

# Entre decisión y deliberación. La paradoja política en la teoría democrática\*

## Between decision and deliberation. Political paradox in democratic theory

Bonnie Honig\*\*

Northwestern University and American Bar Foundation

ORCID ID 0000-0003-4426-6276

[b-honig@northwestern.edu](mailto:b-honig@northwestern.edu)

Cita recomendada:

Honig, B. (2025). Entre decisión y deliberación. La paradoja política en la teoría democrática. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, 29, pp. 353-382.

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2025.9859>

Recibido / received: 20/09/2025  
Aceptado / accepted: 10/10/2025

*Los teóricos de la democracia deliberativa (en este ensayo, Seyla Benhabib y Jürgen Habermas) intentan resolver, manejar o trascender las paradojas de la legitimación democrática o de la democracia constitucional. Otras teóricas de la democracia como Chantal Mouffe asumen dichas paradojas y afirman su irreductibilidad. Los deliberativos llaman a esta posición «decisionismo». Este texto examina la promesa y los límites de estos esfuerzos variados a través de una tercera paradoja: la paradoja de la política de Rousseau, cuyos mecanismos son tratados en el libro II, capítulo 7 del Contrato Social. Esta última paradoja no puede ser resuelta, trascendida, controlada o incluso afirmada como un conflicto binario irresoluble. Esta paradoja de la política no nombra un choque entre dos lógicas o normas sino un círculo vicioso del*

\* Traducción de Patricia Lara Folch.

\*\* Bonnie Honig es Profesora de Ciencia Política en Northwestern University, 601 University Place, Evanston, IL 60208, y Senior Research Fellow en el American Bar Foundation. Este ensayo le debe mucho a una larga conversación con Jason Frank, cuyo trabajo sobre el constitucionalismo popular ha informado el mío. También estoy en deuda con Mary Dietz, Jill Frank, Patchen Markell, Andrew Schaap, Linda Zerilli, Seyla Benhabib, William Connolly, Peter Fenves y la fallecida Iris Young por conversaciones sobre estos temas o comentarios sobre borradores anteriores. Lida Maxwell y Laura Ephraim brindaron una valiosa asistencia en la investigación. Finalmente, agradezco a tres revisores de la APSR y al editor por los comentarios y críticas que me orientaron en las revisiones finales.

*huevo y la gallina (¿Cuál viene primero, la buena gente o la buena ley?). Tiene el feliz efecto de reorientar la teoría democrática hacia: las condiciones materiales de la práctica política, la inescapable voluntad de un pueblo que siempre es también una multitud, y, no solo los poderes regulativos, sino los poderes productivos de la ley.*

La invitación a justificar no necesita ser aceptada; la creencia de que una acción es de algún modo moralmente incompleta a menos que esté respaldada por una “justificación” es una superstición. Pero si se acepta, solo puede responderse con un argumento persuasivo que haga referencia a la cualidad regular de la conducta, un argumento destinado a “vindicar”<sup>1</sup>. (Oakeshott, 1975, p. 69)

La democracia, según H.L. Mencken, «es la teoría de que la gente común sabe lo que quiere y merece obtenerlo con creces» (1920, p.203). La visión más bien despectiva de Mencken sobre el pueblo es compartida por muchos teóricos de la democracia, pero no así su visión de la democracia. Se espera que la democracia, de algún modo, pueda ser mejor que el pueblo al que busca representar y gobernar. Esta aspiración adopta distintas formas en las diversas ramas de la teoría democrática. En la teoría democrática deliberativa o del discurso, el pueblo y sus preferencias no son tomados simplemente tal y como son (Bohman 1990, pp. 99-100; Young 1993, p. 129; Benhabib 1994a, p. 32). Para los demócratas deliberativos, las normas de legitimación y las salvaguardas institucionales del constitucionalismo protegen los bienes normativos de la democracia –igualdad, transparencia, rendición de cuentas– del propio pueblo que podría traicionarlos. Más importante aún, se afirma que la legitimación y el constitucionalismo ofrecen instrucción moral, ideales justificados, prácticas justas y procedimientos válidos que podrían guiar al pueblo y asegurar su pretensión de ser justos y no meramente poderosos, «democráticos» y no meramente mayoritarios (Habermas, 1996, pp. 126-28; Benhabib, 1994a, p. 34).

La esperanza de que el pueblo será guiado correctamente por normas y constituciones responde a, pero no necesariamente se alinea con, la preocupación de que los compromisos de la democracia deliberativa con la legitimación y el constitucionalismo aparezcan en conflicto con la autonomía del pueblo. En la literatura de la democracia deliberativa, estos compromisos dan lugar a dos paradojas: la paradoja de la legitimación democrática y la paradoja de la democracia constitucional. Otras paradojas también aparecen en el trabajo de los demócratas deliberativos (Bohman, 1990, pp. 97-98; Young, 1993, p. 124; 2000, pp. 126-27; Benhabib, 2002, pp. 104, 192), pero estas dos son de importancia central debido a su recurrencia y porque privilegian una serie de problemas que definen el proyecto deliberativo, como los siguientes: ¿cómo desarrollar una teoría democrática capaz de ir más allá del mero interés en normas y derechos justificables? ¿cómo asegurar los derechos fundamentales frente a las fuerzas del mayoritarismo? ¿cómo reconciliar la igualdad universal con las particularidades democráticas?

Las dos aristas de las paradojas consideradas aquí son a veces personificadas por los deliberativistas, quienes las presentan como conflictos entre Kant y Rousseau (Benhabib, 1992; Habermas, 1996, 2001), o como conflictos internos en cada uno de estos pensadores. Habermas dice:

Rousseau y Kant persiguieron el objetivo de concebir la noción de autonomía como la unificación de la razón práctica y la voluntad soberana, de tal modo que la idea de los derechos humanos y el principio de la soberanía popular pudieran

<sup>1</sup> «Vindicate», del latín *vindicāre*, *vindicāt-* (reclamar, defender, vengar), a partir de *vindex*, *vindic-* (fiador, vengador).

interpretarse mutuamente. No obstante, estos dos autores tampoco lograron integrar ambos conceptos de una manera equilibrada (Habermas, 1996, 100; cf. 94, pp. 767-68; y *passim*).

Para los deliberativistas, la meta es encontrar el justo equilibrio. Una vez logrado, las paradojas que les preocupan se verán o bien como conflictos falsos (Habermas, 1996, pp. 83-84, 100, 461; 2001), o como conflictos que pueden trascenderse mediante los procedimientos adecuados (Benhabib, 1994a), o mitigarse mediante prácticas de «iteración» o «ajustes (*tappings*)» constitucionales que, en la práctica, conjugan los polos contradictorios de la paradoja (Habermas, 2001; Benhabib, 2004, p. 47). A falta de tales esfuerzos, se dice, a falta de alguna justificación razonada, procedimiento o práctica para disipar o manejar la paradoja, la teoría democrática es incapaz de cumplir su promesa normativa y, peor aún, deriva en un mero decisionismo.

