

“NI LA PRESENCIA NI LA AUSENCIA”: EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN Y SUS IMPLICACIONES

JAVIER RUIZ MOSCARDÓ
Universitat de València

Resumen

El presente trabajo plantea un análisis histórico-filosófico del ambivalente concepto de representación política. Partiendo de la concepción tradicional según la cual puede definirse la representación como la presencia de una ausencia, desgranaremos las diferentes visiones de este concepto que han propuesto las diversas tradiciones políticas —la democrática, la liberal y la revolucionaria— así como las implicaciones en varios órdenes que arrastra cada una.

Palabras clave: democracia, representación, filosofía política, liberalismo, Habermas, Rousseau.

Abstract

This paper proposes a philosophical and historical analysis of the concept of political representation. Starting from the traditional conception that defines representation as the presence of an absence, we'll discuss the different views that have been proposed by different political traditions —democratic politics, liberalism and the revolutionary tradition—, and we'll see the implications in several orders involving each.

Keywords: democracy, representation, politics, liberalism, Habermas, Rousseau.

A propósito de un intermedio

Hace ya más de tres décadas, Henri Lefebvre escribió, refiriéndose a las connotaciones filosóficas del complejo concepto de *representación*, que ésta

Recibido: 01/12/2014. *Aceptado:* 09/06/2015.

“no es ni la verdad ni el error, ni la presencia ni la ausencia, ni la observación ni la producción, sino algo intermedio”¹. Estas palabras concentran, a nuestro juicio, el núcleo del problema que nos envolverá en las páginas venideras, a saber: cómo aproximarse a un concepto que se resiste a la definición, que bordea siempre los límites de toda significación precisa y definitiva; un concepto que actúa, en cualquier ámbito en el que se emplee, como ese *intermedio* —espacio indefinido e indefinible— que une y separa al tiempo los dos polos necesarios para la comprensión, el sentido, el conocimiento y la acción.

Suele aludirse de forma canónica a la representación —también a la política— como *la presencia de una ausencia*. Algo que no *está ahí*, en *este* tiempo y lugar, se *actualiza* en la forma mediada de una re-presentación (vuelve, por tanto, a hacerse presente: acude y acontece, pero en diferido). La paradoja, que en realidad no es tal, es que lo hace en una modalidad diferente, delegada, virtual: mediante un *sustituto* que ocupa su lugar. Pero un sustituto que se agota en sí mismo, pues el objeto del que es sombra queda engullido por él. Es autosuficiente y voraz, tan etéreo como el humo de un cigarro que evapora, volatilizándolo, su sustento material.

Pero sucede, al tiempo, que esta noción precisa de otra para articularse con solvencia, pues sin esta última queda coja e inútil: libertad. Libertad, concretemos, entendida como la capacidad efectiva de *poder y querer* ser representado (esto es: consumido, absorbido, transubstanciado). Aparece entonces un elemento imprescindible para la representación política, pues para que la presencia de esa ausencia sea efectiva debe, en principio, asentarse sobre la libertad de los representados en consentir tal mediación, y en la del representante para asumir dicha responsabilidad. En otra fórmula: la representación política es, ante todo, un *proceso* dirigido por la(s) voluntad(es) de los implicados. De cómo se rellenen estos términos dependerá que nuestra concepción de la representación política sea liberal —el procedimiento legítimo en este caso serán fundamentalmente las elecciones parlamentarias—, revolucionaria —la vanguardia debe *encarnar* las demandas de la clase universal— o democrática —sólo la asamblea es capaz de cristalizar la voluntad popular.² Representación: libertad y método; volun-

¹ H. Lefebvre, *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 15.

² Aceptamos aquí la clásica distinción entre pensamiento liberal y pensamiento democrático-republicano como dos tradiciones en ocasiones contrapuestas a la hora de teorizar la democracia en general y la representación dentro de ésta en particular. Para una exposición clara de estas dos tradiciones, su génesis y sus dispares argumentarios, *vid.* F. Ovejero,

tad y proceso. Y, como en todo concepto con historia, recorrer sus orígenes puede ayudar a la clarificación de sus confusiones.

