

Oltre la democrazia o cómo abandonar la teología política

A propósito de G. Duso editor. *Oltre la democrazia. Un itinerario attraverso i classici*. Carocci, 2004.

JOSE LUIS VILLACAÑAS BERLANGA*

Es una ya larga cooperación con el grupo de trabajo de Giuseppe Duso lo que se ofrece en resumen en estas breves notas. Mi esperanza es que siga haciendo posible el ulterior diálogo.

1.- *Dificultades con el presente*. La vieja distinción weberiana entre democracia social y democracia política, que recoge el núcleo teórico de Tocqueville, quizá debe ponerse como premisa de esta intervención. La democracia social aludía a la estructura igualitaria y liberal que disolvía los férreos condicionante estamentales y se apresuraba a diferenciar a los seres humanos por su condición de consumidores y por su localización en la estructura del trabajo y del mercado. La democracia política, por el contrario, incorporaba elementos de virtud y responsabilidad específicamente políticos, que tendían a disminuir tanto como fuera posible el poder del ser humano de imponer su voluntad a sus semejantes. La democracia social funcionaba mediante la masiva incorporación de los seres humanos al proceso productivo, la tecnificación de los saberes, la profesionalización de la vida y la movilidad social, que implicaba la disolución incluso del último intento de representar y estabilizar la estructura social en términos de *sociedad de clases*. La democracia política, por el contrario, reclamaba compromisos prácticos y epistemológicos de envergadura, todos ellos dirigidos a formar un poder funcional y limitado, a controlar a los representantes políticos, a exigir como única forma de mando la delegada por ordenamientos jurídicos, racionales y flexibles, capaces de prestar atención a los intereses de las mismas masas. La primera se basaba en la libertad como independencia y la segunda en la libertad como obligación auto-impuesta. La primera aspiraba a ofrecer en el mercado suficientes bienes como para cubrir las necesidades; la segunda debía asegurar una distribución más o menos equitativa de esos bienes. A esta función, que aportaba el contenido material de la democracia política, Weber la llamó «socialización». Para ella reclamó la alianza política de los estratos sociales burgueses y obreros más responsables. Este modelo, derrotado en la República de Weimar, ha estado vigente y, en cierto modo, sigue estándolo.

Fecha de recepción: 20 septiembre 2006. Fecha de aceptación: 24 octubre 2006.

* Dirección: Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia. Campus Universitario de Espinardo. 30071 Murcia. E-mail: jlvilla@um.es; José Luis Villacañas es catedrático de Filosofía Política, Director de la revista *Res Publica*, Director del proyecto de investigación “Biblioteca digital del Pensamiento Político Hispánico Saavedra Fajardo”. Es autor de *La formación de los Reinos Hispánicos*, Madrid, Espasa, 2006; *Res Publica. Los fundamentos normativos de la política*, Madrid, Akal, 1998; *Kant en España*, Madrid, Editorial Verbum, 2006.

Durante un tiempo, la exigencia de convergencia de esos dos fenómenos democratizadores fue la base de nuestro arsenal normativo. Hoy, por el contrario, surge inquietante la idea de que nuestras sociedades, irrenunciablemente democráticas en el sentido social, comienzan a separarse de las exigencias de la democracia política y de sus aspiraciones clásicas de la socialización. La convergencia entre estas dos tramas normativas, la de una *societas civilis* vinculada con una *res publica*, de esta manera, se pone en cuestión, frustrando las expectativas que desde Tocqueville mismo se habían forjado en su realización conjunta. La democratización social se interpreta a la baja, con los peores temores de una infantilización generalizada [229-239] y una tutela administrativa que cuenta con la pasividad de los individuos. En la vida en común de los hombres comienza a diferenciarse entre aquello que es necesario para esta democratización social pasiva, y aquello otro que es preciso para el vivir político común. La categoría estructural de la democracia pasiva, social, ya no es la producción, sino el mercado. Frente a ella, surge cada vez más insistente la idea de que la categoría estructural de la vida política común es de nuevo el gobierno, y no tanto la vieja idea, plenamente moderna, del poder. Desde luego, la idea de mercado es sustancialmente tan poco democrática como la idea de gobierno. Una y otra estrechan a su manera la base normativa sobre la que funcionó la democracia social y la política. Con esta sospecha, los componentes normativos conquistados por la tradición, lentamente elaborados por una serie de autores desde Aristóteles hasta Carl Schmitt, de los que este libro se hace puntual y oportuno cargo, comienzan a destejarse. Los individuos comienzan a percibir que para entrar en el mercado no necesitan ser aquellos seres humanos libres, iguales, autónomos e independientes de la sociedad civil liberal, y comienzan a perder las evidencias de que puedan aplicar valores coherentes a la hora de configurar la representación política y de controlarla. El punto intermedio, el que facilitó todas las mediaciones, consistía en que los mismos sujetos operativos en la producción y el mercado como sociedad civil, eran los constituyentes operativos en la política como pueblo. Hoy, esa mediación también ha entrado en crisis y los que intervienen en el mercado dejan de representarse como pueblo. La categoría que operaba en aquella mediación, y que permitía una interpretación clara de las normas y valores, la de homogeneidad, hace tiempo que ha perdido toda virtualidad ante un individuo entregado al cuidado exclusivo de sus deseos. El cosmos político clásico, en su totalidad, queda así afectado.

