo. El liberalismo, obviamente, no es neutral respecto de dichos valores: no es neutral respecto del imperativo de justificación; no es neutral respecto de la igualdad de tratamiento que el estado debe a sus ciudadanos; no es neutral respecto de los elementos básicos que integran lo que Rawls llamó *thin theory of the good*⁶; no es neutral respecto de las prerrogativas meta-jurisdiccionales del estado. Una vez establecido el compromiso liberal con estos valores, el estado los aplica en forma imparcial, esto es, sin distinción, preferencia o discriminación.

Esta idea de neutralidad restringida, esto es, aplicada a un determinado subconjunto de creencias, identidades y concepciones de la vida buena, está implícitamente presente en los escritos de los teóricos igualitarios de la libertad religiosa: Dworkin argumenta que el estado debe ser imparcial respecto de la ética personal de los ciudadanos⁷; Eisgruber y Sager sostienen que el estado no debe respaldar identidades divisivas⁸; Quong piensa que el Gobierno no debe promover políticas sobre las cuales los individuos manifiestan desacuerdos morales y metafísicos *fundacionales*⁹. Cada uno, reflexiona Laborde, está identificando una dimensión problemática particular del discurso religioso y sus análogos seculares: la dimensión ética (Dworkin), la dimensión socio-política (Eisgruber y Sager) y la dimensión epistémica (Quong). Es decir, de una u otra forma, ya están participando de la estrategia de desagregación.

De aquí que, si los valores centrales del estado liberal –justificable, inclusivo, limitado y soberano– no están bajo amenaza, se puedan establecer ciertas relaciones no neutrales con la religión. Lo que el liberalismo exige es un mínimo secular, no un estricto muro de separación, como usualmente se piensa. Distintos arreglos

⁶ John Rawls, *Political Liberalism* (Nueva York: Columbia University Press, 2005).

⁷ Ronald Dworkin, *Religion Without God* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2013).

⁸ Christopher Eisgruber y Lawrence Sager, *Religious Freedom and the Constitution* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2007).

⁹ Jonathan Quong, *Liberalism without Perfection* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

institucionales y concepciones de justicia liberal son posibles. Algunos de estos regímenes serán más progresistas y otros más conservadores. Algunos serán similares al modelo de *laïcité* francés, mientras otros optarán por acomodar las demandas de la población religiosa. Así, por ejemplo, no habría inconveniente en usar argumentos religiosos cuando estos son accesibles a la población. Tampoco habría inconveniente en promover ciertos símbolos religiosos cuando estos no son divisivos ni afectan identidades vulnerables. También serían permisibles excepciones e inmunidades para comunidades en el ejercicio de su libertad religiosa en la medida que se respete la autonomía de sus integrantes. Y así sucesivamente.

Esta estrategia de desagregación, según Laborde, es el resultado de tomar en serio las objeciones de los críticos respecto de la noción de religión que utiliza la filosofía analítica liberal, pero sin abandonar el marco normativo que proveen las teorías igualitarias de la libertad religiosa. De ahí el título del libro: *Liberalism's Religion* es un ejercicio que tiene por objeto desenmarañar la relación que debe existir entre el fenómeno religioso y el liberalismo en tanto poder político. En cierto sentido, es un ejercicio que guarda similitud metodológica con su trabajo previo. En aquella ocasión se trataba de rescatar la esencia secular del republicanismo para sortear las objeciones de la teoría crítica. Aquí se trata de rescatar la esencia secular del liberalismo para sortear las objeciones de los teóricos críticos de la religión.

Referencias Bibliográficas

- Dworkin, Ronald. *Religion Without God*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2013.
- Eisgruber, Christopher y Lawrence Sager. *Religious Freedom and the Constitution*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2007.
- Laborde, Cécile. *Critical Republicanism. The Hijab Controversy in Political Philosophy*. Nueva York: Oxford University Press, 2008.
- Laborde, Cécile y John Maynor eds. *Republicanism and Political Theory*. Londres: John Wiley & Sons, 2008.
- Quong, Jonathan. *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Rawls, John. *Political Liberalism*. Nueva York: Columbia University Press, 2005.

