

EL PROBLEMA DE LA DEMOCRACIA*

THE PROBLEM OF DEMOCRACY

*Jorge Edmundo Barbará***

Resumen: La democracia se fundamenta en el principio de la libertad, y éste tiene base en la idea de la igualdad. La experiencia de un sistema político edificado sobre estas ideas se vincula a Atenas, con su democracia directa en el período de la denominada Constitución de Clístenes. En la modernidad, la democracia se vincula con la representación política. Sin embargo, los principios propios de la democracia resultan considerablemente reducidos en su vigencia práctica o real, en los sistemas políticos instrumentados a través del diseño representativo, con el método de la elección, en razón del carácter aristocrático u oligárquico inherente a ese diseño. Es, pues, un problema crucial de la democracia.

Palabras-clave: Democracia - Libertad - Igualdad - Representatividad.

Abstract: Democracy is based on the principle of freedom, and this is based on the idea of equality. The experience of a political system built on these ideas is linked to Athens, with direct democracy in the period of the so-called Constitution of Clístenes. In modernity, democracy is linked to political representation. However, the proper principles of democracy are considerably reduced in practice or actual force, in political systems instrumented through representative design with the method of choice, because of the aristocratic or oligarchic character inherent in that design. It is a crucial issue of democracy.

Keywords: Democracy - Freedom - Equality - Representativeness.

Sumario: I. La democracia se fundamenta en el principio de la libertad.- II. Por qué el valor que vertebra la democracia es la libertad.- III. La democracia directa ateniense.- IV. La República representativa ¿y democrática? 1. Hobbes y la representación. 2. Locke y la representación. 3. Rousseau y la representación.- V. Reflexión final.- VI. Bibliografía.

I. La democracia se fundamenta en el principio de la libertad

La distancia que media entre que yo me gobierne a mí mismo según mi entera libertad, es decir según mi plena autodeterminación, y que otro u otros me gobiernen,

*El presente trabajo reconoce una primera versión, presentada en el XI Congreso Nacional de Derecho Político, UNNOBA, Pergamino, 2014. El trabajo ha sido recibido el 7 de septiembre de 2016 y ha sido aprobado para su publicación el 29 del mismo mes y año.

**Doctor en Derecho y Ciencias Sociales. Profesor Titular Regular de Derecho Político en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Presidente de la Asociación Argentina de Derecho Político (AADP).

es decir que ese otro o esos otros establezcan el orden de conductas que debo obligatoriamente observar bajo amenaza de coacción, mide la pérdida de mi libertad personal.

A poco que se repare en la cantidad virtualmente ilimitada de constituciones, leyes y decretos nacionales y provinciales, ordenanzas y decretos municipales, organismos públicos nacionales, provinciales y municipales pertenecientes a las respectivas administraciones centralizadas, descentralizadas y autárquicas facultadas para producir actos y normas legales, en el aumento de las reglamentaciones de todo tipo y naturaleza emanadas de una expansión de las estructuras estatales en razón de la mayor diferenciación que impone el principio de división del trabajo social para atender las cada vez más crecientes necesidades sociales, a las que deben agregarse las reglas sociales constitutivas de usos y costumbres, que debemos observar bajo amenaza de algún tipo de coacción, podremos advertir que nuestro espacio de plena autodeterminación, es decir de ejercer mi entera libertad, es prácticamente nulo.

Es cierto que puedo elegir entre alternativas a lo largo de mi vida, si es que *realmente estoy en condiciones de elegir*, y que ello significaría cierto grado de libertad, pero en realidad puedo elegir entre alternativas de antemano regladas, es decir, de alguna manera permitidas o limitadas por un orden de conductas establecido por un dominio ajeno, es decir, por ordenaciones jurídicas o sociales heterónomas, no autónomas.

Este es, precisamente, el *quid* de la democracia.

¿Cómo es que la democracia significa la creencia de que constituye el sistema de la libertad y autogobierno si el sistema estatal y social en que ella se desenvuelve la niega o la transforma en una ficción?

A la instrumentación utilizada para superar el *quid* o dificultad señalada la denominó la grieta y el límite *institucional* de la democracia.

Me refiero concretamente al *sistema representativo* aplicado tanto en las democracias consolidadas cuanto en las más jóvenes.

II. Por qué el valor que vertebra la democracia es la libertad

El valor que da vida a la democracia es la libertad porque ésta deriva de la igualdad. En rigor, la democracia se fundamenta en ambos valores: libertad e igualdad.

Decimos que la libertad deriva de la igualdad porque de la afirmación consistente en que un hombre o, lo que es idéntico, una mujer, es igual a otro u otra, surge la negación de que uno debiera mandar a otro. Ello significa que cada persona no debiera sino obedecerse a sí mismo, cada uno debiera seguir la conducta que libremente decida, cada uno debiera ejercer su libertad en el sentido de autodeterminación (1).

(1) Hans Kelsen precisa la recíproca correspondencia conceptual que reclaman la comprensión de los valores igualdad-libertad en relación al ideal la democracia en los siguientes términos: "En el ideal de la democracia -al que por ahora hemos de referirnos, y no a las realidades políticas más o menos próximas al mismo- convergen dos postulados de nuestra razón práctica y reclaman satisfacción dos instintos primarios de la vida social. En primer lugar, la protesta contra la coacción resultante del estado social, la reacción contra la voluntad extraña, ante la cual la propia tiene que doblegarse, y la retorsión contra la heteronomía.

Esta es la *creencia básica* sobre la que se edifica el sistema democrático, tanto en el caso de una democracia directa a la manera ateniense cuanto en el caso de una democracia representativa a la manera moderna.

De lo contrario debiéramos recurrir a otra clase de creencias para edificar, y explicar, un sistema de mando y obediencia inherente a todo sistema político. Por ejemplo, podríamos recurrir a un criterio de superioridad de algunos en relación a otros, sean estos “*algunos*” un individuo con caracteres personales tan relevantes o especiales que sobrepuje en largo a los demás a quienes por semejante carisma esté justificado mandar, o bien sea un colectivo racial cuya superioridad *natural* lo legitima para dominar a otros inferiores *por naturaleza*.

Asimismo, se podría recurrir a la creencia de la superioridad de una cultura sobre otra u otras, estando el colectivo social al que le es propio la primera, legitimado para dominar a los colectivos sociales de culturas inferiores. También se podría recurrir a la creencia de que en razón de que un grupo social domina y explota al otro, estaría justificado que en algún momento éste último dominara a aquel hasta hacer desaparecer a ambos como grupos sociales.

La democracia, como vemos, se distingue de las demás creencias por el tipo de ideas o creencias que *en primer lugar* la informan: la libertad y la igualdad, ambas individuales. Otras formas políticas, según se infiere de la ejemplificación arriba expuesta, pueden informarse, *en primer lugar*, por otros principios, por ejemplo, la justicia social o el supuesto mejoramiento de la humanidad vía depuración racial o cultural.

En verdad, según fueren las ideas, o ideologías, que legitiman a un orden político de dominación, se requerirán correlativos instrumentos institucionales para efectivizarlas o ponerlas en práctica.

En el caso de la democracia, podemos presentar, aun a riesgo de simplificación, dos experiencias con pretensión de vigencia de los principios de la libertad y de la igualdad: una, la de la democracia directa ateniense; otra, la de la democracia representativa moderna.