«Decisionismo» es uno de los nombres usados por los deliberativistas para referirse a la posición de aquellos que les critican partiendo del trabajo de Friedrich Nietzsche, Carl Schmitt y, en ocasiones, Jacques Derrida (Habermas, 1989, 1990; Benhabib, 1994b; Scheuerman, 1998). De acuerdo con los deliberativistas, los teóricos decisionistas no son capaces de ofrecer justificaciones válidas de los principios que defienden (Habermas, 1996, p. 453). El poder que promueven es por tanto arbitrario y peligroso, no muy distinto de la fuerza bruta (Cass Sunstein afirma que «el antónimo de la deliberación es la imposición de escenarios por parte de grupos egoístas y políticamente poderosos» [1988, 1550].) Las afirmaciones de los deliberativistas sobre los peligros del decisionismo son facilitadas por Schmitt (1996), quien valoró la distinción amigo-enemigo como el rasgo esencial de lo político, se unió al partido Nazi y se convirtió en su jurista legal, criticó la república de Weimar y al parlamentarismo liberal en general por producir solo discusiones interminables y paralizantes. Todo esto queda reflejado en la literatura deliberativista y también en algunas teóricas de la democracia (Habermas, 1989, pp. 128-39; 1997a; 1997b; Holmes, 1993; Honig, 2005; Hirst, 1999, p. 8).

Sin embargo, ninguna teórica democrática contemporánea adopta una posición schmittiana no reconstruida. Algunas, como Chantal Mouffe, reelaboran a Schmitt en favor de la teoría democrática. Mouffe toma de Schmitt la idea de que no existe una «armonía necesaria» entre liberalismo y democracia: «Schmitt nos hace ver cómo entran en conflicto y los peligros que el predominio de la lógica liberal puede traer al ejercicio democrático» (1999, p. 43). Pero, en lugar de seguir a Schmitt en su conclusión de que el conflicto entre liberalismo y democracia es una «contradicción que está destinada a llevar a la democracia liberal a la autodestrucción», y en lugar de seguir a los deliberativistas en afirmar que el conflicto entre liberalismo y democracia es falso o innecesario, Mouffe sostiene que aquí existe una tensión *productiva* que no puede resolverse, pero sí aprovecharse articulando los dos polos del binomio, que ella llama «lógicas»<sup>2</sup>. La lógica democrática exige que constituyamos al pueblo mediante la «inscripción de derechos e igualdad en la práctica», y la lógica liberal «nos permite cuestionar—por medio de la referencia a la “humanidad” y el uso polémico de los “derechos humanos”—las formas de exclusión que necesariamente quedan inscritas en la práctica política de instaurar esos derechos y definir al pueblo...» (1999, pp. 43-44). Para Mouffe, quizá la más persistente de las críticas de la teoría democrática deliberativa, la tensión entre liberalismo y democracia «solo puede estabilizarse temporalmente a través de negociaciones pragmáticas entre

<sup>2</sup> Mouffe no está sola en esto. Hirst (1999, p. 10), Agamben (1998), Christodoulidis (2001) y Schaap (2005, pp. 93, 97), todos ellos críticos de Habermas, enmarcan sus análisis del derecho y la política en términos de lógicas inconmensurables.

fuerzas políticas que siempre establecen la hegemonía de una de ellas» sobre la otra. Esta hegemonía suele pasarse por alto. Ciertamente no es considerada como «hegemonía» por Benhabib y Habermas, quienes no describirían sus recomendadas «iteraciones» y «ajustes constitucionales (*tappings*)» como meramente «pragmáticos». Pero, insiste Mouffe, quienes pasan por alto la hegemonía o no logran diagnosticarla adecuadamente lo hacen porque, como la mayoría de nosotros, son engañados por su falsa autopresentación como una verdadera reconciliación de las dos lógicas en conflicto (2000, p. 5).

Una respuesta valiosa a este conjunto de cuestiones sería evaluar las diferencias entre el programa de Mouffe de «articulación» generada por el paradigma de la paradoja, las «iteraciones» de Benhabib y los «*tappings*» de Habermas. Otra podría ser señalar los puntos de convergencia en estos enfoques, su lente compartida de la paradoja binaria. En lugar de aceptar la disyuntiva planteada –¿deliberación o decisión?– podríamos más bien contribuir a un nuevo pensamiento sobre estos temas cambiando la pregunta. Podríamos preguntar: «¿qué queda fuera de consideración en los mapeos deliberativistas contra decisionistas de las opciones mediante paradojas neo-schmittianas que yuxtaponen lógicas o principios binarios entre sí?». En vez de: «¿cómo debemos resolver o gestionar la paradoja de la legitimación democrática?», podríamos preguntar: «¿qué problema podría estar resolviendo el concentrarse en esa paradoja para la teoría democrática deliberativa?». En lugar de: «¿es la paradoja de la democracia constitucional real o ilusoria?», podríamos preguntarnos: «¿por qué seguimos volviendo a esta paradoja? ¿Resuelve esta paradoja ciertos problemas para la teoría democrática? Y, de ser así, ¿a qué coste (si lo hay)?»

Con este cambio de orientación, trabajo a través de dos tratamientos deliberativistas de las paradojas de la legitimación (Benhabib) y del constitucionalismo (Habermas), examino las lecturas de textos contemporáneos y canónicos que les dan origen, y evalúo las implicaciones que tiene para la teoría democrática la interpretación deliberativista de ellas. Si aflojamos el dominio del binario deliberación versus decisión y disipamos el poder de las paradojas analizadas aquí, podríamos pensar de manera diferente sobre la dependencia incómoda pero inevitable de la teoría democrática en la agencia poco fiable– incluso fantasmática– del «pueblo», que puede ser llamado a existir cuando se le convoca en la política democrática (¡cuando funciona!) para *decidir*, aunque no necesariamente de manera decisionista, sobre asuntos importantes para su pasado, presente y futuro en común.

## 1. La paradoja de la política

El debate planteado por los demócratas deliberativos entre decisionismo y deliberación puede ser esclarecedor, pero ambos lados juntos dejan fuera una comprensión alternativa de las paradojas y un enfoque alternativo hacia ellas que podría resultar fructífero para la teoría democrática. Estas alternativas son accesibles a través de una paradoja distinta, más fundamental que las dos mencionadas y con una estructura diferente: la paradoja de la política (Ricoeur 1984; Christodoulidis [2001], quien la denomina *aporía* y no *paradoja*). Teorizada por primera vez por Rousseau, comentada desde entonces por muchos y desarrollada aquí con mayor detalle, la paradoja de la política no nos confronta con un conflicto entre dos principios o «lógicas» inconmensurables, ni con un combate estructurado binariamente entre o dentro de Rousseau y Kant. En cambio, la paradoja de la política nos atrapa en un círculo del tipo «¿qué fue primero, el huevo o la gallina?», que nos obliga a comenzar el trabajo de la política democrática *en medias res*, en un terreno que no está fundado ni en el tipo de justificación universal y principista que abrazan los demócratas

deliberativos, ni en la falta total de fundamento de la pura decisión que los deliberativistas imaginan como la única alternativa<sup>3</sup>.

Aunque la paradoja de la política a veces se denomina paradoja del fundar, es más que eso, ya que está viva en cada momento de la vida política y no solo en los orígenes de un régimen. Rousseau, en un principio, sí ve el problema como uno de orígenes en *El contrato social* (Libro II, cap. 7):

Para que un pueblo naciente aprecie las máximas políticas correctas y siga las reglas fundamentales del arte de gobernar, el efecto tendría que convertirse en la causa; el espíritu social, que debería ser el producto de la manera en que el país fue fundado, tendría que presidir la propia fundación; y, antes de la creación de las leyes, los hombres tendrían que ser lo que deberían llegar a ser por medio de esas mismas leyes.

Para que exista un pueblo lo suficientemente bien formado como para hacer buenas leyes, deben existir buenas leyes, pues de lo contrario ¿cómo estaría bien formado el pueblo? El problema es: ¿de dónde provendrían esas buenas leyes en ausencia de un pueblo ya bien formado y virtuoso?