I. Libertad, ¿para qué?

El ya clásico estudio de Isaiah Berlin acerca de los dos conceptos básicos de libertad en la modernidad³ puede ayudar a disipar las primeras brumas. Decíamos que el concepto político de representación es incomprendible sin atender a la concepción de la libertad que le subyace. Si esto es así, de diferentes maneras de concebir la libertad se seguirán diversas modalidades de la representación. Recordemos, pues, la tesis básica del politólogo letón a estos efectos:

Distingue Berlin en el mentado estudio dos concepciones de la libertad que da en llamar "negativa" y "positiva". La libertad negativa puede definirse en primera instancia como la capacidad de poder "actuar sin ser obstaculizado por otros"⁴. La dialéctica inconfesa que preside esta concepción es la del individuo *versus* la sociedad o, si se prefiere, la del individuo contra los (demás) individuos. La incapacidad de conseguir lo que uno desea *a causa* de la interferencia del *otro* en algún ámbito de actuación es lo que constituye la falta de libertad política. Hablamos, como resulta obvio, de la concepción moderna y fundamentalmente liberal de la libertad, bien asentada sobre una teoría de la sociedad e incluso de la economía de contornos individualistas. La consecuencia de tales asunciones que más nos interesa, pues modulará el posterior ensamblaje de la representación institucional, es que esta visión lleva implícito el trazado de la frontera más importante del pensamiento político moderno: la distinción entre *vida privada* y *autoridad pública*. El binomio público/privado, tan cuestionado en siglos posteriores, se inicia con una concepción de la libertad que, parafraseando a Locke, obliga a que mi libertad termine donde empieza la del vecino. "Libertad de": disminución de la opresión y la influencia externas, especialmente en esa porción del terreno social que hemos convenido en bautizar y delimitar como "vida privada".

Como contrapartida y complemento recurre Berlin a la libertad positiva: la libertad "para llevar una determinada forma prescrita de vida". En

Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo, Madrid, Katz editores, 2008.

³ "Dos conceptos de libertad", en I. Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 187-244.

⁴ *Ibíd.*, p. 191.

resumen: "concebir fines y medios propios y realizarlos"⁵; una libertad, ahora, no menos moderna, pues cabe conectarla directamente con nociones como "autonomía", "autogobierno" e, incluso, "autorrealización", todas ellas hijas legítimas de la modernidad. También ahora el individuo, concebido a la manera de la Ilustración, concentra en torno a sí la fuente de donde emana lo más valioso de la libertad. *Sapere aude!*

Retengamos ahora estas dos versiones de la libertad, que son haz y enés de la misma práctica aunque sus divergentes matices las hayan alejado históricamente en direcciones opuestas. Lo fundamental, sea como fuere, es mantener la idea de que, por un lado, la irrenunciable voluntad de mantener un amplio margen de libertad negativa obliga a recurrir a algún modo de la representación, como fundamento de esa "autoridad pública" que es condición necesaria para la "vida privada". Sin delegación institucional no hay tiempo material para cuidar el privado jardín de la vida personal (ni, de paso, hacer negocios)⁶. Pero, al mismo tiempo, ello establece una tensión con la no menos irrenunciable voluntad de constituir proyectos que no admiten mediación o, más aún, renuncian a la imposición externa: la libertad de construir fórmulas y estilos de vida propios sin dirigismos.