III. La democracia directa ateniense

La democracia ateniense se fundamenta, de manera explícita, en los principios de la libertad y de la igualdad.

Son estos los principios que justifican la existencia del órgano institucional supremo del sistema político -la Asamblea del Pueblo- y son estos los principios que justifican que la mayoría de los cargos y magistraturas sean decididas por el sorteo y no por la elección.

Es la misma Naturaleza la que en su ansia de libertad se subleva contra la sociedad. El peso de la voluntad ajena, impuesto por el orden social, es tanto más abrumador cuanto más intensamente se manifiesta en el hombre la conciencia del propio valer al rechazar la superioridad de los demás, y mientras más profundamente alientan contra el señor o el imperante los sentimientos de los súbditos: ‘Él es un hombre como yo, y todos somos iguales. ¿De dónde emana su derecho a mandarme?! Así, la idea absolutamente negativa y anti heroica de la *igualdad* presta base a la aspiración, también negativa, hacia la *libertad*. Del supuesto de nuestra igualdad -ideal- puede inferirse la tesis de que nadie debe dominar a nadie’ (1977: 15-16).

Aristóteles, en “La Política”, en el Libro VII que trata “De la organización de los poderes en la oligarquía y en la democracia”, Capítulo II que titula precisamente “Bases de las instituciones democráticas - La libertad”, nos dice:

“El sistema democrático reconoce como principio la libertad, que es al mismo tiempo su fin. Parece que sólo en la democracia puede haber verdadera libertad, cuyo primer carácter es la alternativa del mando y de la obediencia. El derecho político en la democracia es la igualdad, basada en el número y no en la virtud. Se sigue de este principio que el pueblo es siempre soberano, y que la voluntad de la mayoría es la ley suprema. Así, en la democracia, los pobres son soberanos con exclusión de los ricos, porque son los más numerosos, y prevalece la opinión de la mayoría. Este es el primer carácter distintivo de la libertad, que consideran indispensable los partidarios de la democracia. El segundo carácter de la democracia es el derecho de vivir cada cual como mejor le parece: el hombre libre, se dice, debe hacer su voluntad, así como el esclavo debe someterse a la ajena. Resulta de estos principios que ninguno, en la democracia, puede ser mandado, o que, si obedece, debe ser bajo la condición de mandar a su vez. Así, en este sistema se combina la libertad con la igualdad. Esto dicho ¿cuáles serán las bases de una constitución democrática? En primer lugar, todos los ciudadanos deben ser electores y elegibles para todas las magistraturas. Todos deben mandar a cada uno, y cada uno a todos, alternativamente. Los cargos, al menos los que no exigen demasiada experiencia, deben discernirse a la suerte. El censo no debe existir o ser insignificante. Nadie debe ocupar dos veces el mismo cargo, o rara vez, en funciones de poca importancia; deben exceptuarse los empleos militares. La duración de las magistraturas se limitará todo lo posible. Los jueces, que serán todos, o elegidos entre todos, juzgarán todos los negocios, o al menos los más importantes, como la responsabilidad de los magistrados, los políticos y los civiles. La asamblea del pueblo estará investida del poder supremo, dejando a los magistrados atribuciones secundarias (...).

Tales son las bases de las instituciones democráticas. Emanan directamente del principio democrático, es decir, de la perfecta igualdad entre los individuos, que parece constituir esencialmente este sistema de organización política. Es innegable que la igualdad existe cuando pobres y ricos llegan indistintamente a las magistraturas y cuando no son solamente soberanos los pobres, sino todos igualmente, siguiendo el criterio del número. Sólo así habrá en la democracia verdadera libertad e igualdad” (1996: 204-206).

El orden conceptual arriba transcrito permite, de manera descriptiva, relacionar los principios o valores que sustentan a un sistema rigurosamente democrático en cuanto que cada ciudadano es tan igual a otro que cada uno tiene idéntico valor numérico que otro, ya que cada uno asciende o *vale* uno, y sólo uno, y de allí que sea libre, pues no existe, en tal sistema, otro cuyo valor exceda de uno, y por esa *diferencia o distinción en su valor*, esté autorizado a mandar.

Creo necesario advertir que al momento de fundamentar la adscripción de Aristóteles a un sistema político en el cual gobiernen las leyes en lugar de *un individuo de mérito*, confrontando con la sofocracia platónica, Aristóteles exige una consideración diferente hacia el principio de la mayoría.

En efecto, al tratar también en “La Política”, en el Libro Tercero “Del Estado y del ciudadano - Teoría de los gobiernos y de la soberanía - De la monarquía”, en el Capítulo Décimo, al continuar refiriéndose precisamente a las diversas clases de monarquía, Aristóteles se pronuncia en favor de un sistema político que esté gobernado por un sistema de leyes que no provenga de la soberanía de un sólo hombre sino, por el contrario, de una muchedumbre que decida en base al principio de la mayoría. Sin embargo, para que esta mayoría se encuentre legitimada para dictar leyes impasibles o exentas de las pasiones humanas y, por ello, dignas de gobernar, no basta el número, sino que se requiere de la mayoría que sea virtuosa. Es aquí necesario aquí recordar que virtud supone conocimiento, sabiduría, honradez. Y es por ello que la respuesta a esa preferencia política de Aristóteles se encuentra en la propia pregunta que formula: “*¿No será evidente que esa mayoría numerosa será más incorruptible que un hombre solo?*” (1996: 114). La mayoría *vale*, entonces, para gobernar a través de leyes a las cuales les es inherente un criterio universal, y no individual, si responde a un criterio de distinción o diferencia al del mero peso numérico, consistente en la virtud de cada uno de sus componentes.

Introduce, entonces, un elemento valorativo que espiritualiza a la mayoría y, por ello, la legitima como concepto de dominación. No es la *fuerza* numérica la que domina, sino el *contenido virtuoso* que dicha fuerza significa o encarna. El derecho positivo que de ella dimana es, pues, legítimo y, en consecuencia, digno de ser obedecido, digno de constituir *el gobierno de las leyes* y no de individuos que dominan.

Aristóteles, cuando caracteriza a las diversas formas de gobierno, particularmente en relación a su fin -para el filósofo “*la naturaleza de toda cosa es precisamente su fin*” (1996: 29)-, es porque previamente ha estudiado comparativamente un considerable número de constituciones referidas a diversos regímenes políticos y, entre ellas y en particular, a las de Atenas.

Es naturalmente anterior a Aristóteles que Atenas se organiza como una polis democrática. Aproximadamente entre los años 508-507 a. C., Clístenes, con apoyo de los ciudadanos que lo hicieron su jefe, dispuso de una suerte de poder constituyente, introduciendo reformas organizatorias a Atenas de carácter democrático. Tal es la Constitución democrática de Clístenes.

A esta Constitución pertenecen las instituciones que normalmente son citadas, y estudiadas, como propias de la democracia directa ateniense. Esta Constitución sufrió algunas reformas, como la de Efialtés (462-461 a. C.), que profundiza la democratización de Atenas.