El viejo par romano «*societas civilis sive res publica*» comienza a mostrar la ambivalencia constitutiva del «*sive*». Este puede interpretarse a lo largo de una gama de sentidos que va desde la mera explicitación del primer término en el segundo, hasta la radical alternativa entre ambos. Sin embargo, en tanto que vínculo pudo hacer viable el pensamiento de la representación. Hoy, sin embargo, son los dos propios extremos a mediar los que se diluyen. En efecto, no sólo el *sive* representativo se cuestiona. También lo hace la propia noción de sociedad civil liberal, ya que el mercado mundial se sostiene sobre las más variadas diferencias de estatuto y de libertad –es el ejemplo inquietante de la entrada en el mercado de China–. Por su parte, la categoría de gobierno es una forma limitada de entender lo público y, desde luego, no implica la comprensión de la publicidad democrática al viejo estilo. Por lo demás, las masas de emigrantes y de indiferentes a la política muestran a las claras cómo la incorporación al mercado, cada uno según sus posibilidades, en modo alguno implica hacerse cargo de responsabilidades políticas que, por lo demás, los gobiernos tampoco están en condiciones de favorecer, mostrando así su aguda comprensión de que su legitimidad ya no es propiamente democrática al estilo clásico. Y sin embargo, seguimos hablando de nosotros mismos y de nuestras sociedades y poderes como si todas estas fueran instancias capaces de recibir el calificativo de «democráticas».

2.- *Aporías del concepto «democracia»*. De estas sospechas, expresadas según el viejo ideal tipo sobre el que se ha sostenido esta democracia que por doquier se nos muestra caduca, parte este libro. El lector hará bien, para seguir el argumento en su plenitud, si parte del artículo de Chignola sobre Tocqueville. La suya es nuestra evidencia: es plausible una democracia pasiva que sostenga un despotismo. Duso, sin embargo, se resiste al pesimismo. Reeditando el deseo de Tocqueville, Duso mantiene en la primera página de su introducción que «L'orizzonte della democrazia è assunto come il nostro orizzonte». En efecto, así es. No tenemos otra forma de juzgar los procesos modernos ni de encarar los esquemas evolutivos del futuro. Este libro emerge de que, aunque horizonte necesario, la democracia tal y como la entiende la modernidad no es un presupuesto indiscutible. La pregunta más profunda de la que podemos derivar estas reflexiones podría entonces decir así: estas sospechas, casi evidencias, que califica a los poderes actuales formalmente democráticos como tutoriales, paternalistas, ¿acaso no procederán de aporías y contradicciones básicas a la democracia y a sus conceptos modernos? ¿No debemos cuestionar el supuesto de que embarcarse en una defensa de *nuestras democracias* nos sitúa inmediatamente *dalla parte giusta*? Algo parece claro: la realidad del presente no necesita de defensas dogmáticas. Estas defensas sólo pueden utilizar palabras vacías. Duso y su equipo hace mucho tiempo que se ha embarcado en un análisis conceptual de la política. Este libro anda tras conceptos, no tras palabras vacías. Pero entonces, la crítica es inevitable, porque en el seno de los conceptos, como hace tiempo que sabemos por Hans Blumenberg, se guarda una continua e insuperable inconceptualidad.