Cristóbal Bellolio. Profesor adjunto de la Escuela de Gobierno de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago, Chile). Doctor en Filosofía Política y máster en Teoría Política y Legal de la University College London, Reino Unido. Abogado y licenciado en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: cristobal.bellolio@uai.cl.

(English version below / Versión en inglés abajo)

Información para los autores

Pléyade (ISSN 0718-655X | e-ISSN 0719-3696) es una revista arbitrada de carácter internacional dedicada a las ciencias sociales y a las humanidades, fundada el año 2008. Es una publicación independiente desde el año 2016, que incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. *Pléyade* se dirige a un público científico internacional y recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, reseña, entrevista e intervenciones, escritas en español o inglés. La revista es publicada bianualmente (junio-diciembre) en versiones impresa y electrónica.

Enfoque y alcance

La revista *Pléyade* acepta contribuciones de carácter científico en español o inglés. Todos los artículos publicados serán sometidos a doble arbitraje ciego. Se incentiva la discusión intelectual y académica de los fenómenos políticos, considerando temas ligados a la ciencia política, a la sociología, a la filosofía y a los estudios culturales. Se privilegia la publicación de artículos originales y resultantes de proyectos de investigación científica.

Política de secciones

Pléyade está compuesta por cuatro secciones. La publicación de las contribuciones es decidida por el consejo editorial, sobre la base de pareceres anónimos de revisores expertos en el objeto de estudio (*double-blind peer review*) y según la disponibilidad de espacio.

Artículos: textos inéditos que provengan de investigación (hasta 10.000 palabras). Envíos abiertos.

Reseñas: artículos bibliográficos originales referidos a publicaciones significativas para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 4.000 palabras). Envíos abiertos.

Entrevistas: conversaciones con destacados investigadores sobre temas relevantes para el alcance de la revista (hasta 7.000 palabras). Envíos abiertos.

Intervenciones: artículos breves dedicados a analizar alguna cuestión relevante para las humanidades y las ciencias sociales (hasta 5.000 palabras). Esta sección se incluye en los números donde el consejo editorial lo decide previamente.

Proceso de evaluación por pares

Las propuestas de artículos serán revisadas por el equipo editorial y dos árbitros bajo referato ciego. Una vez recibidos los documentos, los artículos son evaluados por el equipo editorial y los editores invitados de acuerdo con su pertinencia respecto de la temática del número. Luego se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros, quienes evalúan y deciden –sobre la base de los criterios establecidos por el comité editorial de la revista *Pléyade*– si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El comité editorial considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. interés del tema; 2. calidad teórica del artículo; 3. calidad argumentativa; 4. calidad de las conclusiones; 5. calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía de cuatro a doce semanas, después del término de la convocatoria correspondiente. La resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, el/los autor/es deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes.

Frecuencia de publicación

Pléyade es una publicación bianual (junio y diciembre).

Política de acceso abierto

La revista facilita el acceso sin restricciones a todo su contenido desde el momento de su publicación electrónica. La publicación no tiene ningún coste para los autores.

Forma y preparación de manuscritos

Los autores que deseen colaborar deben enviar sus trabajos en formato Microsoft Word (.doc) o RTF al correo electrónico: contacto@revistapleyade.cl; los artículos y entrevistas deben ser de una extensión mínima de 7.000 palabras y máxima de 10.000 (sin incluir la bibliografía).

Los artículos y entrevistas deben cumplir con las siguientes características:

- Un título que se ajuste al contenido del artículo en español e inglés.
- Un resumen de 150 a 200 palabras, escrito en tercera persona en español e inglés.
- Entre 3 y 5 palabras clave en español e inglés.
- Usar el sistema de notas y bibliografía Chicago Style (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html).
- Títulos del artículo sin numeración y en negrita.
- Subtítulos del artículo sin numeración y en cursiva.
- Fuente Times New Roman 12
- No usar abreviaturas tales como *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (véase la siguiente sección).
- Envío de tablas, cuadros e imágenes: se presentarán en el cuerpo del texto y en archivos aparte. Los gráficos (Excel) y las figuras (únicamente en formato .jpg con una resolución no inferior a 300 dpi) deben ser presentados aparte. Las tablas y las figuras deben ser inéditas; en caso contrario, el autor debe obtener el respectivo permiso para su reproducción y citar la fuente en la leyenda.