Es en el marco institucional de la Atenas democrática que en el año 431 a. C. pronuncia Pericles su célebre Oración Fúnebre, su discurso en honor de los muertos por la guerra del Peloponeso. En ese discurso Pericles resume los caracteres que hacen de la democracia ateniense una Escuela de Doctrina para todas las demás ciudades, que lejos de imitar es digna de ser imitada. Conciente de la fortaleza que otorga a un sistema la práctica de los principios de libertad e igualdad, formula una apreciación premonitoria que llega hasta nuestra actualidad:

“(...) *Y no se diga que nuestro poder no se conoce por señales e indicios, porque hay tantos, que los que ahora viven y los que vendrán después, nos tendrán en grande admiración (...)*”

Ahora bien, en el sistema democrático ateniense cobra especial relevancia la igualdad, como fundamento de la libertad, consistente en la igualdad ante la ley (isonomía) y la igualdad en la libertad de expresarse o de hablar (isegoría). Ello significa que la polis no debe hacer distinciones entre los ciudadanos, los cuales son titulares de idénticos derechos que pueden ejercerlos con idéntica amplitud.

Héctor Rodolfo Orlandi, en su prolijo estudio sobre la polis griega, “Democracia y Poder - Polis Griega y Constitución de Atenas”, en estricta correspondencia con los derechos antes enunciados que asisten a todos los ciudadanos, nos precisa que:

“La democracia es directa debido a la soberanía del pueblo en asamblea, en la que todo ciudadano puede ingresar y votar, pero también igual derecho de hablar, puesto que el principio representativo era impracticable por importar un privilegio oligárquico que violenta la isegoría” (1971: 44, la negrita me pertenece).

Para las funciones que no estaban a cargo de la Asamblea del Pueblo, tales funciones recaían en ciudadanos seleccionados por sorteo, no por elección, precisamente porque el sorteo era más acorde con el principio de la igualdad y la elección más propio de la aristocracia. El sorteo recaía, entonces, sobre los magistrados, sobre los que recaía igualmente una altísima rotación, puesto que el principio de la reelección para los mismos cargos, para ellos, estaba prohibido. *“De los aproximadamente 700 cargos de magistrados que formaban la administración ateniense, unos 600 eran cubiertos por sorteo”*, sostiene Bernard Manin (1996: 23).

Sólo se reservaba la elección para las magistraturas que requerían conocimientos especiales para su desempeño. Los estrategas o generales con funciones militares y los principales cargos que tenían que ver con la gestión financiera eran cargos electivos y susceptibles de reelección. Ciertamente que los mismos fueron desempeñados por personas destacadas.

Según podemos observar, las instituciones atenienses efectivizaban, en la práctica, en especial su institución suprema, pero también en las magistraturas, el gobierno del pueblo por el pueblo, sin intermediarios, entendiendo por pueblo el conjunto de los ciudadanos atenienses. Al resultar la voluntad colectiva de observancia obligatoria obra de sus propios destinatarios, estos se obedecían a sí mismos, a sus propias voluntades, y de allí que esa observancia significara la libertad. No se obedecía a un dominio ajeno.

En la democracia directa ateniense no existe, pues, la dicotomía Estado-Sociedad, fenómeno que los encontraremos en la modernidad y que se caracteriza por una diferenciación más nítida entre la libertad y la autoridad.

IV. La República representativa ¿y democrática?

Si el carácter propio de la democracia es que *“el hombre libre debe hacer su voluntad, así como el esclavo debe someterse a la ajena”*, según arriba referimos en la mirada de Aristóteles, convengamos entonces que la inmensa mayoría de los ciudadanos -y habitantes- de un Estado que se autodefine como democrático, nos parecemos más a esclavos que a hombres libres.

Y ello por la simple razón que es necesario hacer un esfuerzo imaginativo descomunal, para creer que soy libre cuando estoy obligado a un dominio ajeno constituido por un sistema de leyes y normas decididas por una por demás minúscula minoría a la que estoy compelido a elegir entre un número también minúsculo de partidos políticos, si medimos aquella minúscula minoría de actores estatales dotados de facultades para dictar normas obligatorias y aquel escaso número de partidos políticos en relación al número de ciudadanos -y habitantes- de ese mismo Estado que pretende ser calificado, además de republicano, democrático.

Y ello aun prescindiendo de la ley de hierro de las oligarquías que se cumple inexorablemente en los partidos políticos, toda vez que aquellos actores estatales facultados para obligar al resto a través de normas legales surgen por la voluntad de unos pocos, cuando no de uno sólo, quedando relegado el colectivo social que llamamos *pueblo* a una mera función de ratificación de semejante mecanismo institucional de carácter minoritario.

En otras palabras, se hace menester recurrir a una arquitectura conceptual susceptible de *hacer creer* que la libertad de cada uno, es decir, la libertad individual, es compatible con el ejercicio autoritario del dominio, franqueando, de esa manera, la separación y diferencia entre libertad y autoridad.

Se necesita, entonces, de un orden de ideas -o ideología- cuya finalidad consista en la creencia que es posible soportar el dominio ajeno considerándolo como propio.

Tal es el orden de ideas propio de la Escuela de Derecho Natural, del cual deriva la institucionalidad del principio moderno de la mayoría y la consecuente institucionalidad de la representación libre.

A este respecto Norberto Bobbio, en su "Thomas Hobbes", afirma sin dejar resquicio para duda alguna que "(...) es una cuestión de hecho, no susceptible de interpretaciones, que el Estado nacido como consecuencia de la Revolución Francesa y convertido en el siglo XIX en el prototipo de Estado burgués (en tanto Estado constitucional, liberal, parlamentario, representativo, etc.) se inspira en los principios fundamentales de la escuela de derecho natural" (1995: 22).

Ello es así porque la Escuela de Derecho Natural recurre a la idea de hombres existentes en un estado de naturaleza, sólo ligados por las leyes de la naturaleza y exentos de los condicionantes sociales y de las normas establecidas por un orden político.

El paso de un estado de naturaleza a un estado social y político, se explica recurriendo a la idea de un contrato, o de dos contratos, según fuere la mirada del expositor.

La Escuela de Derecho Natural o Jusnaturalismo Racionalista es, pues, de base estrictamente contractual.

Ciertamente que esta Escuela de la modernidad entronca en la Antigüedad. A este respecto Heller advierte, en coincidencia con Georg Jellinek, que "*La sociología del derecho natural, que tiene sus raíces en la Antigüedad, pretendía no sólo justificar el nacimiento del Estado, sino, además, explicarlo como un contrato de unión que, en su forma definitiva, era considerado como un contrato de sociedad y a la vez como un contrato de sumisión*" (1998: 29-300).

Es la mirada sobre los hombres en el estado de naturaleza la que posibilita fundamentar la peculiaridad de la sociedad y del Estado que se edifican a partir del contrato sobre el cual se asientan.

Precisamente el fenómeno de la representación es parte de la peculiaridad estatal post contractual.

Si recurrimos a tres autores emblemáticos de esta Escuela vamos a constatar tres maneras diferentes de entender la representación. Me refiero a Hobbes en su *Leviatán*, a Locke en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil* y a Rousseau en su *Contrato Social*.