Sería ajeno a esta nota hacer un resumen de todas las intervenciones, tanto como sería imposible organizar un argumento lógico capaz de vincular el núcleo conceptual de los autores tratados. Baste decir que son trabajos de un rigor y de una competencia máxima. Carillo, Pacchiani, Merlo, Visentin, Rametta, Chignola y Scalone, aparte de Duso, son filósofos muy conocidos y estimados en Italia y todos ellos son referencia del público español interesado en estos temas. Heródoto, Aristóteles, Marsilio, Hobbes, Spinoza, idealismo alemán, Tocqueville, Kelsen y Carl Schmitt, son las etapas argumentales de este libro. Cualquier lector informado de la bibliografía está en condiciones de identificar cómo se alinean los autores y los temas tratados, una prueba más de su competencia reconocida. Así que se me permitirá que en esta nota me concentre en aquella parte de los argumentos que tienen que ver con el fin último del libro, tal y como se expresa en el título. *Oltre la democrazia* sugiere que es preciso atravesar los clásicos con este bien definido *telos* que afecta al presente. Para este propósito resultan decisivas las dos intervenciones de Duso y, en cierto modo, la de Chignola y Scalone, localizadas en los dos autores que más se vinculan a lo contemporáneo: Tocqueville y Kelsen-Schmitt.

No puedo dejar de ser consciente de que la tensión entre democracia política y social, que he puesto al principio de mi nota, es *aparentemente* ajena al argumento de la introducción de Duso. Pero sólo aparentemente. De hecho, su destino como democracia pasiva y gobierno tutelar expresa con suficiencia el malestar con el presente que recorre toda su intervención. Ya antes de leer sus páginas, podemos anticipar que Duso se interesa sobre todo por la democracia activa, la política, pero de hecho siempre mira el otro polo, el de la constitución real de la sociedad. De hecho, reconoce tensiones sobre todo «sulla dialettica di soggetto individuale e soggetto collettivo» [p. 11]. Es conocido el interés de Duso por el problema del contrato social y las teorías jusnaturalistas, de las que es un experto indiscutible. Pero pronto nos damos cuenta de que los tres elementos decisivos de estas doctrinas nos descubren otra forma de exponer la tensión entre democracia social y política tal y como se ofrece en el presente. La visión clásica nos habla de la relación entre individuos iguales, libres, autónomos y soberanos que aparecen en su totalidad como pueblo soberano y que constitu-

yen la base de representación política y de poder mediante la correspondiente autorización. En el argumento, las tensiones aparecen entre la adscripción de soberanía a los individuos y al pueblo y una organización real del poder que no parece «rendere effettiva la partecipazione e a riconoscere un autentico pluralismo di forze e di soggetti» [11] Una vez más, se trata de mostrarnos la ineficacia del vínculo representativo. Tal debilidad sería para Duso la manifestación de una aporía insuperable del argumento moderno de la democracia, tal y como fue organizado por Hobbes.

Los déficit de la democracia no deben cargarse ni sobre su estatuto utópico o ideal, en el sentido kantiano, ni sobre una presunta traición burguesa a su núcleo normativo, en la línea del pensamiento clásico marxista. La sospecha de Duso, expuesta en diversas publicaciones, reside en que el pensamiento democrático moderno incorpora aporías irresolubles, contradicciones entre su resultado previsto y sus premisas emancipatorias propuestas. Así, la contradicción entre la libertad de los sujetos y su deriva nihilista que elimina toda posibilidad de conciliar justicia e interés del yo. Así, la idea de pueblo como poder constituyente, pero de facto impotente para operar en tanto constituido. Más aún, la idea de la elección como la formación de una representación autorizante que se desvincula de la propia voluntad de los ciudadanos, autorizando así lo no autorizado. Con todo ello se genera la idea de una lógica dualista basada en el representante-representado que destruye la premisa de una unidad de pueblo. Esta dualidad, de nuevo sitúa la privacidad en el seno del poder que debía ser público, y sitúa lo público en la exigencia del ciudadano privado para recomponer el vínculo de la representación. Todo esto es algo más que accidental. Lo que está en juego es la sospecha de que si el poder de los ciudadanos resulta mediado por la noción de *pueblo* y *representación*, el resultado es la expropiación de la política. Por decirlo casi con las palabras de Duso: la lógica democrática exige a la vez que todo el poder proceda del pueblo como sujeto colectivo soberano y que la forma de ese poder –en tanto representación– obstaculice la participación política del soberano. Hay un corazón antidemocrático en la teoría democrática clásica, una herencia platónica que asume la equivalencia entre democracia y anarquía. Esta es la tesis central de la página 13, la fundamental del ensayo introductorio de Duso. Los ensayos reunidos en ese volumen pueden, cada uno a su manera, indicarnos esa zona oscura, antidemocrática, del pensamiento clásico. Desde Marsilio, que media la *universitas civium* por la *pars valentior* para impedir la consecuencia del autogobierno del pueblo, siempre ha sido así. Kant, Fichte y Hegel no habrían sido sino otros tantos momentos de esa crisis del elemento democrático interna al pensamiento moderno. La deriva desde el uso público de la razón a la astucia de la razón y sus administradores e intérpretes privilegiados, que el idealismo alemán conoció, no harían sino mantener esa memoria platónica en el seno del pensamiento moderno.