Se suele sostener que Rousseau resolvió el problema del «huevo y la gallina» de la fundación política introduciendo la figura del legislador: un hombre bueno anterior a la buena ley, una figura objetiva o virtuosa capaz de fundar la comunidad política. Desafortunadamente, el legislador también agrava el problema; no puede simplemente resolverlo, porque su entrada en escena compromete la autonomía o la igualdad del pueblo, que Rousseau también busca asegurar como condición de su capacidad para querer libremente la voluntad general (Gildin, 1983, pp. 67-91; Johnston, 1999, p. 55; Bertram, 2004, pp. 128-47). Como veremos, sin embargo, las limitaciones de la supuesta solución del legislador no importan tanto, porque el problema excede la solución propuesta. El legislador solo responde al problema de los orígenes. Pero el aparente dilema del «huevo o la gallina» (¿qué viene primero, un pueblo virtuoso o una buena ley?) se amplía y se adhiere a la política democrática en general una vez que vemos que los regímenes ya establecidos no quedan inmunes, por su longevidad, a la dificultad paradójica que Rousseau señala. Después de todo, cada día nacen nuevos ciudadanos y otros inmigran a los regímenes establecidos. Cada día, las ciudadanas ya socializadas se equivocan, se apartan o simplemente discrepan sobre los compromisos de la ciudadanía democrática. Cada día, las democracias resocializan, recapturan o reinterpelan a los ciudadanos en sus instituciones y cultura política de maneras que esos ciudadanos no eligen libremente, ni podrían hacerlo. El problema que Rousseau parece presentar como un problema de fundación se repite diariamente.

La idea de que la llamada paradoja de la fundación –el círculo vicioso del huevo y la gallina– excede el período fundacional y se adhiere a la política en un sentido más amplio es planteada por el teórico democrático William Connolly, quien valora la elaboración de Rousseau sobre la paradoja de la fundación, pero también lo critica por haberla resuelto. Según Connolly, la solución de Rousseau no es simplemente el legislador sobre el que se ha derramado tanta tinta, sino, de manera más sutil, la ubicación del problema en el tiempo, en los comienzos de un nuevo régimen. Al confinar el problema del huevo y la gallina al período fundacional, Rousseau impide que este, junto con la violencia no querida que lo resuelve

<sup>3</sup> Myers respalda la idea de que la teoría democrática debería comenzar *in medias res*, pero para ella la idea se opone, en lugar de derivarse, de la paradoja de la política de Rousseau, a la que considera una paradoja del fundamento (2006, Conclusión).



(personificada en el legislador), se desborde hacia la política en general. En suma, Rousseau presenta la paradoja de la política como una paradoja de la fundación con el fin de tranquilizar a sus lectores, para que «imaginen otro tiempo en que pudiera resolverse» (Connolly, 1995, p. 137), un tiempo en el que el legislador y todo lo que él representa ya no serían necesarios, y la política podría ser más verdaderamente libre. Al hacerlo, Rousseau lleva a sus lectores a inferir que de alguna manera deben superar el momento fundacional, ya sea mediante la guía impositiva de un legislador o, si fuera necesario, mediante una violencia más explícita que pueda producir por la fuerza aquello que más tarde llegará a través de la educación y la cultura. De ahí su aprobación de la idea de que el pueblo pueda ser «forzado a ser libre» (1968, I:1; aunque, como señala Johnston, la educación y la cultura también pueden ser coercitivas [Johnston, 1999, cap. 4]). Si logran encontrar ese puente tan necesario sobre lo que Hannah Arendt llama la «brecha» del período fundacional, el pueblo podría de alguna forma limitar al momento de la fundación la violencia que acompaña a la paradoja de la política. Podrían así evitar la violencia que, de otro modo, se repite cotidianamente en los regímenes establecidos, en nombre de la ley (que se presenta como no violenta al representarse como puramente auto-fundada) o en nombre de la soberanía popular (que se proclama como no violenta al representarse como la verdadera y total voluntad de un pueblo que, sin embargo, aún no está formado)<sup>4</sup>.

Resulta que la llamada paradoja de la fundación —el círculo vicioso del huevo y la gallina— no se supera ni tampoco se oculta simplemente, como sostiene Connolly, mediante una violencia fundacional no reconocida en Rousseau. (Un ejemplo contundente que da Connolly de esta violencia oculta son las relaciones naturalizadas de desigualdad sexual en los hogares encabezados por varones dentro de la comunidad política de Rousseau). La paradoja también se reproduce ad infinitum en el propio texto de Rousseau, como la paradoja de la política. Una lectura atenta del *Contrato social*, Libro II, capítulo 7, indica que cada uno de los diversos intentos de Rousseau por resolver la paradoja logra únicamente trasladarla a otro registro donde, una vez más, desafía toda resolución e inaugura de nuevo una política contestataria que no es ni deliberativa ni decisionista en sentido estricto. La repetida reaparición de la paradoja de la política en el texto de Rousseau apoya la idea de que el problema de cómo generar o reconocer una voluntad general se repite diariamente en el régimen democrático.

## 2. La paradoja de la legitimación democrática

La paradoja de la política no es central para la teoría democrática deliberativa. El problema de cómo identificar o generar la voluntad general se formula, en cambio, como la paradoja de la legitimación democrática. Así es como la teórica democrática deliberativa Seyla Benhabib entiende la paradoja de la legitimación democrática:

La distinción de Rousseau entre la 'voluntad de todos' y la 'voluntad general', entre lo que individuos específicos en circunstancias concretas creen que es su mejor interés y lo que creerían que es su interés colectivo si estuvieran debidamente ilustrados, expresa la paradoja de la legitimidad democrática. El régimen democrático, que considera a la voluntad del pueblo como soberana, se basa en la ficción regulativa de que el ejercicio de tal soberanía es legítimo —es decir, puede justificarse normativamente— solo en la medida en que ese ejercicio del poder también exprese

<sup>4</sup> Lindahl (2006) ofrece un excelente análisis de estas estrategias y de sus limitaciones en Kelsen y Schmitt.

una 'voluntad general', es decir, un bien colectivo que se dice corresponde por igual a los intereses de todos. (Benhabib 1994<sup>a</sup>, pp. 28-29)<sup>5</sup>

La ficción regulativa de la democracia afirma la soberanía del pueblo pero, al mismo tiempo, limita o moldea sus manifestaciones reales al exigir que apunten hacia un bien colectivo. Esta ficción regulativa motiva la búsqueda de un «punto de vista moral» que guíe o evalúe la voluntad popular. Benhabib comienza con Rousseau porque le atribuye el mérito de haber articulado de manera valiosa la paradoja de la legitimación democrática, pero al final prefiere a Kant, ya que Rousseau no responde a la necesidad de un punto de vista moral (1994a, p. 30).

El propio Rousseau no menciona la ficción regulativa, pero sí parece reconocer la insuficiencia del mero mayoritarismo para la democracia cuando considera, en el Libro II, capítulo 3, de *El contrato social*, la posibilidad de que la voluntad general pueda equivocarse. ¿Su respuesta? La voluntad general no puede equivocarse, porque si lo hiciera no sería la voluntad general, sino la mera voluntad de todos<sup>6</sup>. Con esta distinción entre la voluntad de todos (lo que el pueblo quiere) y la voluntad general (la opción que el pueblo debería querer, la quiera realmente o no), la voluntad general parece pasar de ser el resultado puramente procedimental de un proceso político a ser, en cambio, un resultado extra-procedimental a partir del cual juzgar los productos de procedimientos supuestamente puros, pero ahora claramente imperfectos.