Por otro lado, ya hemos insinuado que en los cimientos de cada concepción de la libertad se encuentra una no menos determinante concepción del "yo". La cadena, entonces, se establece en la siguiente sucesión: yo-libertad-representación. La descripción de Berlin asume, en un primer trazado, la versión moderna e ilustrada de la identidad personal, vale decir: individuo atomizado en lucha constante contra el resto de átomos que buscan conquistar su terreno y que es a su vez ente autónomo capaz de proponer racionalmente sus propios fines y gobernarse a sí mismo. Una breve alusión a Benjamin Constant y su no menos célebre estudio "Sobre la libertad de

⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁶ Esta defensa de la representación basada en las novedosas condiciones comerciales de la modernidad no es exclusiva de autores como Berlin o —como en breve veremos— Benjamin Constant. Bernard Manin relata como ya Sieyès, contemporáneo de la Revolución Francesa, se pronuncia en esta línea: "Para Sieyès, no obstante, la superioridad del sistema representativo no estriba tanto en el hecho de que produzca decisiones menos parciales y menos apasionadas, sino en que constituye la forma de gobierno más apropiada para las condiciones de las 'sociedades comerciales' modernas, en las que los individuos se ocupan ante todo de la producción y el intercambio económico. En este tipo de sociedades, indica Sieyès, los ciudadanos ya no gozan de tanto tiempo libre como requiere el prestar constante atención a los asuntos públicos y deben, por tanto, emplear la elección para confiar el gobierno a quienes puedan dedicar todo su tiempo a esa tarea. Sieyès consideraba sobre todo la representación como la aplicación en el ámbito político de la división del trabajo" (B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 13).

los antiguos comparada con la de los modernos"⁷ puede, en este punto, complementar estas primeras distinciones. Pues a esta concepción moderna de la individualidad, y por tanto de su bicéfala libertad, le precedió una no menos poderosa teoría de la libertad:

La tesis básica de Constant en el citado opúsculo es que el sistema representativo emanado de la Revolución Francesa era desconocido en la antigüedad precisamente porque ambos modelos se erigen sobre diferentes doctrinas de la libertad. Las contradicciones internas del "yo libre" que tanto preocuparan a Berlin eran irreconocibles en los antiguos⁸, puesto que entendían la libertad como *ausencia absoluta de representación*. Éste es el quid: la libertad política es aquí pura *presencia*, consistente "en ejercer colectiva pero directamente varios aspectos incluidos en la soberanía"⁹. Era la ausencia de nuestro *intermedio representativo* la condición de posibilidad de una genuina libertad política. Hoy lo llamaríamos democracia directa. Y la contrapartida resulta obvia: el aniquilamiento de cualquier límite entre vida pública y privada, o la ética como parte de la política; el hombre como animal político y la sociedad no como la suma de sus partes, sino como la rectora orgánica y sintética de los particulares, esencia constituyente de los mismos. Un "yo" que se realiza en lo universal; más aún, que existe gracias a él y a él tiende por naturaleza. Por actualizar el debate, podemos decir que estamos hablando de la *participación* ("participación activa y constante en el poder colectivo"¹⁰) contra la *representación*. Participar más, participar siempre, participar en todo: tal era la divisa política de la libertad antigua. Participar menos, participar a veces, participar delegando: ésta es la clave fundacional —y fundamental— de la libertad moderna. La democracia directa contra el parlamentarismo. Los hombres libres contra los idiotas¹¹. Los miembros de la asamblea contra los comerciantes del templo.

⁷ B. Constant, *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Revista de Estudios Públicos, n° 59, invierno de 1995, recopilado por Oscar Godoy [Pontificia Universidad Católica de Chile], pp. 51-68.

⁸ Algunos intérpretes han argumentado contra esta distinción tajante. Por ejemplo, puede acudirse a una interesante reflexión que vincula los ensayos de Constant y de Berlin, ofreciendo además el contexto intelectual en el que se populariza el tratamiento de la libertad del primero junto con algunos antecedentes y matices, en E. Aguilar, "Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades", *Eseade*, Libertas n° 28, 2002.

⁹ B. Constant, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰ *Ibid.*, p. 57. En contraposición, la libertad moderna es definida como "el disfrute de nuestra independencia privada" (*Ibid.*, p. 66). Esta noción de "disfrute", cabe subrayar, se relaciona con una amplia demanda de libertad negativa.