3.- *Oltre la democrazia?* En esa dificultad estructural de la democracia, y como sus derivados, coloca Duso los fenómenos de la *deconstituzionalizzazione*, la asunción natural de la pérdida de soberanía y de representación propia de los procesos políticos de la construcción de la Unión Europea, las resistencias corporativas de las democracias reales. Ahí se producen relaciones de mando y obediencia que no están mediadas por el imaginario de que quien ordena realmente es el sujeto colectivo soberano [25]. Ahí se abre camino un nuevo tipo de gobierno directivo, administrativo, disciplinar, tutelar, pedagógico y formador del sujeto que, paradójicamente, procede del pretendido poder soberano del pueblo y sus sujetos. Con ello, la premisa propia de la democracia moderna, ofrecida por Hobbes, de que el dominio del hombre sobre el hombre es irracional, se replantea en toda su urgencia [24]. Esa dificultad, no puede resolverse con reediciones más bien parciales de la contraposición entre la democracia de los antiguos y de los modernos, diferencia que siempre queda en el seno del pensamiento moderno [15-7], ni mediante las compensaciones entre demo-

cracia directa y democracia representativa, ni a través de mecanismo constitucionales que prevén el uso de plebiscitos al margen de las luchas parlamentarias y partidistas. El epígrafe dedicado a Rousseau [129-133] muestra con claridad la dificultad de estas compensaciones, que no quedan fuera de la aporía sino que la refuerzan.

En cierto modo, las páginas 136-138 del libro abordan el problema planteado en su conjunto y allí se dirige el lector dispuesto a concretar sus impresiones. Si ahora contemplamos los dos puntos tratados, el presente de nuestras sociedades y las aporías del pensamiento democrático, descubrimos la tesis central: «Un'analisi della realtà politica odierna deve forse portare alla constatazione dell'incapacità dei concetti qui trattati e degli altri concetti che emergono nelle costituzioni sia a far comprendere la realtà che indicano, sia a svolgere quella funzione normante che appare propria delle costituzioni» [136-7]. Duso se ha negado a presentar su trabajo desde una perspectiva *propositiva*, desde luego. Pero, aunque con el subrayado disminuido de quien no hace sino *comprender* los conceptos, no parece ver salida alguna a la situación si no se va más allá del concepto de soberanía, el núcleo del que derivan todos los elementos conceptuales problemáticos y entre ellos el de democracia como poder del pueblo, sea directa o representativa. De hecho, la sugerencia va más lejos: si hemos de repensar la soberanía, se debería repensar también aquellos conceptos que son sus presupuestos lógicos: individuo, igualdad, libertad, pueblo homogéneo, por la parte anterior, y representación por la parte posterior. La continua llamada de atención de Duso acerca del carácter histórico de los conceptos tiene aquí su aplicación concreta.

En el fondo, para Duso, el núcleo último de la forma moderna de pensar la democracia reside en pensar el pueblo como soberano, y por tanto, como la fuente última de mando. El constructivismo del poder a partir del pueblo entendido como mera homogeneidad e indiferencia, sería el núcleo ilusorio que la democracia eleva para evitar la acusación platónica de anarquía. Conviene precisar el sentido de la crítica. Duso recuerda que este concepto de pueblo soberano inclina a la despolitización de los individuos en tanto individuos. Al formar parte *vellis nollis* de ese pueblo, la noción de participación política se degrada y los seres humanos se despolitizan a través del concepto por el que se deberían politizar. «L'idea che il singolo sia la base della vita politica e abbia così peso e valore, in quanto si trova attraverso il suo voto alla base dell'esercizio del potere, comporta in realtà la sua spolicizzazione» [138] Esta contradicción se despliega en una representación política que más bien expropia de todo poder al representado, con lo que se consume la despolitización justo a través de procesos presentados como políticos. Desde este mismo instante, pensar que el pueblo manda no deja de ser una ilusión compensatoria.