Junto con el documento deben adjuntarse los siguientes archivos independientes:

- Una breve reseña biográfica que contenga el título del artículo, el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad), así como cualquier tipo de agradecimiento. Se promueve que los autores mencionen si los artículos son originados a partir de proyectos de investigación. Incluir fuente de financiamiento, nombre del proyecto, año, y código (si aplica).
- Una carta donde se declare que el artículo es original e inédito y que no se encuentra siendo sometido a evaluación en otra revista.
- Si algunos de los contenidos han sido publicados, o son parte de un trabajo más extenso, se debe adjuntar una carta en la que se informa al respecto.

Elaboración de citas y referencias bibliográficas

El comité editor solicita a los autores que la norma para citar fuentes esté basada en el formato Chicago Manual Style, notas y bibliografía. Tanto las notas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas en el texto (aquellas que exceden las 5 o 6 líneas) se deben poner en bloque. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner a pie de página el nombre del autor seguido de su apellido y en seguida una coma, para luego señalar la referencia completa: *Título en cursiva* (ciudad de edición: editorial, año), páginas:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

En las siguientes citas que se hagan a este mismo texto se debe incluir únicamente el apellido del autor seguido de una coma y luego *el título de la obra o el título abreviado* si este es demasiado largo (en cursiva), luego una coma y el número de página correspondiente:

Ejemplo: 1 Arendt, *La condición humana*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva, con tilde y punto), seguida por el número de página que corresponde a la nueva cita:

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibíd.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente siguiente, solo se coloca la palabra *Ibidem.* (en cursiva, con tilde y punto):

Ejemplo: 1 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Ejemplo: 2 *Ibidem.*

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 135 y siguientes:

Ejemplo: 1 Arendt, *Sobre la revolución*, 106-110.

Ejemplo: 2 Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, 135 y siguientes.

Para citar artículos de revistas: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), *Título de la revista* (en cursiva) número o volumen de la revista (año de publicación); página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplo: 1 Rodrigo Karmy, “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”, *Pléyade* 3 (2009): 27.

Para citar capítulos o artículos de libros: nombre y apellido del autor, “Título del artículo” (entre comillas), en *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), comp. nombre y apellido del compilador en minúscula (si tiene) o ed. editor o entidad editora (ciudad de edición: editorial, año de la publicación), página específica que se está citando. El rango completo de páginas que ocupa el artículo solo se pone en la bibliografía:

Ejemplos:

Cristina Lafont, “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”, en *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, ed. Nicolás del Valle (Santiago de Chile: Editorial Metales Pesados, 2015), 295.

Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, comp. Slavoj Žižek (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003), 15.

Para citar artículos de un diario o revista popular de internet: nombre y apellido del autor, “Título del artículo”, *nombre del medio en cursivas*, fecha de publicación, fecha de consulta, link:

Ejemplo: 1 Silvana Vetö H., “Prácticas genocidas en la dictadura chilena, 1973-1990”, *Revista Lecturas*, 7 de abril de 2011, consultado el 3 de mayo de 2016, <http://www.revistalecturas.cl/practicass-genocidas-en-la-dictadura-chilena-1973-1990/>.

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente de acuerdo con apellido de los autores. La estructura es ligeramente similar a la de las notas a pie de página. Se lista a continuación:

Althusser, Louis. “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*, compilado por Slavoj Žižek, 115-157. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2003.

Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1996.

—. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1990.

Karmy, Rodrigo. “Carl Schmitt y la política del anticristo. Representación, forma política y nihilismo”. *Pléyade* 3 (2009): 25-42.

Lafont, Cristina. “Religión y esfera pública. ¿Cuáles son las obligaciones deliberativas de la ciudadanía democrática?”. En *La actualidad de la crítica. Ensayos sobre la Escuela de Frankfurt*, editado por Nicolás del Valle, 293-329. Santiago: Editorial Metales Pesados, 2015.