El hecho de que la voluntad general pueda ir en una dirección y la voluntad de todos en otra podría haber llevado a Rousseau a rechazar la idea de voluntad general como tal, o a perder la fe en el pueblo cuyo querer legitima al régimen. Pero Rousseau insiste: «la voluntad general es siempre recta y siempre tiende hacia la utilidad pública». El pueblo puede no verla. Sus deliberaciones pueden carecer de «rectitud», no porque sean corruptos, pues «el pueblo nunca se corrompe», sino porque «a menudo es engañado», dice Rousseau (1968, II:3). La bondad del pueblo puede estar fuera de toda duda, pero se hace cada vez más evidente para Rousseau que ni siquiera su bondad puede garantizar su rectitud y, con la voluntad general operando ahora como un criterio externo para juzgar la voluntad popular, el pueblo puede encontrarse del lado de la voluntad de todos y no de la voluntad general, aun sin culpa propia. El problema es tan serio que Rousseau, solo tres capítulos más adelante en *El contrato social*, ya no se refiere a «el pueblo», sino a la «multitud ciega» (1968, II:6).

Benhabib rechaza lo que considera las dos soluciones de Rousseau a la paradoja: la primera porque fracasa y la segunda porque, según ella, introduce en la escena de la racionalidad deliberativa y su ficción regulativa una racionalidad idealizada que viola la legitimidad a la que debería estar comprometida. Benhabib llama a la primera solución de Rousseau una «solución aritmética», en la que la voluntad de todos, que «no es más que una suma de voluntades particulares», puede utilizarse para calcular la voluntad general del siguiente modo: «quita de esas mismas

<sup>5</sup> La expresión de Benhabib, «si estuvieran debidamente ilustrados», delata su afinidad con Kant por encima de Rousseau, pues el legislador de Rousseau no tanto ilumina al pueblo —que parece tener dificultades para entender de qué habla («el legislador es incapaz de recurrir ni a la fuerza ni al razonamiento» [Rousseau, 1968, II: 7])— como marca la agenda e inserta al pueblo en condiciones materiales que le permiten unificarse en torno a una voluntad propiamente general (por ejemplo, limita el tamaño de la polis, asegurando que todos los miembros se conozcan entre sí).

<sup>6</sup> Aquí, como han señalado Lefort y otros, parece que el «pueblo» intenta y fracasa en ocupar el lugar del rey, en términos simbólicos (1988, pp. 15-20). Bajo la monarquía francesa, dado que el Rey no podía equivocarse, las injusticias se atribuían a consejeros corruptos o a la Reina y su círculo. Así, durante los levantamientos populares, las violaciones de la ley se decían realizadas en nombre del Rey, «par l'ordre du roi.» Taylor se refiere al «mito de que el buen rey había sido traicionado por sus agentes y oficiales locales», mito que él califica de «ancestral» (2004, p. 127).

[voluntades privadas] los signos positivos y negativos que se anulan entre sí, y la voluntad general queda como la suma de las diferencias» (Rousseau, 1968, II:3, citado en Benhabib, 1994a, 28). Benhabib sostiene con razón que «la ‘solución aritmética’ de Rousseau no es satisfactoria, porque no está en absoluto claro qué podría significar, de manera concreta o institucional, el lenguaje de ‘quitar los signos positivos y negativos de las voluntades individuales’» (Benhabib, 29). Pero, atrapada en la búsqueda de un estándar normativo independiente al que Rousseau mismo no estaba comprometido, y tratando de encontrar una solución a la paradoja más que un diagnóstico de ella, Benhabib puede estar descartando demasiado rápido la relevancia de este primer, aunque defectuoso, intento.

¿Qué podría ofrecernos este rompecabezas aritmético, aparte de una solución correcta? Quizá podríamos leer la extraña aritmética de Rousseau de manera sintomática: su solución pseudoaritmético podría ilustrar a los lectores la profunda inseparabilidad que caracteriza la relación entre la voluntad de todos y la voluntad general. En esta lectura, la dirección casual de Rousseau –«quita un poco de esto y un poco de aquello y cuenta lo que queda»– no pretende tranquilizarnos, sino más bien mostrarnos la imposibilidad de saber con certeza cuándo tenemos en nuestras manos una y no la otra. ¿Podría ser esa la lección de la confusa matemática de Rousseau, que la voluntad general está habitada por la voluntad de todos y que no podemos saber con certeza cuándo las hemos separado, ni podemos esperar, por lo tanto, guiar nuestra política en base a tal conocimiento?

Esta posibilidad se confirma en la discusión completa de Rousseau sobre el legislador. Benhabib considera al legislador como el segundo intento de Rousseau por resolver la paradoja de la legitimación democrática. En realidad, el recurso de Rousseau al legislador no representa una segunda solución, sino un segundo problema ligeramente distinto. El legislador aparece como respuesta a un desplazamiento desde la paradoja de la legitimación democrática hacia la paradoja de la política, entendida por Rousseau inicialmente (pero solo inicialmente, como veremos) en el Libro II, capítulo 7, como una paradoja del fundar. En la paradoja de la legitimación democrática, representada en el Libro II, capítulo 3, acerca de si la voluntad general puede errar, el pueblo aparece como un problema para la misma voluntad general que se supone les pertenece. Pueden «errar» queriendo lo equivocado. Pueden ser «engañados». O sus deliberaciones pueden carecer de «rectitud». En la paradoja de la política, sin embargo, como en el Libro II, capítulo 7, la atención se centra en encontrar «las mejores reglas» para una nación emergente al borde de su existencia como tal. Aquí el problema no es que el pueblo pueda ser engañado o calcular mal en sus deliberaciones de modo que confunda una voluntad particular con la voluntad general. El problema es que el pueblo aún no existe como pueblo, y por lo tanto tampoco existe una voluntad general. La solución no puede ser el procedimiento adecuado ni el punto de vista correcto, porque el pueblo está en la posición insostenible de tener que generar, como resultado de sus acciones, la misma voluntad general que se supone debe motivarlos a actuar. En este punto carecen de todas las condiciones necesarias para la acción comunitaria. Sin un público, no puede haber un bien público. O al menos eso parece. El problema se muestra con mayor claridad en el momento de la fundación, pero, como sugerí antes, se adhiere a la política democrática en general en parte porque el pueblo nunca es tan plenamente lo que debería ser (virtuoso, democrático, completo) como para que una democracia pueda negar de manera creíble que recurre a la violencia, la imposición o la coerción para mantenerse. En cierto sentido, el «pueblo» está siempre de manera indecible presente y ausente de la escena democrática. Por eso, siempre forma parte de la práctica política democrática el llamarlos a existir, retórica y materialmente (Johnston 1999; Keenan 2003), aun reconociendo que tales llamados nunca tienen pleno éxito y producen inevitablemente también restos.



En este momento paradójico de la fundación, ningún miembro de la comunidad puede aún decirse que posea la perspectiva necesaria, la cual solo puede adquirirse a posteriori, para formar las reglas o abogar por un bien colectivo en el que el pueblo ya debería haber sido educado para no ser una «multitud ciega», sino un «pueblo» capaz del ejercicio autónomo de la soberanía popular (Rousseau, 1968, II:6). De algún modo, este impasse se negocia –Hannah Arendt (1963), en *Sobre la revolución* habla en este sentido de las varias «buenas fortunas» que permitieron al pueblo y a los fundadores estadounidenses fundar en lugar de fracasar–, pero su huella permanece. La voluntad general realmente nunca puede ser equitativamente en interés de todos ni equitativamente querida por todos.