El paso valiente reside en dejar de lado el concepto de pueblo, y no tanto en dejar de pensarlo como soberano. La dificultad del pueblo para pensarse como plural, y su inclinación a presentarse como nación hace tanto más urgente ese paso. Pero en último extremo, creo que el suelo rocoso de la posición de Duso reside en no pensar al individuo singular como elemento del pueblo, algo que ya presentía el Tocqueville defensor de las asociaciones y que intentó por todos los medios Carl Schmitt con su concepto de lo político como homogeneidad producida por la intensificación existencial [243-250]. Si queremos dejar de pensar al pueblo según el tramposo movimiento del pensar moderno, y evitar estas consecuencias schmittianas –que como observa Scalone, comparte plenamente las premisas modernas [p. 269]– entonces debemos separarnos de su premisa básica: los individuos singulares tal y como los definió Hobbes. En cierto modo, Duso se ha concentrado tanto en el esquema hobbesiano como lastrado de una aporía irresoluble, que para escapar a sus consecuencias sólo tiene un camino: regresar al momento anterior a Hobbes. Pues, ¿qué puede significar una frase como esta?: «l'uguale dignità deglo uomini deve dunque essere trovata al di là

della funzione specifica del concepto político di uguaglianza» [136]. O, ¿qué puede querer decir esta otra?:» si tratterebbe forse di pensare come dignità degli uomini e partecipazione alla vita comune siano sperimentabili al di là della democrazia, che appare aporetica in ambedue i versanti, in realtà indisciungibili, quello della rappresentanza e quello della diretta espressione della volontà popolare» [138]

Aquí se apuesta por una igualdad en dignidad humana que no implica el concepto político de igualdad y por una democracia, en tanto ordenación común de la vida en común, que no se sostenga sobre el concepto de soberanía. La cuestión aquí se juega en los matices. En realidad, supongamos que no sea lo mismo «el concepto político de igualdad» que «el concepto de igualdad política». No creo que podamos tener un concepto de dignidad humana sin reconocer un concepto político de igualdad en el sentido del viejo republicanismo de que «lo que a todos concierne, a todos afecta». En este sentido, el viejo republicanismo podría darnos conceptos de una pulsión democrática que no compartiría el concepto de soberanía. Pero en realidad, debemos ser más precisos. El viejo republicanismo añadía que lo que a todos afecta, a todos concierne; aunque ni afecte ni concierna a todos del mismo modo. De esta manera, la participación en lo común —en la *res publica*— que se propone no está separada de las condiciones materiales de vida de cada uno. Así que el concepto de igualdad política asumiría ya la desigualdad social. Sin embargo, la participación política sigue siendo una nota de dignidad humana, junto con otras que se hallan intactas en nuestro arsenal normativo. Según este arsenal, diga lo que diga el viejo republicanismo, no podemos regresar a una participación política desigual. Con ello, se trata de que sea compatible cierta igualdad política de participación con diferencias realistas de base social que priman el reconocimiento y la expresión de las diferencias y heterogeneidades.

Este *concepto político de igualdad* no es el concepto de *igualdad política*, entendida esta como igualdad abstracta, idealista, que ha de representarse como homogeneidad de individuos. En el primero, el concepto político de igualdad es tal porque permite una participación igual en las deliberaciones y presiones de quienes sean movidos por la responsabilidad a ello, no porque formen un cuerpo político, ontológicamente diferenciado, en el que los individuos se representan como iguales. En todo caso, lo único que puede ser compatible con ese regreso más allá de Hobbes, que no tenga efectos anti-normativos, ha de canalizarse por un rechazo de su noción de individuo abstracto que sirve de base a la noción de pueblo soberano. No creo que esto pueda hacer sin sustituir la noción abstracta de pueblo por la concreta de sociedad civil y sin politizar las diferencias que se expresan en su seno y de las que vive.