Reseñas de libros

El equipo editorial está constantemente aceptando reseñas de libros. Se promueve el envío de reseñas acordes a las temáticas de las ediciones de la revista.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en relación con lo político, desde las ciencias sociales y las humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Los libros reseñados deben ser en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser reseñas de libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.
- Tener entre 1000 y 4000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Presentarse con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (ver: http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o las indicaciones del presente documento).
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación, ISBN, cantidad de páginas).
- Incluir una breve reseña biográfica que no supere las 100 palabras. Debe contener el nombre del(a) autor(a), filiación institucional (mencionando el país y ciudad). Las propuestas deben ser enviadas directamente a: contacto@revistapleyade.cl

Descripciones de uso y derechos de autor

La revista es publicada por un equipo editorial independiente sin fines de lucro, en Chile. A menos que sea establecido, todos los contenidos de la edición electrónica son distribuidos bajo la licencia “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. La revista rechaza cualquier interés comercial en el trabajo que publica.

La revista se compromete a apoyar el máximo acceso al trabajo académico sin comprometer la calidad o la libertad académica. De acuerdo con esto, todo el contenido de cada número es accesible de forma universal y permanente sin suscripción o barreras de pago.

Los autores conservan los derechos de autor sobre su trabajo publicado en la revista. *Pléyade* no podrá publicar cualquier artículo en traducciones, antologías, etcétera, sin el consentimiento explícito del autor. Los autores le otorgan a la revista una licencia perpetua, pero no exclusiva, para publicar la versión del registro de sus artículos. Después de la publicación, los autores son libres de compartir sus artículos o volver a publicarlos en otro lugar, siempre y cuando la publicación original en *Pléyade* se cite explícitamente.

Declaración de ética para publicación

La declaración de la ética de publicación de revista *Pléyade* se basa en las directrices sobre mejores prácticas desarrolladas por el Comité de Ética de las Publicaciones (COPE) disponible en <http://publicationethics.org/>

Editores y comité editorial

Cada envío es manejado por un solo editor desde el principio hasta el fin. Los editores deben a los autores asignados el debido cuidado, equidad y respeto. Eso incluye una comunicación cortés, honesta, rápida y consistente; proteger el anonimato de las comunicaciones y los derechos morales de los autores sobre su trabajo; la gestión de la revisión por pares de manera eficiente para que los autores reciban una decisión rápida (entre cuatro y doce semanas), y manteniendo a los autores informados sobre cualquier retraso. Las decisiones finales son tomadas por el editor responsable. El proceso de revisión por pares no sustituye su juicio, sino que proporciona recursos de expertos para orientarlo. Decisiones editoriales en todo momento tendrán que basarse en estándares académicos, pero también deberán tener en cuenta las exigencias de la práctica de la gestión de una publicación académica. La labor del comité editorial en el proceso de revisión es el apoyo en la coordinación, promoción y planificación de la revista. Los miembros del comité editorial proponen lectores o árbitros para los artículos enviados a la revista.

Autores

Los autores declaran que su artículo no es sustancialmente similar a los que han publicado previamente y que no está actualmente bajo consideración en cualquier otra publicación; que su artículo distingue con claridad su propia forma de pensar de las ideas desarrolladas por otros autores, siguiendo las mejores prácticas académicas de citación y referencias; que todas las obligaciones legales pertinentes (permisos de derechos de autor, difamación, etcétera) se han cumplido; que cualquier conflicto sustantivo de interés conocido por el autor, que podría habilitar a un tercero para cuestionar la neutralidad del artículo, ha sido declarado al editor responsable. Los editores pueden rechazar un envío sin más justificación si alguna de estas declaraciones es falsa o incompleta. La revista no tendrá ninguna responsabilidad por las consecuencias legales derivadas de la insuficiencia de los autores para cumplir con la legislación pertinente o con los derechos de autor. En los casos de varios autores, el correspondiente autor es responsable de asegurar que los coautores están debidamente acreditados y que han sido debidamente informados

y consultados en todas las etapas en el proceso de publicación. Si un autor descubre un error significativo en su artículo después de su publicación, debe notificar al editor responsable de inmediato y cooperar en su corrección o retracción.