Incluso si fuese plenamente querida, sus autores aun así la experimentan como algo ajeno cuando se convierte en fuente de ley, pues dejan de ser solo sus autores para convertirse también en sujetos de la ley (Honig 2001a). Más aún, dadas las vicisitudes de los procesos legislativos, siempre existe cierta divergencia entre lo que el pueblo quiere, en cuanto autor, y lo que emerge como ley que se impone sobre él, en cuanto sujeto (Habermas, 1996, pp. 354-59). De hecho, puede incluso suceder que esta ley extraña, siempre en cierto modo ajena y perpetuamente reproducida como tal incluso por las instituciones democráticas, esté marcada por la propia paradoja de la política: en esa paradoja recurrente, una y otra vez, el sujeto postulado por la política aparece como nunca del todo causa, porque es siempre también efecto de la práctica política. Como lo expresa vívidamente Peter Fitzpatrick, este es un momento en el que «el tiempo corre al revés y el presente se precede a sí mismo» (2001, p. 74).

Desde esta perspectiva, el legislador, considerado por algunos de los lectores de Rousseau como una supuesta solución al problema (pues se dice que tiene la perspicacia de acertar plenamente con la ley en nombre de un pueblo que aún no puede hacerlo por sí mismo)– en realidad no resuelve el problema, sino que lo marca: incluso si pudiera acertar con la ley, habilitaría la auto-gobernanza del pueblo a costa de comprometer su autonomía. Así como la anterior solución aritmética mostraba que la voluntad general estaba siempre habitada por la voluntad de todos, también aquí la idea parece ser que la soberanía popular está siempre acechada por la heteronomía, que el pueblo es siempre indecidiblemente también una «multitud». En Rousseau (y esta es una de sus grandes fortalezas como teórico democrático), pese a su aspiración de una soberanía popular autónoma, se percibe la idea de que el pueblo nunca es solo héroe de su propia historia, sino también protagonista en la historia de otro (representado por el legislador), siendo portador indecible de fuerzas más grandes que él mismo<sup>7</sup>. Una forma de aliviar los problemas que aquí se marcan podría ser enfocarse menos de lo que hace la teoría democrática deliberativa en la universalidad y en la orientación hacia el consenso como condiciones de la política, y más en su imperfecta (re)producción como efectos sociopolíticos. Esto desplazaría el centro (aunque no por completo) desde el procedimentalismo y el constitucionalismo hacia una teorización de sus restos y hacia un análisis de las orientaciones populares frente a esos dispositivos de (auto)gobierno.

Sin embargo, supongamos por un momento, junto con Benhabib, que el legislador es una respuesta al mismo problema que la fallida solución aritmética anterior. Hay algo atractivo en esta figura: un fundador que enfrenta la paradoja de la legitimación democrática estableciendo las condiciones materiales y procedimentales

<sup>7</sup> En *Democracy and the Foreigner*, sostengo que algunos de los modelos del legislador de Rousseau fueron fundadores extranjeros, con el fin de señalar esta persistente extranjería en un pueblo incluso respecto de una buena ley (Honig 2001a, pp. 29-30; cf. Lindahl 2003, p. 113: «si bien toda comunidad política necesariamente se refiere a su origen como 'propio', ese origen permanece para siempre ajeno a ella»).

para una voluntad general exitosa. Como mínimo, facilita o educa. Como máximo, educa por la fuerza. Para Benhabib, sin embargo, la solución del legislador no es ninguna solución, porque este se presenta como una «instancia de racionalidad idealizada», no de racionalidad deliberativa. Rousseau, sostiene, está dispuesto a «sacrificar legitimidad (la voluntad del pueblo) a cambio de racionalidad (el legislador, “una instancia externa a la voluntad unida del pueblo... cuya racionalidad trasciende la legitimidad que deriva del pueblo”))» (Benhabib, 1994a, pp. 29-30). Por ello, Benhabib busca en otro lugar el «punto de vista moral» que falta, y se desplaza hacia Kant.

Benhabib no está sola en considerar al legislador como una traición al ideal democrático de Rousseau. Ya sea que lo entendamos como una figura de racionalidad idealizada que sacrifica legitimidad de la manera que describe Benhabib, o como otra fuerza (ya sea racionalidad, extranjería, autoridad paternal, certeza moral o simplemente una gran intuición sobre lo que un pueblo particular necesita para funcionar como una unidad), muchos lectores de Rousseau interpretan al legislador como la representación de la dependencia del pueblo soberano en potencia de una fuerza externa que lo guíe hacia la voluntad general que, propiamente, debería ser su propia motivación interna libre y la expresión de su unidad política (Honig, 2001a, p. 21; Fitzpatrick, 2001, p. 83; Keenan, 2003, p. 17). En resumen, parece que los problemas de fundación o de voluntad que se resuelven mediante la agencia del legislador son menores en comparación con los problemas que éste causa para una democracia en ciernes.

Sin embargo, el fracaso de la solución no es lo que parece. De hecho, el legislador de Rousseau es menos una solución –fallida o exitosa– de lo que la mayoría de los lectores del *Contrato social* asumen. Simplemente no ofrece la certeza ni la fuerza que Benhabib y otros comentaristas le atribuyen, ya sea para bien o para mal. El legislador puede proponerse fundar un pueblo, incluso intentar moldearlo, pero al final son los propios ciudadanos quienes deben aceptar o rechazar sus propuestas. Ellos pueden depender de sus buenos oficios, pero él depende igualmente de su buena opinión. Esta idea no sorprendería a Moisés, uno de los legisladores favoritos de Rousseau, quien guio a un pueblo repetidamente descrito en la Biblia hebrea como «de dura cerviz». Los antiguos israelitas cambiaron de opinión más de una vez acerca de si seguir a su legislador o redirigirse a otros líderes y dioses (Éxodo 34:9). En contra de quienes ven en la religión civil de Rousseau un límite a la autonomía popular, el ejemplo israelita sugiere que incluso el poder divino absoluto puede ser resistido y negociado. Aquí, en efecto, aparece el momento no eliminable de la soberanía popular en una nación (cuyos mitos la describen como) formada por un legislador: el verdadero legislador (profeta, dios) no es más identificable para el «pueblo» que la propia voluntad general. Para la teoría democrática, esto es positivo: el legislador de Rousseau, por tanto, no puede evitar inaugurar o representar una política contestataria. El legislador forma a un pueblo en una unidad que puede o no permanecer fiel a su liderazgo, y al mismo tiempo genera remanentes con visiones plurales y en conflicto sobre el bien público. El legislador no trasciende la contienda política; él (o, en realidad, la propia ley) está en su centro.

En resumen, Rousseau no está utilizando la ley, ni a un legislador, ni siquiera la racionalidad ideal para resolver un problema político desde fuera. Más bien, su tratamiento del legislador, considerado en su totalidad, sugiere que Rousseau tiene una comprensión política de la ley y quizá incluso de la racionalidad. El punto queda claro cuando Rousseau cierra su capítulo sobre el legislador con una advertencia contra los imitadores baratos:

El gran espíritu del legislador es el verdadero milagro que debería probar su misión. Cualquiera puede grabar tablas de piedra, comprar un oráculo, fingir un trato secreto con alguna divinidad, entrenar a un ave para hablarle al oído o encontrar otros métodos burdos de imponer sus creencias al pueblo. Quien no sepa más que esto tal vez logre reunir a un grupo de lunáticos [¿una «multitud ciega»?], pero nunca fundará un imperio, y su extravagante obra pronto morirá con él. Los trucos sin sentido forman una conexión efímera; solo la sabiduría puede hacerla duradera (1968, II:7).