De una manera sutil, Duso ha hablado de «modalità concrete di partizipazione politica, del riconoscimento e valorizzazione delle differenze, di un effettivo pluralismo dei soggetti politici, di una reale presenza politica delle minoranza» [138]. Tener en cuenta en el juego de la política las diferencias sociales y civiles que concretan la participación de los seres humanos en la vida en común, desde luego, implica la desaparición de una de las consecuencias del hobbesianismo: comprender la política como protección de una vida privada que está más allá de la política. En el presente este fenómeno se deja ver con claridad. Desde luego, esta posición tiene efectos anti-ideológicos, que asumió el marxismo al reintroducir como relevante en política la pertenencia a la clase y al rechazar ese cielo de perfecta igualdad. Sin embargo, con esto, los desplazamientos de las aporías quizás no se resuelvan con ello, sino que se desplacen a otra escala. De hecho, seguimos teniendo problemas con la dimensión de igualdad propia de esa política basada en lo concreto, en la participación, en la construcción de la vida común, donde se dejen ver las diferencias. La problemática que podemos encarar entonces nos habla de la imposibilidad de organizar

un discurso público que neutralice nuestra propia posición social. Esto puede animar a considerar la política como la arena de juego donde los intereses parciales, no necesariamente indirectos, se conectan con los recursos globales del gobierno y disputan su parte. Todos los argumentos acerca de la representatividad de las organizaciones de intereses y su legitimidad, estudiados por Scalone, pueden reintroducirse desde aquí.

Sobre todo porque conviene recordar que, aunque no pueda mantenerse en su presentación democrática, sigue en pie el poder coactivo de la ley y el monopolio de la violencia y del derecho en manos de un aparato administrativo y pseudopolítico. Gobierno, sí, pero con los medios del poder. Este poder no ha quedado reducido ni explicado por mucho que le hayamos retirado las coartadas para presentarse como democrático. Y desde luego, tenemos la certeza de que ese poder hunde sus raíces en diferencias sociales que en cierto modo se cobran el plus ideológico en tanto representantes del pueblo en su totalidad. Es muy difícil de aceptar que estas diferencias y heterogeneidades no impliquen desigualdad en el peso de la participación en ese poder. Se puede atribuir a estas diferencias dignidad humana, pero difícilmente igualdad de poder social ni igualdad en la participación en el poder político. Entonces vemos lo que no queríamos ver: que el corazón antide-mocrático del pensamiento de la democracia clásica depende de un concepto de poder existente que no puede presentarse en su desnudez ni en su parcialidad. La democracia en el pensamiento clásico siempre ha sido un rodeo conceptual para tornar aceptable un poder que sabía de sus dificultades para ser aceptado como lo que era. De ahí que tuviera que presentarse como construido desde el pueblo. Hoy, el poder que se ejerce como gobierno tutelar estaría en condiciones de legitimarse mediante un recurso a su funcionalidad y su capacidad para evitar la catástrofe y su dimensión representativa –su origen electoral– no sería sino una eco de que, por el momento, la catástrofe ha sido desplazada.

4.- *De nuevo el presente.* La aporía del que desea evadir la modernidad política reside en que ha de hacer frente a otra aporía, en otro nivel de argumentación. Esta nueva aporía dice que si eliminamos el pueblo y sus individuos y reintroducimos los seres humanos concretos y socialmente vinculados, el neocorporativismo se hace inevitable. Pero el neocorporativismo consiste en la presentación pública de un interés particular como autorizado a usar recursos generales. La politización crecerá, pero a costa de emplearse para defender algo parcial cuya relación con la vida común siempre quedará en la oscuridad. No creo que Duso quiera reeditar el cosmos social anterior a Hobbes, ni desde luego el cosmos político. Quiere llamarnos la atención sobre momentos históricos en los que, de manera paradójica, una aparente despolitización de la sociedad, que no se pensó de manera directa como pueblo soberano, implicó una mayor participación política. Así mismo, puede defenderse que la noción de ser humano concreto, dotado de una libertad cuyos intereses estén de alguna manera implicados en una definición de lo justo compartida socialmente, puede ser compatible con una noción de dignidad humana que mantenga un núcleo universalizable. Mas, sea como sea, y en el mejor de los casos, esta operación implica una separación de las nociones de dignidad humana y soberanía, una operación filosófica que afecta a todo nuestro aparato conceptual y filosófico. Desde este punto de vista, la propuesta de Duso debería llevarse al plano estrictamente filosófico de la ontología y de la antropología. Sin embargo, no creo que esta operación filosófica sea viable, cuando tenemos delante de nosotros la evolución hacia una democratización pasiva ingente, basada en una identificación de dignidad como la soberanía del consumidor para decidir recursos a sus deseos, donde la única exigencia al gobierno consiste en garantizar el espacio de mercado en que esos deseos se pueden solventar y donde la diferencia de estatuto y las heterogeneidades reales implican *de facto* la carencia de participación política y la desigualdad de derechos. En este