Árbitros

Las evaluaciones deben realizarse de manera objetiva y centrarse exclusivamente en el contenido académico de los manuscritos. Las críticas personales del autor son inadecuadas. Los árbitros deben expresar sus puntos de vista con claridad y apoyados por argumentos. Observaciones destinadas al autor deben formularse con cuidado y respeto. Las evaluaciones de manuscritos son documentos confidenciales: no deben ser compartidas o discutidas con los demás (salvo con la autorización expresa del editor responsable). El anonimato de árbitros será protegido por el editor, a menos que ese derecho no se aplique de forma explícita por el árbitro. La tarea central de un árbitro es evaluar la originalidad, la coherencia y la importancia de cada artículo. Con la realización de un reporte de evaluación los editores se comprometen a considerar seriamente la decisión a la que se llega. Sin embargo, los editores toman sus decisiones finales no solo sobre la base de las conclusiones de los árbitros, sino además de la capacidad de persuasión de su razonamiento, sobre todo cuando los árbitros no están de acuerdo en sus informes. Es esencial que los árbitros expliquen sus conclusiones de manera tal que tanto los editores como los no expertos en el tema pueden entender.

Instructions for Authors

Pléyade (issn 0718-655X | e-issn 0719-3696) is an international peer reviewed journal dedicated to the Humanities and Social Sciences funded the year 2008 by the Centre for Political Analysis and Research in Santiago, Chile. The journal is an independent publication since 2016. This publication encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplinary and interdisciplinary perspectives including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. *Pléyade* is aimed at an international scientific audience and receives contributions such as articles, book reviews, interviews and interventions, written in Spanish or English. The journal is published biannually (June-December) in print and electronic versions.

Focus and Scope

Pléyade accepts scientific contributions in Spanish or English. All published articles will be submitted to double blind review. The journal encourages intellectual and academic discussion of political phenomena, from a variety of disciplines including political science, sociology, philosophy, and cultural studies. Original manuscripts and scientific results from research projects are welcome.

Sections Policies

Pléyade consists of four sections. The publication of contributions is determined by the Editorial Board, based on expert opinions of anonymous reviewers in the object of study (double-blind peer review) and the availability of space.

Articles: Unpublished texts coming from research (10,000 words).

Interviews: Conversations with leading researchers relevant to the scope of the journal (7,000 words).

Book Reviews: Original bibliographic articles on significant publications for the humanities and social sciences (4,000 words).

Interventions: Brief articles dedicated to analyze any relevant issue for humanities and social sciences (up to 5,000 words). This section is included in the issues where the editorial board decides previously.

Publication Frequency

Pleyade is a biannual publication (June and December).

Open Access Policy

Pleyade provides unrestricted access to all its contents from the time of its electronic publication. The publication has no cost to authors.

Peer Review Process

Article manuscripts will be reviewed by the editorial team and two blind referees. After receiving the documents, the items are evaluated by the editorial team and

guest editors according to their relevance to the theme of number. Then, an anonymous copy of the article is sent to two referees who evaluate and decide – based on the criteria established by the editorial board of the journal *Pléyade*– if the manuscript is of publishable quality.

The editorial team considers the following criteria: 1. Interest of the subject; 2. theoretical quality; 3. quality of argumentation; 4. quality of the conclusions; 5. quality of references. The reviews are sent back to the authors within a period ranging from 4-12 weeks after the end of the corresponding call for papers. The final decision on the manuscript can take the following forms:

- Rejection: the author will be contacted specifying the reasons.
- Approved, but with modifications: the author/s should correct the article according to the comments made by the editors.
- Approved: the article will be published in any of the next three numbers.

Manuscript Preparation

Authors should send their papers in Microsoft Word (.doc) or RTF format to the following email: contacto@revistapleyade.cl Manuscripts must be of a minimum length of 7,000 words and a maximum of 10,000 words (not including the bibliography).