Así como la voluntad de todos puede disfrazarse de voluntad general, también el charlatán puede hacerse pasar por un verdadero legislador. «El legislador y el charlatán, por tanto, permanecen radicalmente indecibles» (Bennington 1994, p. 222). El pueblo, que sigue siendo y siempre será también una multitud, nunca tan plenamente formado como para no estar habitado por la indocilidad anárquica, debe sin embargo discernir o decidir la diferencia entre el legislador legítimo y el impostor. La decisión, por decirlo así, recae en ellos; refleja (en el clásico dilema de la gallina y el huevo) quiénes son y, al mismo tiempo, los forma en el pueblo particular que son y que están destinados a ser.

Así, con la introducción del legislador, el problema de cómo conocer y/o generar la voluntad general no ha sido resuelto; ha sido desplazado a un nuevo registro. Ahora, en lugar del anterior problema supuestamente aritmético, tenemos un problema político: la elección performativa del pueblo en ciernes, de la multitud, de rechazar las propuestas de un legislador que es, o se dice que ha sido, un charlatán, y de comprometerse con otro proclamado auténtico. Al hacerlo, eligen y son elegidos por su destino. Sin embargo, la decisión también puede dividirlos. Pueden escindirse y convertirse en antagonistas, como ocurrió tras la muerte del profeta Mahoma en el año 632 d.C., cuando el pueblo que más tarde se convertiría en sunní o chií decidió de manera diferente cómo responder a la trascendental pregunta de quién debía ser el siguiente califa rectamente guiado del islam: ¿Alí, descendiente directo del profeta, o Mu'awiya Omeya, quien, tras derrotar a Alí en batalla, se declaró a sí mismo califa? Los chiíes siguieron un camino, los sunníes otro<sup>8</sup>. Rousseau pudo haber tenido este ejemplo en mente, dado que unas líneas más adelante en su texto hacen referencia a los hijos de Ismael.

Incluso sin una división tan extrema, la condición irreductiblemente política de la comunidad no se ve aliviada en este punto del texto de Rousseau; permanece sin resolver. Porque, en efecto, el problema reaparece en un tercer registro y luego en un cuarto y un quinto. Quizá para intentar salir de la dificultad de distinguir en el momento entre legislador y charlatán, Rousseau recurre a otro indicador: la durabilidad de las leyes establecidas. «La Ley judía, que aún existe, y la del hijo de Ismael, que ha gobernado la mitad del mundo durante diez siglos, siguen proclamando hoy a los grandes hombres que las enunciaron» (1968, II:7). Invocada por Rousseau como un indicador auténtico de una auténtica labor legislativa, la durabilidad, sin embargo, no funciona de manera confiable. No solo no podemos evaluar la durabilidad por adelantado, por lo que este criterio no nos ayuda si buscamos orientación en el presente; también ocurre que quienes evalúan la durabilidad a posteriori pueden discrepar tanto sobre los hechos como sobre su significado. («Un estado duradero puede ser siempre un simple simulacro de uno bueno» [Bennington, 1994, p. 222].) No existe forma de distinguir la duración merecida (basada en la sabiduría) de la

<sup>8</sup> Tras la muerte de Mu'awiya, su hijo Yazid derrotó en batalla a Hussein, el hijo menor de Alí, y luego estableció la dinastía hereditaria omeya. Pero el hijo de Hussein, Alí, sobrevivió para continuar también esa línea familiar. En torno a estas dos líneas se formaron las ramas distintas del islam chií y suní. Gracias a Noah Whinston por esta observación.

duración contingente (basada en el engaño o en la mera buena fortuna), de modo que incluso los juicios basados en el hecho de la durabilidad son discutibles.

En efecto, tan pronto como Rousseau invoca la durabilidad como un verdadero indicador del buen legislar, concede lo contrario. Al argumentar contra quienes no están de acuerdo con su propia valoración de la ley judía e islámica como productos de una buena legislación, demuestra que él mismo sabe mejor que nadie que la mera longevidad no impide que las personas emitan juicios plurales y contradictorios: «mientras que la filosofía orgullosa o el espíritu ciego del faccionalismo no ven en [las leyes de Moisés e Ismael] más que impostores afortunados, el verdadero teórico político admira en sus instituciones aquel gran y poderoso genio que preside sobre las instituciones que perduran» (1968, II:7). Si no hay un modo seguro de distinguir la voluntad general de la voluntad de todos, al pueblo de la multitud ciega, al verdadero legislador del charlatán, a las instituciones significativamente duraderas de aquellas cuya duración es producto de la mera buena fortuna o de la imposición violenta exitosa, o incluso más aún, al verdadero teórico político del filósofo orgulloso o del faccionalista ciego, entonces la voluntad o el juicio del pueblo que todavía no es (o que ya no es) un pueblo sigue siendo crucial. En una democracia no se puede eludir la necesidad de que el pueblo decida —cuál es la verdadera voluntad general, de quién debe contar la perspectiva, quién es un verdadero profeta, cuáles son las condiciones adecuadas para sus vidas, qué instituciones duraderas merecen perdurar y cuáles deben ser desmanteladas, a qué líder en potencia seguir, a quién tomar en serio en sus juicios, y así sucesivamente. Las apelaciones a Dios o al poder divino no escapan de este dilema, lo reproducen; cuando el legislador recurre a signos y prodigios, busca poner fin al ciclo de la disputa, pero ahora el pueblo pasa de juzgarlo a juzgar la autenticidad de sus signos. Las discrepancias pueden persistir y tienen un peso político duradero (como sugiere la histórica división entre el islam suní y el chií). Cabe señalar que esta lectura (a diferencia de la de Bennington) enfatiza la indecidibilidad del pueblo más que la del legislador<sup>9</sup>. Así, según esta interpretación, Rousseau no debe ser descartado por su concepción excesivamente unificada del pueblo

<sup>9</sup> En *Democracy and the Foreigner*, critico a Bennington por ignorar la extranjería del legislador para centrarse en otras señales de la indecidibilidad de la figura (2001a, p. 136 n. 27). También sugiero, en contra de Bennington, que la durabilidad puede funcionar como señal, porque el pueblo rara vez se encuentra en una posición pseudo-contractual de decidir de antemano sobre la autenticidad del legislador. Es más probable que reconsideren, a posteriori, si desean reafirmar su lealtad al legislador o ley mediante los cuales fueron formados, y en ese contexto la durabilidad puede ser un factor. Modifico esa crítica. El punto de Bennington es que la durabilidad es una señal ambigua incluso a posteriori, porque puede indicar éxito por la fuerza o un establecimiento bien pensado. Las cosas se complican aún más por lo que Bennington llama el «temporal *après coup*», lo que significa que podemos cambiar de opinión sobre la calidad de algo según cómo se desarrolle posteriormente. Si los eventos se desarrollan de cierta manera, podría resultar que incluso Moisés (un legislador idealizado por Rousseau) fuera un charlatán, y no existe un límite temporal más allá del cual tal revisión de juicio no pudiera, en principio, ser (re)hecha. Agrego aquí un punto del argumento no señalado ni por Bennington ni por mí: Rousseau mismo concede el punto. Al argumentar contra aquellos que discrepan con él sobre el legado de Moisés e Ismael, Rousseau muestra que sabe que la durabilidad, como tal, no es una señal que produzca unanimidad. Coincido con Bennington sobre la lógica del *temporal après coup*—por supuesto, en principio, podría resultar que haya estado equivocado todo el tiempo—pero ¿qué sigue de ello? Los eventos podrían desarrollarse de manera que el legislador que apoyé parezca un charlatán, pero (pendiente de un futuro todavía desconocido) podría aún no haberme equivocado. Además, ¿qué podría decidir que un legislador que se vuelve charlatán nunca fue legislador en primer lugar? ¿Que un hombre hallado corrupto nunca fue honesto? ¿Que una pareja que engaña no ama verdaderamente? ¿Que una voluntad general genuinamente alcanzada fue en realidad meramente agregativa desde el principio? Bennington no pretende tal esencialismo (o existencialismo), pero corre ese riesgo. En el mejor de los casos, sin embargo, su punto es que no podemos saber con certeza si un legislador es real, un amigo honesto, una pareja verdaderamente amorosa, nuestra voluntad general o meramente agregativa y, sea lo que sea que pensemos, todavía podemos resultar equivocados o cambiar nuestra posición sobre el asunto.