1. Hobbes y la representación

Para Hobbes el estado de naturaleza es sustancialmente conflictivo y violento, ya que en la naturaleza del hombre reside la discordia que se manifiesta en la competencia, en la desconfianza y en la gloria. Tales manifestaciones llevan a los hombres a atacarse unos a otros para, respectivamente lograr un beneficio, conseguir seguridad y ganar reputación. De allí que ante la ausencia de un poder común que pueda atemorizar a los hombres, la situación en que se encuentran es de guerra, *“una guerra tal que es la de todos contra todos”*. En ese estado *“la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve”*, con permanente peligro de muerte violenta (1984: 100-103).

Está claro que aun cuando en este estado de naturaleza los hombres pueden tener derecho a todos los bienes, ello, conforme a la naturaleza codiciosa y egoísta de cada uno, sólo puede brindar un disfrute temporal y provisorio, pues irremisiblemente de ese derecho va a ser arrebatado porque los demás hombres, de idéntica naturaleza que él, se lo privarán, ya sea actuando solos o coaligados con otros. Es decir, que la lucha inherente al estado de naturaleza, significa, en sustancia, la imposibilidad de sostener la existencia del derecho y la justicia: *“En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay un poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia. En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”* (1984: 104).

Los hombres se encuentran, entonces, compelidos a abandonar semejante estado signado por la destrucción recíproca y la muerte.

De allí que los hombres acuerden -o contraten- para crear el Estado, *“(…) ese gran Leviatán que llamamos república o Estado que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural para cuya protección y defensa fue instituido”* (1984: 3).

En Hobbes el contrato es uno solo. No se contrata con el Leviatán. Los hombres acuerdan *entre ellos* otorgarle al Estado el derecho de gobernarse cada uno a sí mismo, para que el Estado ejerza el poder *como lo juzgue oportuno*, para asegurar la paz y la defensa común.

Cuando Hobbes se refiere a *“los pactos”*, se está refiriendo a los pactos que los hombres formulan entre sí, entre ellos mismos, ya que *el pacto o contrato es uno sólo* que subsume a los dos ya citados. Los hombres contratan entre sí para constituir la sociedad y se sujetan a un Estado al cual se le ceden todos sus derechos. No se *contrata* con el Leviatán, se le obedece y se observan sus mandatos, ya que en él se monopoliza la espada inherente al sistema jurídico que aquellos mandatos significan y que encierran

en sí mismos el criterio de lo justo o injusto. Así lo sostiene Hobbes: “(...) *Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre en modo alguno (...)*” (1984: 137).

La teoría del Estado hobbsiana opera en favor de la unidad del Estado en contraposición con la anarquía, con la disolución del poder, con el desorden derivado de la libertad de discernir entre lo justo y lo injusto. La unidad estatal es el ideal de Hobbes, y no el de la confrontación entre la libertad y la opresión, sostiene Bobbio. Por ello, afirma este último, que entre las dos visiones que han dominado todos los tiempos del pensamiento político referidas a las dos antítesis libertad-opresión y anarquía-unidad, Hobbes opta por la segunda (1995: 36).

La precisa observación de Bobbio no contradice, sin embargo, el crucial componente del pacto que sostiene Hobbes, consistente en que es precisamente *la libre formulación del consentimiento de cada hombre* aquello que da vida y vigencia a esos pactos. Ellos, los hombres, eligen a otro hombre, o a un grupo de ellos, para que todo lo que estos últimos hagan, los primeros lo reconozcan como emanados de sí mismos.

En otras palabras, es el derecho de gobernarme a mí mismo el objeto de la transferencia a un tercero, de manera que cuando este último gobierne, yo me estaría gobernando a mí mismo.

De allí que en el núcleo mismo del contrato fundante del Estado aparece, como concepto central, el de la representación.

A fin de evitar interpretaciones equívocas, transcribiremos la manera con que Hobbes entiende la “*Generación de un Estado*”:

*“El único camino para erigir semejante poder común capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas, asegurándoles de tal suerte que por su propia actividad y por los frutos de la tierra puedan nutrirse a sí mismos y vivir satisfechos, es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad. Esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad; y que cada uno considere como propio y se reconozca a sí mismo como autor de cualquier cosa que haga o promueva quien representa su persona, en aquellas cosas que conciernen a la paz y a la seguridad comunes; que, además, sometan sus voluntades cada uno a la voluntad de aquél, y sus juicios a su juicio. Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: **autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera.** Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina ESTADO, en latín CIVITAS. Esta es la generación de aquel gran LEVIATÁN, o más bien, (hablando con más reverencia), de aquel **dios mortal**, al cual debemos, bajo el **Dios inmortal**, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua*

ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos una gran multitud, por pactos mutuos, realizados entre sí, ha sido instituida por cada uno como autor, al objeto de que pueda utilizar la fortaleza y medios de todos, como lo juzgue oportuno, para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina SOBERANO, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es SÚBDITO suyo” (1984: 140-141, sic, destacado y mayúscula del propio Hobbes).

La teoría de Hobbes sostiene que es la máxima expresión de la libertad individual entendida como autodeterminación para gobernarme, de la cual se dispone por cada individuo en particular, con el específico fin de instituir el Estado, el cual, para cualquier cosa que haga en materia de paz y seguridad, se considerará como realizada por los propios hombres individuales, reconociéndose a sí mismos como autores de aquello que en verdad es autor el Estado.

El Estado que surge de esa creación se caracteriza porque su poder es irresistible en cuanto que dispone de tanta fortaleza que está capacitado para doblegar la voluntad de los hombres, cuya existencia estará determinada por la obediencia irrestricta de los mandatos del Estado, mandatos que sólo dependen de aquello que el Estado juzgue oportuno.

La teoría de Hobbes significa, por tanto, compatibilizar la máxima libertad de cada uno con la máxima privación de esa libertad derivada del ejercicio del poder estatal.

Y el instrumento que explica esa compatibilidad es la representación.

Es un representante de los hombres que obedecen tanto un monarca cuanto una república aristocrática o democrática, ya que los hombres pueden conferir *todo* su poder a un hombre o a una asamblea de hombres.

La arquitectura de un sistema jurídico edificada por mandatos del Estado que monopolizan el criterio de lo justo e injusto, estándole expresamente prohibido a los hombres hacerse a sí mismos jueces de lo bueno y lo malo (1984: 265), ya que ello significaría un regreso al temible estado de naturaleza, es la arquitectura de un positivismo radicalizado.

Ello supone que el orden de conductas disponible para cada hombre depende de que el Estado hable a través de sus mandatos o calle para que esa omisión de su palabra signifique libertad individual.

La representación oculta, *en la realidad*, la pérdida sustancial de la libertad que muestra un dominio ajeno absoluto que pretende ser explicado como propio.

2. Locke y la representación

En el marco de la corriente contractualista, Locke otorga relevancia básica al requerimiento del *consentimiento* para existir y permanecer como sociedad política. En este autor, el consentimiento no sólo se requiere al momento de convenir o contratar para pasar del estado de naturaleza al estado de sociedad política sino, una vez constituida ésta, para subsistir o permanecer como tal.

Este requerimiento es correlato necesario para que, en el estado social y político, sigan subsistiendo los derechos de libertad e igualdad que caracterizaban al estado de naturaleza.