Articles and Interviews must have the following characteristics:

- A title specifying the content of the article in Spanish and English.
- A summary of 150-200 words (written in the third person) in Spanish and English.
- Between 3 and 5 key words in Spanish and English.
- Use the notes and bibliography system Chicago Style (http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html).
- Articles titles in bold letters and without numeration.
- Articles subtitles in italics and without numeration.
- Font Times New Roman 12
- Do not use abbreviations such as *op. cit.*, *loc. cit.*, *cf.* o *cf.* (see next section).

- Charts, graphics, or images should be included in the body of the text and in separate files (.jpg format and a resolution equal or over 300 dpi). The figures must be unpublished. Otherwise, the author must obtain the respective license to reproduce and cite the source in the legend.

Also, the following separate files must be attached:

-A brief biographical note that contains the article title, author name, institutional affiliation (including country and city), as well as acknowledgment to people. The journal encourages authors to mention if the articles are originating from research projects. Include funding source, project name, year, and code (if applicable)

-A letter stating that the article is a piece of original and unpublished work and is not currently under evaluation in another journal.

-If some contents have already been published, or are part of a larger work, a letter should be attached in which this republication is reported.

Preparation of Quotations and References

Authors are expected to format quotations according to Chicago Style. Both footnotes and bibliography should strictly follow this format. Also long quotations (those that exceed 5 or 6 lines) should be placed in block in the text. In preparing quotations and references, please consider the following recommendations:

The first time a book is cited, one must put first the author's first name, then their surname followed by a comma. Then comes the full reference with *title in italics* (city publishing: publisher, year), pages:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Subsequent references of the same text should have the author's surname, followed by the *title of the work*, or the *short title* if it is too long, then a comma and page number:

Example: 1 Arendt, *The Human Condition*, 55.

If the same work is quoted immediately after, the abbreviation *Ibid.* is used (with point), followed by the page number corresponding to the new quotation:

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 Ibid., 235.

But if the same work and the same page is quoted immediately after, the abbreviation *Ibidem.* should be used (with point):

Example: 1 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998), 211.

Example: 2 *Ibidem.*

All quotes must be as follows when referring to more than one page: 180-220; 135 ff.

Example: 1 García Düttmann, *Philosophy of Exaggeration*, 106-109.

Example: 2 Nirenberg, *Anti-Judaism. The Western Tradition*, 135 and ff.

To quote journal articles: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), *Title of the journal* (in italics), the number or volume of the issue (year publication): specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the single item is placed in the bibliography:

Example: 1 Alice Ormiston, "The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel", *Canadian Journal of Political science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 504.

To quote book chapters: name and surname of the author, "Article Title" (in quotes), in *Title of book or general work* in which it is found (in italics), ed. editor(s) name and surname in small letters and/or publisher (city of publication: publisher, year of publication), specific page being quoted. The complete range of pages occupied by the article only appears in the bibliography:

Example:

Hans-Friedrich Fulda, " 'Science of the Phenomenology of Spirit': Hegel's Program and its Implementation", in *Hegel's "Phenomenology of Spirit". A Critical Guide*, ed. by Dean Moyer and Michael Quante (Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008), 25.

To quote an article in a newspaper or popular magazine: name and surname of the author (if there is no author, the citation starts with the article title), “Article Title”, name of the *newspaper or popular magazine*, date it was published, accessed followed by date it was accessed, link (emphasis added):

Example: 1 “Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty”, *The Guardian*, May 22, 2016, accessed May 23, 2016, <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

The complete bibliography should go at the end of the article ordered alphabetically according to the name of the authors. The structure is almost the same as that of the footnotes page, listed as it follows:

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

Fulda, Hans-Friedrich. “‘*Science of the Phenomenology of Spirit*’: Hegel’s Program and its Implementation”. In *Hegel’s “Phenomenology of Spirit”. A Critical Guide*, edited by Dean Moyar and Michael Quante, 21-42. Cambridge MA: Cambridge University Press, 2008.

García Düttmann, Alexander. *Philosophy of Exaggeration*. Translated by James Phillips. London: Continuum, 2007.

Nirenberg, David. *Anti-Judaism. The Western Tradition*. New York: W. W. Norton, 2014.

Ormiston, Alice. “The Spirit of Christianity and Its Fate: Towards a Reconsideration of the Role of Love in Hegel”. *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique* 35 (2002): 499-525.