(Benhabib, 1994a), pues el pueblo, aunque convocado como una unidad por el legislador, nunca queda plenamente capturado por su ley.

Benhabib podría conceder todo esto, sin embargo, y aun así insistir en que su argumento fundamental permanece intacto. La paradoja que le interesa puede darse en cuatro o cinco registros en Rousseau y no solo en uno o dos; los términos de la paradoja pueden incluso cambiar un poco a medida que el argumento se desarrolla, pero, en el fondo, podría decir, seguimos enfrentándonos al problema que define a la democracia: cuando se trata de distinguir entre voluntades generales y particulares, verdaderos legisladores y pretendientes, o instituciones propiamente duraderas y aquellas que lo son de manera espuria, la soberanía popular debe ejercerse no de una forma decisionista, que se guíe por meras preferencias agregadas, sino sobre la base de un compromiso con procedimientos deliberativos que generen resultados capaces de superar la prueba de un punto de vista moral de universalización. Las condiciones materiales de una voluntad general exitosa que Rousseau pedía (territorio definido y protegido, población pequeña, relativa igualdad, religión cívica) son, desde la perspectiva de Benhabib, simplemente un sustituto inadecuado de tal criterio, y en ese sentido tampoco son relevantes para nosotras en la modernidad tardía. Atrapada en la búsqueda de un criterio normativo independiente con el que Rousseau mismo no estaba comprometido, concibiendo la paradoja como un conflicto binario y no como un círculo vicioso, y buscando una solución al problema más que un diagnóstico del mismo, Benhabib concluye que el pueblo necesita el punto de vista moral ausente que Rousseau nunca proporcionó para marcar un camino procedimental y cortar en seco la espiral de paradoja en la que supuestamente cae Rousseau. En busca de este criterio, Benhabib recurre a Kant.

¿Por qué no dio Rousseau este paso? Quizá Rousseau quería transmitir una comprensión diferente de la política, una que se guiase por el mundo humano real tal y como lo encontramos («tomando a los hombres como son y a las leyes como podrían ser», dice al comienzo de su *Contrato social*), con sus aspiraciones plurales, conflictivas y sus círculos viciosos, y no desde un ideal regulativo, ficticio o de otro tipo. Rousseau es un teórico de la cultura política, no de la universalidad (*pace* Habermas, 2001, p. 768). Pero no por ello es irrelevante para nosotros hoy. Muy al contrario. Sus condiciones materiales de soberanía popular pueden ser poco prácticas en nuestro mundo tardo moderno (como señala Benhabib), pero siguen siendo instructivas. Es tan cierto para nosotras como lo fue en su día que, en condiciones de desigualdad radical, es difícil generar, identificar, articular y luchar por bienes públicos y contra estrechos faccionalismos. En lugar de abordar los problemas de la política a través de un principio o de un ideal o ficción regulativa, Rousseau nos muestra, una y otra vez, la cohabitación mutua de la voluntad general y la particular, el pueblo y la multitud ciega, el legislador y el charlatán, las instituciones propiamente duraderas y aquellas estabilizadas por la fuerza. Estas no son paradojas binarias ni son resolubles mediante la indagación filosófica; de hecho, a menudo son generadas por las propias indagaciones filosóficas, que tienden a endurecer tensiones en alternativas hipostasiadas y polares. ¿Qué se pierde con tal polarización? La fecundidad de la indecidibilidad, un rasgo que sugiere que nuestros ideales más preciados –la ley, el pueblo, la voluntad general, la deliberación– están implicados en aquello frente a lo cual la teoría democrática deliberativa los opone: la violencia, la multitud, la voluntad de todos, la decisión.

Rousseau si yuxtapone analíticamente la voluntad general y la voluntad de todos, pero también las representa repetidamente como inextricablemente entrelazadas. Ninguna ley ni ninguna perspectiva, en sí mismas, podrían desenredarlas. Lo mejor que puede hacer una política democrática es establecer las condiciones materiales de la vida en común de tal manera que se reduzca la



propensión de estas dos a divergir y a endurecerse en una relación de oposición. Rousseau enseña que los conflictos entre la voluntad general y la voluntad de todos serán más o menos frecuentes e intensos, y experimentados de maneras diversas, en distintos contextos bajo diferentes condiciones. La frecuencia e intensidad de sus conflictos son producto tanto de las circunstancias políticas variables como de las expectativas que llevamos a esas circunstancias. Las teorías que nos llevan a esperar tales conflictos y a hablar de una paradoja cuasi-lógica pueden ellas mismas llevarnos a las paradojas que buscan evitar o resolver, en lugar de sacarnos de ellas.

Así, volvemos a la pregunta con la que comenzamos: ¿qué problema podría estar resolviendo, para la teoría democrática, la paradoja de la legitimación democrática? La paradoja de la legitimación democrática es una paradoja muy apreciada por los teóricos de la democracia que se preocupan por el mero mayoritarismo (es decir, que es apreciada de alguna forma por casi todos los teóricos democráticos). A diferencia de la paradoja de la política, la paradoja de la legitimación democrática parece soluble, y su supuesta solución –un punto de vista moral o jurídico de universalización, o el imperio de la ley– subraya la indocilidad del pueblo (su carácter multitudinario) y su necesidad de instituciones legales o procedimentales que se presentan, en contraste, como meramente estabilizadoras o habilitantes, no como salvajes o impositivas en sí mismas. En resumen, si la paradoja de la legitimación democrática (Rousseau, 1968, Libro II, cap. 3) es preferida por muchos teóricos democráticos a la paradoja de la política planteada repetidamente en el Libro II, cap. 7 (y solo en su primera formulación como paradoja del fundamento), es porque la paradoja de la legitimación democrática centra nuestra atención en los poderes regulativos de la ley, específicamente en la necesidad de dirigir las energías del pueblo que se asumen independientes de la ley en lugar de ser, en parte, sus productos. La paradoja de la política, por el contrario, llama la atención sobre los poderes formativos de la ley, sobre su papel nunca enteramente querido en los procesos de formación de los sujetos, y sobre la necesidad, por lo tanto, en una democracia, de someter periódica o regularmente la ley a procesos de democratización mediante enmiendas, ampliaciones o anulaciones.