¹¹ Para los griegos, el *idiotés* era aquel que, preocupado únicamente por *lo suyo*, declinaba la participación en los asuntos de la *pólis*. En la Modernidad, como es sabido, se invierte la pirámide y el interés general es percibido como el producto de los egoísmos individuales.

II. El camino a la representación

Hechas estas primeras distinciones, cuya pretensión consistía en situar la problemática, conviene detenerse en el otro vector de nuestras sucintas coordenadas: el "proceso", o "método", o "procedimiento". Lo que conecta la voluntad de los representados con la actividad de sus representantes es el método mediante el cual aquéllos *transfieren* su potestad a éstos. Uno se convierte en representante legítimo (es representativo y se lo *reconoce* como tal) merced a un sofisticado método que asegura, como en una cadena de montaje, que todo está convenientemente engranado para producir el objeto final. La cantidad (de voces) se convierte en cualidad, añadiéndosele el valor de la legitimidad. Síntesis de lo diverso en una unidad superior; un colectivo que deposita su grito mudo en un individuo que los trasciende conteniéndolos. Cuando un representante habla no importan sólo sus argumentos, ya que la transferencia de legitimidad le otorga también autoridad. "Soy legión", dicta entre líneas. Yo soy yo y las circunstancias de los demás.

Quien más se ha esforzado en las últimas décadas por propalar las virtudes del método en cuanto a efectividad normativa y representativa respecta ha sido sin duda Jürgen Habermas¹². Podemos decir, *grosso modo*, que Habermas trata de limar las posibles asperezas totalitarias de aquello que Jean Jacques-Rousseau teorizó como "voluntad general"¹³, formalizando

¹² Suele describirse a Habermas como el principal teórico de la *Democracia Deliberativa*. Conviene, pues, contextualizar el debate. Joseph Schumpeter había propuesto en los años 40 una definición de la democracia —*democracia elitista competitiva*—, bajo cuyo influjo se moverían no pocos teóricos de la democracia durante las décadas posteriores: "El método democrático es el arreglo institucional para llegar a las decisiones políticas en el que algunos individuos adquieren el poder de decidir mediante una lucha competitiva por el voto del pueblo" (J. Schumpeter, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 269). Este modelo —que citamos como contrapartida de la propuesta de Habermas y por su influencia entre los teóricos de la época— hacía de los partidos políticos los únicos actores del procedimiento democrático, enfatizando el carácter delegativo de las elecciones y restringiendo la participación ciudadana al momento de las urnas. Otro importante teórico que se hace eco de este elitismo, aunque criticándolo, es C.B. Macpherson, a quien citamos por complementar el trasfondo del debate: "La democracia no es más que un mecanismo para elegir y autorizar gobiernos, no un tipo de sociedad ni un conjunto de objetivos morales; (...) la democracia es sencillamente un mecanismo de mercado: los votantes son los consumidores, los políticos son los empresarios" (C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 2009, pp. 96 y 97). Es, en consecuencia, contra modelos así con los que pretende medirse el diseño habermasiano.

¹³ Para atender a la caracterización de la voluntad general de Rousseau, y a la máxima de que ésta no puede estar equivocada, *vid.* J.J. Rousseau, *Del contrato social*, "Libro II", Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 32-61.

sus tesis. Ya no se trata de que la voluntad general —y la “ley” como su correlato— no se equivoque nunca; ahora el reto consiste en averiguar un *procedimiento* que asegure la *validez* de la ley y no simplemente su contenido. Su teoría, como es de sobra conocido, se centra en la legitimación de las normas, pero bien podemos aplicar su ética discursiva a la elección de representantes. El consenso al que propende toda discusión libre ejercida por “hablantes competentes y afectados”¹⁴ puede extrapolarse a la elección de representantes. Es válido en una asamblea en la que se consensuen normas, pero también en una reunión en la que se elijan representantes, o incluso en una votación en la que las urnas supongan un debate serio. La democracia es ante todo búsqueda de consensos; proyectemos, en consecuencia, un procedimiento que permita la disminución sensible del disenso y la búsqueda conjunta del entendimiento mutuo¹⁵. Que la fuerza de la autoridad pública, policías y ejércitos aparte, sea precisamente eso: el conjunto de acuerdos consensuados, asumidos y aceptados libremente “sin más coerciones que las del mejor argumento”¹⁶. Consensuados, insistimos, gracias a un procedimiento legítimo que evite la arbitrariedad y la imposición del más fuerte. No hay otro contrato social posible si queremos afirmar, orgullosos, que habitamos una democracia digna de tal nombre.