“Pakistan says US Drone Strike that Killed Taliban Leader violated Its Sovereignty”. *The Guardian*, May 22, 2016. Accessed May 23, 2016. <http://www.theguardian.com/world/2016/may/22/pakistan-us-drone-strike-taliban-violated-its-sovereignty>.

Book Reviews

The editorial team accepts book reviews. We encourage reviews that fit with the themes of the special issues of the journal.

On books and reviews:

- The book under review should be of general interest to scholars and students in relation to politics, from any discipline in the social sciences and humanities.
- The book under review should be in Spanish or English. Some exceptions may be made for books not written in Spanish or English, if they represent an important academic contribution.
- Review refers to recent titles.
- Reviews should be between 1000-4000 words.
- Introduce a file in Microsoft Word (.doc) or RTF format.
- With full references in Chicago Style format, using the system of footnotes and bibliography
(See http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html or at the end of this document).
- Include full details of the book (the author(s), city of publication, publisher, date of publication, ISBN, number of pages).
- Include a brief biographical note of no more than 100 words. It must contain the name of the reviews author(s), institutional affiliation (including the country and city). Proposals should be sent directly to: contacto@revistapleyade.cl.

Use Description and Copyright

The journal is published by an independent non-profit organization in Chile, supported by editorial team. Unless otherwise established, all contents of the electronic edition are distributed under a license “Creative Commons Attribution-Noncommercial”. The journal disavows any commercial interest in the work it publishes.

The journal is committed to supporting maximum access to scholarly work without compromising quality or academic freedom. In accordance with this, the

entire contents of every issue are permanently and universally available online without subscription or payment barriers.

Authors retain copyright over their work published in the journal. The journal will not re-publish any article, for example in translations, anthologies, and so on, without the author's explicit consent. Authors grant the journal a perpetual but non-exclusive license to publish the version of scholarly record of their articles. After publication, authors are free to share their articles, or to republish them elsewhere, so long as the original publication in *Pléyade* is explicitly cited.

Statement of Publications Ethics

The statement of *Pléyade's* publication ethics is based on the best practice guidelines developed by the Committee on Publication Ethics (COPE) available at <http://publicationethics.org/>

Editors and Editorial Board

Each submission is managed by a chief editor from start to finish. Editors owe their assigned authors due care, fairness, and respect. That includes such performances as: honest, prompt, consistent, and polite communication; protecting the anonymity of submissions and the moral rights of authors' over their work; managing peer-review efficiently so that authors receive a decision quickly (between 4-12 weeks), and keeping authors informed about any delays. Final decisions are made by the editor in chief. The peer-review process is not supposed to replace their judgment, but to provide expert resources to guide it. Editorial decisions will at all times be founded on academic standards, but will also take into account the practical requirements of managing an academic publication. The editorial board supports in the coordination, promotion and planning of the journal. The editorial board members propose readers or referees for articles submitted to the journal.

Authors

Authors declare that their article is not substantially similar to one that they have published previously or that is presently under consideration at any other publication; their article clearly distinguishes their own thinking from the ideas and claims developed by others, following best academic practice in their citation and referencing; all relevant legal obligations (copyright permissions, defamation, and the like) have been complied with; any substantive conflict of interest known to the author—that might lead a third party to question the neutrality of the article—has been declared to

the editor in chief. The editors may reject a submission without further justification if any of these declarations is false or incomplete. The journal will take no responsibility for legal liabilities resulting from authors' failure to comply with relevant law, such as concerning copyright. In cases of multiple authors, the corresponding author is responsible for ensuring that co-authors are properly credited, and that they have been adequately informed and consulted at every stage in the publication process. If an author discovers a significant error in their article after publication, they should notify the editor immediately and cooperate in its correction or retraction.