En cuanto a la trascendencia del consentimiento personal Locke, en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, es por demás claro:

“Siendo, según se ha dicho ya, los hombres libres, iguales e independientes por naturaleza, ninguno de ellos puede ser arrancado de esa situación y sometido al poder político de otros sin que medie su propio consentimiento. Este se otorga mediante convenio hecho con otros hombres de juntarse e integrarse en una comunidad destinada a permitirles una vida cómoda, segura y pacífica de unos con otros, en el disfrute tranquilo de sus bienes propios, y una salvaguardia mayor contra cualquiera que no pertenezca a esa comunidad (...)” (1969: 73, el destacado me pertenece).

A fin de despejar cualquier duda que pudiere existir acerca de que el consentimiento de cada persona es la piedra basal de la sociedad política, Locke establece que:

“Si volvemos la vista atrás hasta el comienzo los documentos históricos relativos a la propagación del hombre en el mundo, nos encontramos por lo general que el gobierno está en una sola mano; pero eso no destruye mi afirmación de que el comienzo de la sociedad política depende del consenso de los individuos para reunirse e integrar una sociedad. Una vez integrados esos individuos, pueden establecer la forma de gobierno que juzguen más apropiada... La verdad es que todas las monarquías pequeñas, es decir, casi todas las monarquías en sus primeros tiempos, fueron generalmente electivas, al menos en el momento de adoptar una forma de gobierno” (1969: 80, el destacado me pertenece).

En el caso de Locke, el consentimiento que se requiere es el de la mayoría, la cual se convierte en intérprete de la totalidad y, por ello, se encuentra facultada para decidir y gobernar obligando a la totalidad:

“Una vez que, gracias al consentimiento de cada individuo, ha constituido cierto número de hombres una comunidad, han formado, por ese hecho, un cuerpo con dicha comunidad, con poder para actuar como un solo cuerpo, lo que se consigue por la voluntad y la decisión de la mayoría. De otra forma es imposible actuar y formar verdaderamente un solo cuerpo, una sola comunidad, que es lo que cada individuo ha dado su consentimiento al ingresar en la misma. El cuerpo se mueve hacia donde lo impulsa la fuerza mayor, y esa fuerza es el consentimiento de la mayoría; por esa razón quedan todos obligados por la resolución a que llegue la mayoría” (1969: 73-74, el destacado me pertenece).

Al ocuparse de este mismo texto arriba reproducido, al que considera *“texto clave de Locke”*, Manin entiende que el principio del gobierno de la mayoría en el filósofo inglés no se fundamenta en las virtudes o valores que la mayoría encarnaría, sino en el restringido concepto técnico de que dicho principio se requiere para “tomar decisiones” (2).

Sin embargo, creo que no es posible aislar el texto arriba transcrito del esquema conceptual de Locke.

(2) En efecto, sostiene Manin que: *“Merece la pena señalar que en este texto clave de Locke no se fundamenta el principio del gobierno mayoritario en las cualidades o virtudes de la mayoría (por ejemplo, su aptitud para expresar lo que es verdad y justo), sino en el puro hecho de que hay que tomar decisiones”* (1998: 232).

En otras palabras, para Locke la libertad y la igualdad inherentes al hombre en el estado de naturaleza, subsisten *después* del contrato en la sociedad política por dicho contrato generada. Posiblemente ésta sea la diferencia más trascendente respecto de la teoría del estado de Hobbes.

El gobierno de la mayoría, por tanto, sólo se justifica si se encuentra informada por tales valores -libertad e igualdad-, entendiéndose su praxis de gobierno, o “toma de decisiones”, solo aceptable por todos si contiene y respeta esas libertades.

La arquitectura de un Estado con poderes limitados no sólo temporalmente sino en cuanto contenido de decisiones emanadas de tales poderes, bajo pena de ejercicio del derecho de resistencia por parte de la comunidad, requiere que, en el ejercicio del gobierno, la mayoría testimonie y transmita los valores, cualidades o virtudes que precisamente justifican su existencia.

Para Locke, el Poder Legislativo es el poder supremo: “(...) *La ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo (...)*” (1969: 100).

Sin embargo, ese Poder Legislativo dista en largo de estar facultado de legislar de manera libre.

Es decir, el mandato o representación que ejerce no es libre, sino que se encuentra limitado por una serie de restricciones que Locke se encarga muy bien de establecer.

Y así Locke sostiene que ese poder, aunque supremo, está sometido a las siguientes *restricciones*: En *primer lugar*, *no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas* (1969: 101). Es decir, no puede ser superior al poder que tenían esas mismas personas cuando vivían en estado de naturaleza. Precisamente ello explica que Locke haya sido tan exhaustivo al describir el escenario de los hombres en estado de naturaleza, con derechos y poderes propios de hombres que han vivido previamente en un estado de organización social antes que hombres ajenos a todo lazo organizativo social y sólo sujeto por las leyes naturales. Ello significa que aquel estado de naturaleza, con sus derechos y poderes, opera limitando sustancialmente al poder político que el poder legislativo supone a través de su función de legislar.

En *segundo lugar*, *“la autoridad suprema o poder legislativo no puede atribuirse la facultad de gobernar por decretos improvisados y arbitrarios; está, por el contrario, obligada a dispensar la justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicada por jueces señalados y conocidos”* (1969: 103). No sólo encontramos en esta restricción la necesidad de que las leyes sean justas y que el poder de juzgar esté establecido de manera previa a dichas leyes, como garantía, precisamente de que el juez sea un tercero imparcial, sino que las leyes deben estar dotadas de la estabilidad que da sentido al derecho -*leyes fijas*-. Es que la volatilidad normativa, al privar del carácter estable a la ley, es susceptible de la arbitrariedad inherente al voluntarismo y capricho de quien manda.

En *tercer lugar*, *“el poder supremo no puede arrebatar ninguna de sus propiedades a un hombre sin el consentimiento de este”* (1969: 105). El propio Locke explica la razón

de esta restricción al poder legislativo diciendo que *“si los hombres, una vez dentro de la sociedad pueden tener propiedades, poseerán un derecho a esos bienes, que por ley de la comunidad son suyos, que hará que nadie lo tenga a arrebatárselos, en su totalidad o en parte, sin su propio consentimiento. Si no ocurre así, es como si no poseyeran tal derecho de propiedad. Porque, hablando con verdad, no es propiedad mía aquello que otro pueda quitarme cuando le plazca sin mi consentimiento”* (1969: 106).

En esta limitación al poder legislativo se advierte la aplicación de un trascendente principio jurídico de origen romano que literalmente establece *quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet* (lo que a todos afecta -toca-, por todos debe ser tratado y aprobado), conocido bajo la sigla o abreviatura QOT.

Este principio cobró relevancia en la Edad Media, tanto en el ámbito secular cuanto en el religioso.

En sustancia, significa que es necesario el consentimiento de los propios afectados en todo aquello que es susceptible de generarles una obligación.

Bernard Manin se refiere a este principio, considerando con acierto, que *“afectó crucialmente a la historia de las instituciones occidentales”* (1998: 112). En coherencia con su afirmación, precisa el alcance del principio, sosteniendo que el mismo *“más bien significaba que un deseo de “arriba” tenía que lograr la aprobación de “abajo” para convertirse en una directiva legítima que generara obligación (...). El repetido uso de la fórmula QOT contribuyó indudablemente a propagar y establecer la creencia de que el consentimiento de los gobernados era fuente de legitimidad y aprobación política”* (1998: 113).