Apliquemos ahora este somero resumen de Habermas a las diferentes versiones de la representación política a las que hemos aludido con anterioridad. Para la cosmovisión liberal no hay más democracia que la representativa; su método serán las elecciones libres, y el parlamento el lugar del consenso (vale decir: de la negociación y el cálculo). Para la cosmovisión democrática, sin negar la validez de las elecciones, el parlamentarismo habrá de complementarse con la implicación de otros agentes sociales que tomen partido en el uso público de la razón: asambleas de vecinos, elecciones

¹⁴ Oigamos la exposición del propio Habermas: “En las argumentaciones los participantes han de presuponer pragmáticamente que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que lo único que debe imponerse es la coerción del mejor argumento. Y en ese elemento pragmático-universal es en lo que se apoya el principio de la ética del discurso de que sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico”. J. Habermas: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Santa fe, ed. El Cid Editor [recurso electrónico de la biblioteca de la UV], 2004, p. 28.

¹⁵ La finalidad lingüística del consenso es concebida por Habermas como un elemento inmanente de la acción comunicativa: “Concibo el entendimiento intersubjetivo como *télos* inscrito en la propia comunicación lingüística cotidiana (...) de un potencial operante ya siempre en la práctica comunicativa”. J. Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, ed. Taurus (Humanidades), 1993, p. 369.

¹⁶ *Vid.* nota 11.

sindicales, gremios sectoriales, movimientos ciudadanos. O en otras palabras: sistema mixto entre la delegación parlamentaria y ciertos mecanismos, directos o indirectos, de participación popular. Por último, las cosmovisiones revolucionarias renegarán del método así concebido diciendo algo tan lúcido como anti-democrático: el *reconocimiento* no se obtiene en virtud de un método discursivo, sino que se detenta en función del asentimiento colectivo, motivado las más de las veces por sus condiciones materiales. El punto de partida no es la búsqueda del consenso (que resulta, a la postre, la imposición de la clase dominante, llámese *burguesía* o *casta*), sino la superación de las contradicciones y la victoria final. Por eso la vanguardia puede *representar sin representar*: es pura continuidad, presencia amplificada, suma exponencial, avanzadilla. Primeros en el espacio y el tiempo, pero necesitados de los últimos de la fila, pues tienen claro que las guerras se ganan en la retaguardia. Y por eso la clave será la *organización* de las voces silenciadas y no su sustitución por otras voces autorizadas: el Partido como macro-asamblea virtual, con aspiración a fusionarse con el Estado, y como método sin más fines que su propia perpetuación. Organización, coordinación y revolución. Y es lógico: no hay más sujeto político que la clase universal, llámese otra vez *proletariado*, *precariado* o *los de abajo*. La clase absorbe al "yo". Y el "yo", dialécticamente, sólo se autorrealizará cuando sea fagocitado por la clase, ya fusionada con el Partido, ya incrustada en el Estado.

III. Soberanía y representatividad

Una vez acotadas las primeras distinciones, conviene seguir separando la paja del trigo. Ahora debemos discernir entre representatividad y soberanía; pues si esta última necesita de la primera para ser efectiva, aquélla no siempre repercute en la segunda. Y a la postre son incomprensibles la una sin la otra.