Referees

Reviews should be conducted objectively and focus entirely on the academic content of the manuscripts. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments. Remarks intended for the author should be phrased carefully and respectfully. Review manuscripts are confidential documents: they must not be shared or discussed with others (unless with the explicit permission of the editor). The anonymity of referees will be protected by the editor, unless that right is explicitly waived by the referee. The central task for a referee is to evaluate the scholarly originality, coherence, and significance of a submission. By commissioning a review report the editors undertake to consider it seriously in coming to their decision. Nevertheless, editors make their final decisions not merely on the basis of the referees' conclusions, but on the persuasiveness of their reasoning, especially when referees disagree in their reports. It is essential that referees explain their conclusions in a way that the editors can understand as non-experts in the topic of the submission.

IBEROAMERICANA

AMÉRICA LATINA ESPAÑA - PORTUGAL

Ensayos sobre letras
historia y sociedad
Notas. Reseñas
iberoamericanas

IBEROAMERICANA es una revista interdisciplinaria e internacional de historia, literatura y ciencias sociales, editada por el Instituto Ibero-Americano de Berlín (IAI), el GIGA - Instituto de Estudios Latinoamericanos de Hamburgo y la Editorial Iberoamericana / Vervuert, Madrid y Frankfurt.

IBEROAMERICANA aparece en forma cuatrimestral e incluye cuatro secciones: **Artículos y ensayos** de crítica literaria y cultural, historia y ciencias sociales. Los **Dossiers** que en cada número se dedican a un tema específico. El **Foro de debate** con análisis de actualidad, comentarios, informes, entrevistas y ensayos. **Reseñas y Notas bibliográficas.** ÚLTIMOS NÚMEROS PUBLICADOS: **Nº 64:** Circulaciones policiales e historias conectadas en el mundo iberoamericano. **Nº 65:** Trauma colectivo y (post)memoria audiovisual en América Latina del siglo XXI. **Nº 66:** Imaginarios africanistas y trasatlánticos. Memoria y agencia cultural. Africanist and Transatlantic Imaginaries. Memory and Cultural Agency.

Suscripción anual (3 números):

€ 90 Instituciones y Bibliotecas,

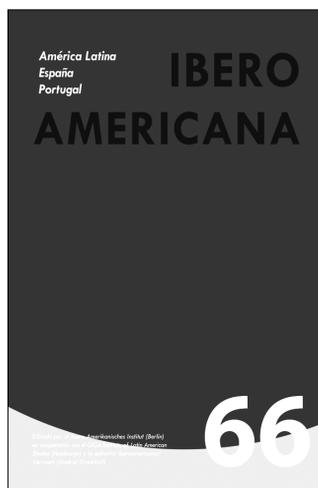
€ 50 Particulares

€ 40 Estudiantes

Número individual

€ 29,80

(gastos de envío no incluidos)



IBEROAMERICANA Editorial Vervuert, Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid, Tel.: +34 91 429 35 22 / Fax: +34 91 429 53 97 - **VERVUERT** Verlagsgesellschaft, Elisabethenstr. 3-9 D-60594 Frankfurt am Main, Tel.: +49 69 597 46 17 / Fax: +49 69 597 87 43
info@iberoamericanalibros.com - www.iberoamericana-vervuert.es

ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Nº 148, Primavera 2017

- Sam Fleischacker** Empatía y perspectiva: una concepción smithiana de la humanidad
- P. Furche, C. Madeira, M. Marcel y C. Medel** FinTech y la banca central en la encrucijada
- Alejandro Vergara** El mito de la inexistencia de plazos fatales para la administración y el “decaimiento” en los procedimientos administrativos
-
- Cristián Pérez** A 45 años de la visita de Fidel Castro: reflexiones sobre su efecto en la izquierda chilena
- Sofía Correa** No murió disparando sino disparándose
- José Joaquín Brunner** Juventud chilena: cultura de masa, minorías activas y tensiones de época
- François Fédier** La crítica es fácil, pero el arte es difícil
- M.A. Salah, J.M. Huerta, H. Corral y E. Barros** Un jurista singular
(*Lo público y lo privado en el derecho. Estudios en homenaje al profesor Enrique Barros Bourie*, de A. Schopf y J. C. Marín, editores)
- Felipe Schwember** La filosofía como *troleo*
 (“Age of Liberals”, de Pablo Ortúzar)

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 15.000 • BIANUAL \$ 21.000 • ESTUDIANTES \$ 7.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

www.cepchile.cl

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 2328-2400.