Está claro que cuando Locke recoge esa tradición en cuanto a la trascendencia del consentimiento en lo atinente a aquello susceptible de afectar al pueblo, fija así un límite al poder legislativo, particularmente en materia de impuestos.

En cuarto lugar, *“el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer leyes, ya que ese poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo”* (1969: 108). Se encuentra aquí presente la fuerte restricción de la libertad que la delegación de facultades significa, particularmente si la delegación se efectúa en el marco de un mandato libre, no imperativo. Es, por tanto, sólo el pueblo, en cuanto titular de los poderes y facultades delegadas, el único autorizado para señalar quién debe ejercerlos.

Estas restricciones al ejercicio del mandato representativo, unido a que dicho mandato subsiste sólo supeditado a la *confianza* que el pueblo sólo temporalmente ha depositado en sus legisladores (véase cap. XIII del *Ensayo*), y el siempre presente de *apelar o recurrir al cielo* (véase cap. XIV ib.) o ejercer el derecho de resistencia por parte del pueblo (véase cap. XIX ib.), permite comprender la peculiaridad de la representación en Locke.

Ciertamente que el método de selección de los legisladores es el de la elección periódica (1969: 117).

Mandato restringido, mas no imperativo, y método de selección de carácter aristocrática -la elección-, sintetiza la visión representativa de Locke.

3. Rousseau y la representación

En el contractualismo de Rousseau encontramos una definición tajante e inequívoca en contra de la representación. Rousseau entiende que la representación significa la enajenación y pérdida de la libertad de los ciudadanos en cuanto miembros del pueblo soberano.

Sostiene en su *Contrato Social*, en el libro tercero, capítulo XV que lleva por título “De los Diputados o Representantes”:

“Tan pronto como el servicio público deja de ser la principal preocupación de los ciudadanos, prefiriendo prestar sus bolsas a sus personas, el Estado está próximo a su ruina. ¿Se hace urgente combatir en su defensa? ¿Pagan soldados y se quedan en casa? Si tienen que asistir a la asamblea, nombran diputados que los reemplazan. A fuerza de pereza y de dinero cuentan con un ejército para servir a la patria y representantes para venderla” (1985: 145-146).

La razón de esta afirmación la expresa en ese mismo capítulo cuando Rousseau sostiene:

“La soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable; consiste esencialmente en la voluntad general, y a la voluntad no se la representa: es una o es otra. Los diputados del pueblo no son ni pueden ser representantes; son únicamente sus comisarios, y no pueden resolver nada en definitiva. Toda ley que el pueblo en persona no ratifica es nula; vale decir, no es una ley. El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña; lo es sólo mediante la elección de los miembros del Parlamento; tan pronto como estos son elegidos cae en su condición de esclavo, no es nada. El uso que hace de su libertad en los cortos momentos que la disfruta es tal, que bien merece perderla. La idea de los representantes es moderna, proviene del gobierno feudal, bajo cuyo sistema la especie humana se degradó y la palabra hombre resultó un deshonor. En las antiguas repúblicas, y aún en las monarquías, jamás tuvo el pueblo representantes” (1985: 147-148).

En Rousseau, la soberanía del pueblo supone que el contrato social que ha permitido a los hombres abandonar el estado natural y constituirse en asociación política tiene la virtud de transformar a cada persona individual o particular en partícipe indiviso de un ente colectivo, una suerte de condómino titular de una cuota parte de la libertad inherente al ente colectivo. Este ente colectivo se llama “pueblo” y cada partícipe del mismo se llama “ciudadano”.

El pueblo o asociación colectiva tiene la función de establecer la dirección de tal asociación y cuando expresa esa dirección, cuando formula su voluntad, la misma constituye la voluntad general, la cual es suprema, no está subordinada a ninguna otra voluntad.

La voluntad general se expresa a través de leyes, de manera que cuando cada ciudadano cumple y realiza el orden de conductas previsto en el ordenamiento normativo, no hace sino cumplir con el orden, que, en cuanto partícipe indiviso de la voluntad general, ha concurrido a formular. Esto es, se obedece a sí mismo. En cuanto obedece, es persona individual o *súbdito*.

Rousseau establece este último orden conceptual en el libro primero, capítulo VI del *Contrato*, en cuanto sostiene:

“Cómo encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual, uniéndose todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes (...). He aquí el problema fundamental cuya solución proporciona el contrato social.

Estas cláusulas (del contrato), suficientemente estudiadas, se reducen a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado con sus innegables derechos a toda la comunidad. Pues, primeramente, dándose por completo cada uno de los asociados, la condición es igual para todos; y siendo igual, ninguno tiene interés en hacerla gravosa para los demás.

(...) En fin, dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiriera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde y mayor fuerza para conservar lo que se tiene. Si se descarta, pues, del pacto lo que no constituye su esencia, encontraremos que el mismo se reduce a los términos siguientes: “cada cual pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo.

(...) Al instante este acto de asociación transforma la persona particular de cada contratante en un ente normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad. La persona pública que así se constituye, por la unión de todas las demás, tomaba en otro tiempo el nombre de Ciudad y hoy el de República o cuerpo político (...).” (1985: 41-43).

Este orden conceptual explica el rechazo de Rousseau a la representación. Toda construcción organizacional que prive al sujeto colectivo “pueblo” de ejercer, por sí mismo, su voluntad en cuanto suprema, es decir, en cuanto soberana, lo convierte en sumiso o “esclavo”. Queda, entonces, el pueblo privado de su libertad.

En Rousseau existe *pactum societatis*, no *pactum subjectionis*. No existe contrato de sujeción.

El *pactum societatis*, una vez formulado, continúa de alguna manera subsistiendo.

Aquí es necesario tener presente dos conceptos que Rousseau introduce para asegurar la libertad de todos y, al mismo tiempo, la gobernabilidad de todos: el primero, el concepto de unanimidad; el segundo, el concepto de gobierno.

En cuanto al concepto de unanimidad, Rousseau lo considera crucial al momento de formular el contrato originario: *“La ley de las mayorías en los sufragios, es ella misma fruto de una convención anterior que supone, por lo menos una vez, unanimidad”*, nos dice en el capítulo V ib., bajo el acápite *“Necesidad de retroceder a una convención primitiva”* (1985: 40).

Precisamente el contrato social es formulado por *“todos”*. Si observamos la transcripción arriba efectuada de aquello en que consiste el pacto o contrato, veremos que la expresión “todos” es reiterativa. Y ello porque en “la alienación **total** de cada asociado

a **toda** la comunidad”, en el *“dándose cada individuo a todos”*, es posible comprender que no existe ámbito de reserva de cada uno respecto de su libertad. La libertad se enajena en beneficio de una sociedad libre, de un Estado libre, y el sujeto será de aquí en más libre si realiza el orden de conductas del cuerpo colectivo.

La libertad se desplaza del individuo al Estado ya que la voluntad estatal es la voluntad libre del pueblo soberano.

Para que ello exista es necesario que el propio pueblo, como actor colectivo no mediado por otro u otros actores, intervenga de manera decisiva en formular la voluntad general.