Desde que nadie es caudillo por la gracia de Dios, y aunque la confianza en la divinidad de algunas democracias haga dudar sobre su compromiso con el laicismo y la secularidad, lo cierto es que no se puede proyectar la fuente de la soberanía en instancias ajenas a lo que el espíritu ilustrado acabó describiendo como *ciudadanía* o *sociedad civil*¹⁷. Pero podemos compli-

¹⁷ La *sociedad civil* se ha teorizado básicamente de dos formas. Mientras la tradición hegeliano-marxista tiende a concebirla como el conjunto de las condiciones materiales de vida o las formas de intercambio —insistiendo en el análisis de la estructura económica de

car todavía más la cuestión, pues la trascendencia no quedó eliminada con el desencantamiento del mundo; distingamos, antes que nada, la soberanía *popular* de la soberanía *nacional*. Y veamos cómo asumen y reflejan diversas versiones de la trascendencia.

Imposible no recurrir a Rousseau al hablar de soberanía popular. El poder del pueblo, tal y como se avanzó en *El contrato social*, se transmuta, cuando se ejerce, en *voluntad general* con capacidad para formular leyes¹⁸. Precisamente porque el pueblo o la ciudadanía es la fuente de la cual emana la capacidad para ejercer el poder, no puede equivocarse nunca; no puede, subráyese, incluso a nivel metafísico: él es depositario de la soberanía, por lo que sus decisiones son en este sentido siempre legítimas, autojustificadas, transparentes y cristalinas. No admiten réplica. Ninguna instancia externa puede oponérsele: ni élites, ni dioses, ni reyes. Esta concepción es la que afirma que democracia es sinónimo de *socialización y reparto del poder*, mediante el presupuesto ontológico de que, *de facto*, no hay otro recurso posible como fuente de soberanía que el propio pueblo. El poder debe ser del pueblo porque el pueblo detenta de antemano el poder. Lo posee, además, horizontal y transversalmente; ni rentas ni condiciones restrictivas han de constituirlo: sufragio universal y procedimientos participativos son, en consecuencia, las concreciones de este ideario. Lo que sucede es que nociones como pueblo o ciudadanía no dejan de ser una abstracción y una forma de mantener la trascendencia, dado que ambas superan al individuo al tiempo que lo contienen. Rousseau solucionó el problema del siguiente modo: exponiendo que en la autonomía del individuo va unida su sumisión¹⁹. De

las sociedades capitalistas—, fue generalizándose un uso más restrictivo que la circunscribía a aquellos ámbitos, organismos e instituciones no integrados en el aparato estatal pero proclives al debate ideológico y la praxis política —extrayendo así a la categoría del análisis economicista y acercándola a la sociología (línea de pensamiento que seguramente provenga de la caracterización de Tocqueville, quien insiste en proponer las “asociaciones civiles” como contrapoder ciudadano a los excesos del aparato estatal. Sobre esto, *vid.* J.M. Ros, “Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* n° 39, julio-diciembre, 2008, pp. 205-216). En el presente trabajo tenemos en mente al hablar de sociedad civil la definición aportada por Antonio Gramsci: “el conjunto de organismos vulgarmente llamados ‘privados’“(cit. S. Kebir, “Gramsci y la sociedad civil: génesis y contenido conceptual”, *Nueva Sociedad* N° 115 septiembre-octubre 1991, pp. 127-134), esto es, aquel ámbito que se contrapone a la sociedad política y que según algunos intérpretes —la propia Kebir, sin ir más lejos, en *op. cit.* p. 133— puede identificarse con “lo público” de Habermas, es decir, fundamentalmente lo no estatal.

¹⁸ “La soberanía no es más que el ejercicio de la voluntad general” (J.J. Rousseau, *Del contrato... op. cit.*, p. 32).