sentido, es como si la modernidad política se asegurase su ideología de la soberanía manteniendo en su versión mínima, en tanto consumidor, la noción de soberanía individual. Y una vez que esta subjetividad infantil se mantenga, como sabía Tocqueville, la administración no puede dejar de imponer su gobierno para hacer que continúe una vida que ya no puede hacerse cargo de sus propias condiciones de posibilidad, sino sólo del disfrute de su facticidad.

Mi simpatía con el texto de Duso reside en que acepto la necesidad de despedirse del concepto de soberanía y de individuo soberano. Mi problema con su texto surge de su concentración en los problemas de la representación como dificultad lógica intrínseca del argumento democrático clásico. Pues aquí no hay alternativa: o representación general o representación de intereses parciales. Los problemas de la representación son intrínsecos al dispositivo conceptual de la forma política democrática en la medida en que esta quiera preservar una idea metafísica de soberanía. Pero descargada de este objetivo, como técnica de adscripción general de recursos desde un debate público que afecte a todos –la traducción de los intereses de las masas en racionalización material del derecho, en el sentido de Weber– no presenta tantas paradojas como quiere Duso, que aquí sigue el artefacto lógico de Hobbes sin necesidad. Desde este punto de vista, al cuestionarse el vínculo democrático de representación, Duso muestra la debilidad intrínseca de la categoría «legitimidad democrática», con la que el último Weber peleó, según sabemos por Stefan Breuer. Nadie puede dejar de ignorar esos problemas, desde luego. Pero, casi subliminalmente, se presume tras la letra de Duso una nostalgia por la forma *gobierno* con su aspecto meramente director –no de dominio– y con su vinculación a una ley que no tiene un origen soberano y voluntarista. En este sentido, esa nostalgia resulta convergente con lo que realmente sucede, una forma de ejercer el poder que se presenta como respetuosa de la naturaleza de las cosas, que no puede presentarse como soberana, sino como condicionada, que ha dejado atrás sus ilusiones de autodeterminación y que se atiene a los contextos coactivos del principio de realidad, llámese mercado, geoestrategia, flujos migratorios, pulsiones eróticas. En este caso, lo que inicialmente puede ser visto como una crítica de las limitaciones internas del pensamiento democrático moderno, puede cambiar de aspecto. Al considerar estas aporías como insolubles, la nostalgia del *gobierno* puede interpretarse también como una cesión a los aspectos políticos del presente que cuestionan la vieja normatividad y, de esta forma, adquirir de repente un valor legitimatorio de la misma *decostituzionalizazione* y fenómenos afines.

La consigna de *Más allá de la democracia* entonces debe explicar de manera clara hasta qué punto se mantiene dentro del horizonte de la democracia. Quizás descargando las pretensiones de la democracia de coherencia teórica, alejándolas de las pretensiones metafísicas adyacentes de soberanía y de las abstracciones adicionales de individuo y de pueblo, se pueda escapar a las aporías. Pero entonces debería entenderse la representación como forma de justificar la adscripción de recursos generales de forma pública por parte del poder, capaz de cortocircuitar un exceso de representación de intereses y de poderes indirectos, y como forma pragmática de no retroceder por detrás de una igualdad de derechos fundamentales íntimamente vinculada a nuestro sentido de la dignidad. Hacer frente a los fenómenos de una democratización pasiva mediante una defensa radical de la democracia social y de la democracia política, en este sentido descargado de metafísica, sería lo único coherente. Nada que oponer a un restablecimiento de la noción de gobierno no soberano. Pero también este ha de incluir elementos representativos. Pero sólo será un gobierno limitado y no despótico si finalmente la democracia social se extiende como el terreno en el que sigue vigente la normatividad básica que nos vincula con una forma de subjetividad auto-gobernada. Si la democracia pasiva se impone, con su sujeto consumidor arbitrario, el gobierno despótico será inapelable. Aquí una vez más las categorías del sujeto y de la política no pueden separarse.