Ya vimos arriba la sentencia de Rousseau al referirse a la representación: *“Toda ley que el pueblo en persona no ratifica es nula; vale decir, no es una ley”*.

La representación queda expresamente prohibida en la teoría política roussoniana pues ella es enemiga de la libertad y amiga de la esclavitud.

Sólo por el recurso de la “unanimidad” del contrato social es posible comprender que la asociación política que de aquel contrato deriva y las leyes que la misma establece están signadas por el valor “libertad”. Es que *todos* hemos *consentido libremente, es decir, hemos expresado cada uno una voluntad libre de impedimento o vicio alguno susceptible de afectar esa libertad*, al momento de contrato originario.

El concepto de unanimidad en Rousseau es crucial para comprender un principio que vino a constituirse en eje central de la institucionalidad del Estado Constitucional Democrático posterior, paradójicamente asentado sobre la representación: ese eje central es el principio de la mayoría.

Y ello porque Rousseau requiere unanimidad para la formulación del contrato originario, no para su permanencia. Es que, si para su permanencia se requiriese la unanimidad, la voluntad general se encontraría en serio riesgo de frustrarse si un solo miembro expresara una voluntad contraria a la del resto.

Para su permanencia se requiere, pues, la mayoría, la cual significa la mayor aproximación a la unanimidad del pacto originario.

En razón de que la unanimidad representa el valor libertad, la mayoría es la que mayor aproximación significa respecto de ese valor. Su voluntad lleva inherente el valor libertad.

La mayoría no fundamenta su dominio en la cantidad numérica sino en cuanto le es inherente el valor libertad. No se domina porque se tiene la fuerza de los más, sino por el contenido espiritual que la libertad significa. La mayoría significa, entonces, que se hace libre al mayor número de hombres (3).

La derivación del principio de la mayoría del de la unanimidad requerida en el contrato originario aparece expresa en la transcripción arriba hecha de Rousseau, precisamente para detenernos en la trascendencia del concepto de unanimidad.

(3) Para un desarrollo esclarecedor del significado del principio de la mayoría en relación a la unanimidad del contrato originario, véase Hans Kelsen, “Esencia y valor de la democracia”, en particular, cap. I.

En cuanto al *gobierno*, Rousseau lo trata en el libro tercero, capítulo I titulado “Del gobierno en general”. Llama gobierno al poder ejecutivo. Es el que ejecuta, a través de actos particulares, la voluntad contenida en las leyes. En efecto, dice:

“Llamo, por tanto, gobierno o suprema administración al ejercicio legítimo del poder ejecutivo, y Príncipe o Magistrado, al hombre o cuerpo encargado de esta administración” (1985: 97).

Rousseau revela especial cuidado en precisar el carácter **permanentemente dependiente** de los funcionarios que ejercen el poder ejecutivo en relación al pueblo soberano, a los que reduce a su condición de meros comisionados o empleados de éste, y sujetos a permanente revocabilidad, de ninguna manera jefes del pueblo:

¿“Qué es, por tanto, el gobierno? Un cuerpo intermediario establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, a quien corresponde la ejecución de las leyes y el mantenimiento de la libertad tanto civil como política.

Los miembros de este cuerpo se llaman magistrados o reyes, es decir, gobernadores, y el cuerpo entero, príncipe. Así, pues, los que intentan que el acto por cual un pueblo se somete a sus jefes no es un contrato, tienen completa razón. En efecto, ello sólo constituye una comisión, un empleo, en el cual simples funcionarios del Cuerpo soberano ejercen en su nombre el poder que éste ha depositado en ellos, y el cual puede limitar, modificar y reasumir cuando le convenga. La enajenación de tal derecho, siendo incompatible con la naturaleza del cuerpo social, es opuesta a los fines de la asociación” (1985: 96-97).

El gobierno consiste en el cuerpo de funcionarios que, al aplicar o ejecutar el orden normativo, está capacitado para efectivizar la *fuerza* necesaria para asegurar ese orden (4).

En cuanto súbdito, cada uno está obligado a soportar la limitación de su libertad que, como ciudadano, ha concurrido a decidir.

Rousseau señala la necesaria cooperación que debe existir entre la función de legislar, la función de ejecutar y la obediencia del individuo o *súbdito*. Debemos observar que no existe, en la diferenciación de estas funciones, ningún atisbo de división de poderes, concepto éste que merece la crítica de Rousseau, toda vez que la soberanía del pueblo es indivisible e inalienable, encontrándose la función de gobernar o ejecutar siempre sometida a ella (5).

La necesaria cooperación y armonía entre estas dos funciones y la obediencia del súbdito es sostenida en los siguientes términos:

(4) Para Rousseau, la voluntad caracteriza al Poder Legislativo y la fuerza al Poder Ejecutivo: *“En toda acción libre hay dos causas que colaboran a producirla: la una, moral, o sea, la voluntad que determina el acto; la otra, física, o sea, la potencia que la ejecuta...En el cuerpo social existen los mismos móviles: en él se distinguen la fuerza y la voluntad; ésta, bajo el nombre de Poder Legislativo; la otra, bajo el de Poder Ejecutivo. Nada se hace o nada debe hacerse sin su mutuo concurso”* (1985: 96).

(5) En tal sentido se expresa Rousseau en el libro segundo, capítulo II cuyo título es *“La soberanía es indivisible”* (1985: 55-57).

“No se podría alterar ninguno de los tres términos sin romper al instante la proporción. Si el Cuerpo soberano quiere gobernar, si el magistrado desea legislar o si los súbditos se niegan a obedecer, el desorden sucede al orden, y obrando de acuerdo la fuerza y la voluntad, el Estado disuelto cae en el despotismo o en la anarquía” (1985: 97-98).

No existe, pues, un sistema político fundado en la libertad, sino el que responde a la visión expuesta en el *Contrato Social*. De lo contrario se cae en despotismo que supone una asociación política privada de libertad, o en anarquía que significa su disolución.

De allí que el filósofo ginebrino preste atención a la libertad que informa a la asociación política o Estado y al espacio de libertad de cada ciudadano en cuanto partícipe de esa asociación.

Entiendo que, para advertir la dimensión de la pérdida de la libertad en el estado social, debiéramos suponer un escenario hipotético de un pueblo constituido sólo por un individuo. Entonces, la voluntad que éste expresara como ciudadano sería ejecutada por él mismo en cuanto súbdito. Su libertad sería ilimitada en el sentido de alcance de su autodeterminación. Sería el supuesto del estado de naturaleza, en que ese tal individuo sólo estaría sujeto a las leyes de la naturaleza, mas no a las leyes sociales pues la sociedad no existiría. No existiría diferencia entre ciudadano y súbdito.

Pero si apareciese otro individuo con quien fuere necesario acordar para convivir, la pérdida de la libertad como condómino social ascendería al cincuenta por ciento, ya que el orden de conductas a observar no dependería de la voluntad de sólo de uno, sino de dos. La vida social supone, entonces, pérdida o restricción a la libertad.

Por tanto, si el orden de conductas que debo observar para convivir dependiera del acuerdo con un considerable número, por ejemplo, de cien mil, mi libertad en cuanto partícipe social se reduciría en la cienmilésima parte.