¹⁹ Rescatamos el siguiente fragmento que lo confirma: “porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad”. (*Ibid.*,

nuevo el *reconocimiento* y el *método*: consentimos en apelar a una instancia trascendente porque la constituimos nosotros mismos en la voluntad de obedecer la ley, cuando ésta resulta tal por estar legítimamente decidida. El ciudadano es súbdito de sí mismo, pues debe obedecer por mandato imperativo los límites que él mismo se impone como miembro del pueblo, como parte y fracción de la ciudadanía. *Reconocemos libre y colectivamente* el poder coercitivo de la voluntad general y, al tiempo, consentimos sus restricciones, pues lo hemos construido gracias a la porción de soberanía de que todos disponemos en un Estado de Derecho. La representación, frente al contexto rousseauiano, no es más que un mal menor que tenemos que aceptar porque en cada Estado somos muchos y mal avenidos²⁰; debemos implementar por ello mecanismos de participación que continúen por la senda democratizadora y socializadora del poder para evitar su excesiva concentración. Hoy resumiríamos esta fórmula como *empoderamiento popular*. Eso debe ser la democracia o la democracia no será.

Por su parte, y en parcial oposición, la tradición liberal sospechará que la *igualdad* propugnada por este credo acabará limitando la irrenunciable *libertad*, aunque también reconocerá al pueblo como fuente del poder. El matiz adviene, sobre todo, al equiparar soberanía y urnas: sin estas últimas, cualquier recurso a la legitimidad no es más que metafísica trasnochada, y una asamblea se convierte entonces en una iglesia secularizada o en un sindicato de intereses, alejándose del acto político de ejercicio de soberanía y poder constituyente en el que se refleja y ejerce al tiempo el potencial mayúsculo de la ciudadanía. Ciudadanos somos todos, y sólo participamos conjuntamente en las elecciones parlamentarias²¹. El resto es humo. Humo tóxico. Del que ahoga.

Y es entonces cuando adviene el no menos problemático concepto de soberanía nacional. Atendamos a la Constitución española: "La soberanía nacional reside en el pueblo español, del que emanan los poderes del Estado"

pp. 27-28) Más adelante redondea la idea dotándola de un fuerte componente político: "la esencia del cuerpo político está en el acuerdo entre la obediencia y la libertad, y porque estas palabras de súbdito y de soberano son correlaciones idénticas cuya idea se reúne en el solo término de ciudadano" (*Ibid.*, p. 95).

²⁰ "Tomando el término en su acepción más rigurosa, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás (...). No puede imaginarse que el pueblo permanezca incesantemente reunido para vacar a los asuntos públicos, y fácilmente se ve que no podría establecer para esto comisiones sin que cambie la forma de la administración" (*Ibid.*, p. 72).

²¹ Rousseau criminaliza esta fórmula, pero la reconoce en el liberalismo inglés: "El pueblo inglés se piensa libre; se equivoca mucho; sólo lo es durante la elección de los miembros del Parlamento; en cuanto han sido elegidos, es esclavo, no es nada" (*Ibid.*, p. 98).

(Art.1.2). La soberanía popular, debemos añadir ahora, no es un concepto jurídico. Su traslación al campo del derecho constitucional se realiza bajo la fórmula de *soberanía nacional*: del Estado-nación emanan los poderes estatales (ejecutivo, legislativo, judicial), pero al mismo tiempo la fuente de tal emergencia está situada en el pueblo, es decir, es constituida por la soberanía popular. La traslación es importante porque condiciona a nivel jurídico la representatividad: todo poder, en esta formulación, *representa* al Estado nacional. Hay un elemento de *delegación*, una bicefalia posibilitada por la representación. En la soberanía nacional el *representado* se desdobra: por un lado es el pueblo o la ciudadanía (depositarios, repetimos, de la soberanía popular: electores de sus delegados), pero por otro es también el Estado o la nación, que en este punto se autonomiza y opera según su propia lógica interna. Ésta es la objetivación que mantiene la trascendencia: si antes la ciudadanía transcendía a los individuos, ahora es la nación —normativa, vinculante, jerárquica— quien lo hace. No es ni la voluntad general ni la suma de voluntades individuales, sino una suerte de voluntad nacional abstracta que exige su propia lógica y sus propios niveles y mecanismos de representación. Y lo más importante: impone una tensión entre la soberanía popular (los mecanismos de participación ciudadana, directos o indirectos) y la soberanía nacional (la lógica de la razón de Estado y la delegación, los ritmos y tiempos de la gobernanza). Doble representación: a los ciudadanos y a la nación. Dos abstracciones: la primera se concreta electoralmente y la segunda cristaliza en la constitución de cada país democrático²². Y en definitiva ni la una ni la otra están *presentes* (si lo estuvieran dejarían de ser abstracciones trascendentes), pero tampoco están *ausentes* (ambas *obligan*, ambas tienen consecuencias, ambas modulan el ordenamiento jurídico, institucional y burocrático de un país). Que en esta época globalizada el concepto de Estado-nación empiece a quedar obsoleto es indiferente a nuestro propósito; lo cierto, en conclusión, es que la actual lógica política sigue manteniendo este jardín de senderos que se bifurcan: una doble representación, la del pueblo y la de la nación, que convierte a los representantes en una instancia problemática y en ocasiones contradictoria.

²² Cada constitución especifica de forma distinta las tensiones entre la soberanía popular y la nacional. Así, por ejemplo, en el art. 67 de la Constitución de la República Italiana leemos que "Todo miembro del Parlamento representa a la Nación y ejerce sus funciones sin estar ligado a mandato imperativo", lo que quiere decir que puede desvincularse de sus compromisos asumidos con los electores porque *prioritariamente* representa al Estado-nación. Por citar otro ejemplo, la Constitución Francesa de la V República minimiza y relativiza la oposición de ambas soberanías en su art. 3: "La soberanía nacional reside en el pueblo, que la ejerce a través de sus representantes y por medio del referéndum".

IV. Conclusiones

Hemos pretendido esbozar una serie de distinciones básicas que articulan los discursos acerca de la democracia y la representación, enunciando varios presupuestos que se esconden, latentes, en los debates actuales. Con ello hemos aspirado a precisar, en la medida de lo posible, la operatividad de nuestro complejo concepto, así como su plasmación en las diferentes teorías que han jugado con los términos de nuestro mapa conceptual, re-describiéndolos y valorizándolos según sus propios fines y motivaciones.

Llegamos así, de un lado, a lo que hemos delimitado como tradición liberal: parlamentaria, delegada, electiva, centralizada; del otro, a lo que sintetizamos como tradición democrática: participativa, directa, procedimental, horizontal, consensual; y, enfrente, la tradición revolucionaria: organizativa, anti-representativa, beligerante, selectiva, expansiva. Por supuesto, hay vasos comunicantes y parecidos de familia entre ellas. Pero desarrollarlos nos alejaría del objetivo aclaratorio que ha sido el ideal de este sucinto trabajo.

Bibliografía

- Aguilar, E., "Benjamin Constant y el debate sobre las dos libertades", *Eseade*, Libertas n° 28, 2002.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988.
- Constant, B., *Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, Revista de Estudios Públicos, n° 59, invierno de 1995, recopilado por Oscar Godoy [Pontificia Universidad Católica de Chile].
- Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*, Santa fe, ed. El Cid Editor [recurso electrónico de la biblioteca de la UV], 2004.
- , *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, ed. Taurus (Humanidades), 1993.
- Kebir, S., "Gramsci y la sociedad civil: génesis y contenido conceptual", Nueva Sociedad N° 115 septiembre-octubre 1991, pp. 127-134.
- Lefebvre, H., *La presencia y la ausencia: contribución a la teoría de las representaciones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.
- Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

- Ovejero, F., *Incluso un pueblo de demonios: democracia, liberalismo, republicanismo*, Madrid, Katz editores, 2008.
- Ros, J.M., "Sociedad civil y religión en A. de Tocqueville", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* n° 39, julio-diciembre, 2008, pp. 205-216.
- Rousseau, J.J., *Del contrato social*, "Libro II", Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- Schumpeter, J., *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, Barcelona, Orbis, 1983.