Por tal razón Rousseau sienta la premisa de que mientras más aumenta el Estado en población, más disminuye la libertad *del ciudadano*, ya que el *súbdito* o individuo *siempre* debe observar las normas expresadas por el cuerpo de ciudadanos, cualquiera fuere el número de estos que las hubieren establecido:

*“Supongamos que un Estado tiene diez mil ciudadanos. El soberano no puede considerarse sino colectivamente y en cuerpo, pero cada particular en su calidad de súbdito es considerado individualmente. Así, el soberano es al súbdito como diez mil es a uno; es decir, que a cada miembro del Estado le corresponde la diezmilésima parte de la autoridad soberana, aunque esté sometido enteramente a ella. Si el pueblo se compone de cien mil hombres, **la condición de los súbditos no cambia, pues cada uno soporta igualmente todo el imperio de las leyes**, en tanto que su sufragio, reducido a una cienmilésima parte, tiene diez veces menos influencia en la redacción de aquellas. El súbdito permanece, pues, siendo uno, pero la relación del soberano aumenta en razón del número de individuos, de donde se deduce que cuanto más aumenta el Estado en población, más disminuye la libertad” (1985: 98).*

La persona individual, para ser libre, debe cumplir con las normas dictadas por el pueblo mismo, esté éste constituido por dos o por cien mil ciudadanos. Ello es de la esencia del pacto social:

“A fin de que este pacto social no resulte una fórmula vana, encierra tácitamente el compromiso, que por sí solo puede dar fuerza a los otros, de que cualquiera que rehúse obedecer a la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo, lo cual no significa otra cosa que se le obligará a ser libre (...)” (1985: 46).

Rousseau extrema su esfuerzo en retener la libertad, aunque distribuida, en el cuerpo social, al que le atribuye de manera exclusiva y excluyente la facultad de fijar el orden de conductas necesario para la convivencia social, es decir, el poder legislativo.

Precisamente en la diferenciación de las funciones de legislar y de gobernar o ejecutar, manifiesta su prevención respecto de la democracia en el libro tercero, capítulo IV. Su conocida apreciación consistente en que *“si hubiera un pueblo de dioses estaría gobernado democráticamente. Un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres”* (1985: 111), se inscribe en el marco de aquella diferenciación. En este sentido, Manin expresa, al comentar esta afirmación de Rousseau, que *“el ejercicio de las funciones legislativas y ejecutivas acarrea un riesgo mayor: las decisiones del pueblo en tanto que Soberano (las leyes) pueden quedar contaminadas por las visiones particulares que debe adoptar cuando actúa como gobierno”* (1998: 98).

V. Reflexión final

De la exposición de las ideas de Rousseau, en aquello que hemos considerado relevante para comprender la exposición de una organización política que resguarde la libertad compatibilizándola con el ejercicio de la autoridad, advertimos claramente la barrera infranqueable que la representación significaría para efectivizar un orden social que pretende gobernarse por sí mismo. Es decir, *un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo*.

Y ello porque la representación significaría, en el orden conceptual expuesto, enajenar toda la libertad del cuerpo social en beneficio de actores que formularían su propia voluntad al momento de legislar y al momento de ejecutar esas leyes. Actores que, aunque elegidos por el pueblo, serían independientes ante el mismo, y por tanto, la voluntad que expresarían no sería la voluntad del pueblo la cual sólo se expresaría al momento de la elección, pero no al momento de fijar la voluntad estatal reflejada en las normas generales.

No deja de resultar paradójico que las ideas de Rousseau, que decisivamente influyeron en la construcción del Estado de Derecho Constitucional y Democrático, particularmente al adoptar el principio de soberanía del pueblo y el consecuente principio de la mayoría en cuanto portadora de la libertad, haya adoptado el mecanismo de la representación, tan incompatible con aquellos principios.

Posiblemente ambos conceptos, soberanía del pueblo y representación, constituyan ficciones.

La representación presentada como correlato instrumental de un orden democrático basado en la libertad, cuando en verdad oculta la real pérdida de libertad que sufren las personas -ciudadanas o súbditas- al ser gobernadas por otras en lugar de gobernarse por sí mismas.

La soberanía del pueblo, en cuanto permanentemente se ejerce para desprenderse del poder que dicha soberanía significa. En este sentido, encuentro apropiadas las palabras de Kelsen: “Y así como en el estado primitivo del totemismo los compañeros de clan en ciertas fiestas orgiásticas ostentaban la más cara del animal totem, esto es, del primer padre del clan, y, simulando ser éste, se eximían por cierto tiempo de todos los lazos del orden social, de igual manera el pueblo sujeto a normas reviste en la ideología democrática los atributos de una autoridad inalienable en sí misma, pero necesariamente y constantemente transferida en su ejercicio a los elegidos. También la doctrina de la soberanía del pueblo, aunque muy utilizada y espiritualizada, es una máscara totemística” (1977: 118-119).

La crisis de la representación, sostenida de manera prácticamente ininterrumpida en el ámbito de la teoría política, previsiblemente encuentra su explicación en el antagonismo entre la democracia y su vocación de amplia participación ciudadana y el medio con que se pretendió efectivizarla.

Marcos Novaro en un artículo sobre el debate contemporáneo en la representación política (1995), inicia el desarrollo de sus ideas bajo una cita de Julliard que destaca, precisamente, la suerte de inmutabilidad que ha caracterizado a los instrumentos de la democracia (el Parlamento, los partidos políticos, el sufragio universal) no obstante haber cambiado el mundo entero. Y al concluir su trabajo, en respuesta a la pregunta sobre los motivos de la secuencia democratización- crisis de representación, refiere que unos de los enfoques se incula a la incompatibilidad intrínseca entre democracia y representación, de suerte que “las fuerzas que desata la democracia no pueden ser contenidas por mucho tiempo en los estrechos marcos de los mecanismos de representación establecidos”.

Es que la idea de la democracia se opone a la idea de la representación. Esta última se vincula más con la idea de la aristocracia y la oligarquía, y el puente con que se ha pretendido unir a la democracia con la representación consiste en el método de la elección, el cual favorece a la generación de superiores, lo cual es inherente a un sistema aristocrático u oligárquico.

VI. Bibliografía

- ARISTÓTELES (1996): *La Política*, Editorial Alba, Madrid.
- BOBBIO, Norberto (1995): *Thomas Hobbes*, FCE, México.
- HELLER, Hermann (1998): *Teoría del Estado*, FCE, México.
- HOBBES, Thomas (1984): *Leviatán*, FCE, México.
- KELSEN, Hans (1977): *Esencia y valor de la democracia*, Editorial Labor, Barcelona.
- LOCKE, John (1969): *Ensayo sobre el gobierno civil*, Editorial Aguilar, Madrid.
- MANIN, Bernard (1998): *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid.
- NOVARO, Marcos (1995): “El debate contemporáneo sobre la representación política”, en *Desarrollo Económico*, vol. 35, N° 137, Buenos Aires.
- ORLANDI, Héctor R. (1971): *Democracia y poder. Polis griega y constitución de Atenas*, Ediciones Pannedille, Buenos Aires.
- PITKIN, Hanna F. (1985): *El concepto de representación*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- ROUSSEAU, Jean J. (1985): *El contrato social*, Editorial Sarpe, Madrid.