La enmienda, la ampliación o la anulación son todas formas de refundación que, como tales, convocan a la multitud (no necesariamente ciega) a salir del pueblo o manifiestan «al propio pueblo» (Kramer, 2004) actuando en resistencia o en apoyo popular a las instituciones que los forman. Estas refundaciones responden a la paradoja de la política. Pero también pueden arrojarnos una vez más a esa paradoja, dejándonos sin criterios firmes ni fundamentos desde los cuales distinguir con seguridad entre voluntad de todos y voluntad general, multitud y pueblo, porque la perspectiva desde la cual hacerlo y las identidades en juego están ellas mismas en cuestión o en (re)formación. Así, si en las consideraciones de Benhabib (1994a) la paradoja de la legitimación democrática ocupa el lugar de la paradoja de la política, ello se debe a que la primera, y no la segunda, nos permite dar por sentada la distinción que supuestamente la problematiza –la distinción entre voluntad general y voluntad de todos–, al mismo tiempo que rescata a la ley y al procedimentalismo de su implicación en los fenómenos que están encargados de constituir y regular. Esa es parte de la función y del atractivo de la paradoja de la legitimación democrática.

Cuando Benhabib confunde la paradoja de la política con la de la legitimación democrática (sustituyendo, por así decir, el problema planteado por Rousseau en el Libro II, cap. 3 del *Contrato social* por el planteado en el Libro II, cap. 7, o uniendo las dos), elude uno de los problemas más enmarañados de la teoría democrática y convierte la paradoja (revisada) en soluble a través de ese «punto de vista moral ausente». También allana el camino hacia una forma de constitucionalismo que actúa como el sustituto de ese punto de vista moral en el mundo humano de la política. Y

con ello llegamos a una segunda paradoja, también tomada como binaria en su estructura: la paradoja de la democracia constitucional.

### 3. La paradoja de la democracia constitucional

El problema de cómo asegurar una buena voluntad general en ausencia de una buena ley antecedente, a través de la cual se forme esa buena voluntad, es visto por algunos como solucionable mediante el constitucionalismo. Una constitución limita el daño que puede causar un pueblo mal orientado, confuso o desenfrenado al sacar ciertas cuestiones, como los derechos humanos, de la agenda. Pero el constitucionalismo, bajo esta interpretación, parece ocupar el lugar del incómodo legislador de Rousseau (tal como se lo entiende tradicionalmente) y traicionar los ideales democráticos. ¿Por qué debería el pueblo, cuya voluntad legitima el régimen, estar obligado por algo que él mismo no ha querido? La paradoja de la democracia constitucional parece escenificar de nuevo la paradoja de la legitimación democrática. (De hecho, Judith Shklar [1992] identificaba las constituciones con la voluntad general). ¿Hemos simplemente cambiado una paradoja por otra?

Sí y no. Como veremos, esta nueva paradoja reproduce muchos de los problemas en juego en la paradoja de la legitimación democrática. En lugar de voluntad de todos versus voluntad general, tenemos soberanía popular versus constitucionalismo. Sin embargo, hay diferencias importantes entre ambas paradojas. En la traducción de una a la otra, algo sí cambia.

En la literatura sobre la paradoja de la democracia constitucional, el problema que para Rousseau ocurría sincrónicamente en el momento fundacional y para siempre después –(aquello que la ley presupone como su causa solo puede ser producido por ella como su efecto)– se despliega diacrónicamente. En lugar del problema en tiempo presente de las restricciones (in)justificables a la soberanía popular, que afectan cotidianamente la relación del pueblo consigo mismo como gobernante y gobernado (la paradoja de la política), obtenemos el problema más bien distinto de la democracia constitucional y sus límites impuestos desde el pasado sobre la soberanía popular en el presente. Reformular el conflicto de este modo divide a los gobernados (el pueblo) y al gobernante (la ley, los fundadores o la constitución) y vuelve a escenificar la paradoja de la política como una división generacional, un problema articulado de manera memorable por Thomas Jefferson cuando preguntó: «¿Deben los muertos tener derechos?». Esta nueva paradoja de la democracia constitucional no es un conflicto que llegue al corazón mismo de la política democrática, que promete de manera imposible tanto (auto)soberanía como libertad o, como lo formula Emilios Christodoulidis, tanto autogobierno como gobierno de la ley (2001, p. 126). En cambio, los elementos tensos de la paradoja se dividen en dos objetos distintos: la constitución representa el gobierno por la ley y el pueblo representa el autogobierno, y estos se consideran en oposición (Schmitt, 1996, 2006; Mouffe 1999, 2000, 2005) o, de algún modo, auto-realizadores (Elster, 1984; Holmes, 1995; Rubenfeld, 2001).

Así, la paradoja de la democracia constitucional externaliza el conflicto que la paradoja de la legitimación democrática, pese a sus defectos, situaba sutilmente en el corazón de la democracia. El elemento no querido y restrictivo del gobierno ahora se identifica no con la democracia como tal, sino con la constitución, que puede ser correcta o necesaria; y la paradoja ya no es interna a la democracia (que busca de manera imposible combinar voluntad de todos y voluntad general, gobierno y libertad); más bien, es un rasgo de un tipo de democracia, la democracia constitucional, que combina de manera imposible pero necesaria la restricción escrita con la soberanía popular libre, y luego deriva su legitimación de esa combinación imposible y tensa.

¿El resultado? Hemos cerrado el círculo, pues quedamos con las implicaciones que a menudo, aunque erróneamente, se atribuye a Rousseau: que un régimen democrático verdaderamente inmediato, no mediado, no escrito y sin restricciones podría experimentar –simultáneamente y sin conflicto o paradoja– tanto la libertad como el gobierno, tanto la voluntad general como la voluntad de todos, tanto el gobierno de la ley como el autogobierno. La implicación aquí es que, de no ser por el constitucionalismo, podríamos tener democracia. Esta atractiva conclusión es sin duda una de las razones por las cuales la paradoja de la democracia constitucional recibe más atención académica que la paradoja de la política.

Sin embargo, debido a que la democracia es, o amenaza siempre con ser, en efecto, un artefacto que se consume a sí mismo (ese pueblo díscolo y multitudinario, una vez más, del cual depende todo lo democrático pero por el cual todo lo democrático también se ve amenazado), se dice que la democracia requiere, no obstante, del orden y la restricción del constitucionalismo<sup>10</sup>. No podemos tener democracia con constitucionalismo, pero tampoco podemos tener democracia sin constitucionalismo. Algunos teóricos democráticos ven en esta imposibilidad la condición y la promesa de la democracia como tal: una forma de gobierno y libertad que busca y rechaza constantemente los intentos de fundamentarse en algo externo a sí misma (Arendt, 1963; Lefort, 1988; Connolly, 1995; Rancière, 1999; Keenan, 2003; Markell, 2006). Pero para la mayoría de los demócratas deliberativos y liberales, esta dinámica representa una nueva paradoja, una generada por la disolución, a través del constitucionalismo, de la paradoja de la legitimación democrática. Esa nueva paradoja, la paradoja de la democracia constitucional, se inclina inmediatamente hacia su propia solución temporalizando el conflicto, situando la tensión entre libertad y gobierno como algo que ocurre en el tiempo. En lugar de la paradoja sincrónica de la política (en la que la voluntad de todos y la voluntad general pueden habitarse mutuamente), y en lugar de la dificultad de la paradoja de la legitimación democrática de asegurar la voluntad general sobre la voluntad de todos, tenemos ahora el problema –todavía difícil pero mucho menos enredado– de cómo encontrar la libertad en relación con un pasado que heredamos y no hemos creado (un problema que Nietzsche llamó la «furia de la voluntad contra el “fue” del tiempo» y que afrontó mediante el pensamiento del eterno retorno [p. ej. 1974, pp. 273-74]).

Tomando este conflicto temporalizado entre pasado y presente como el problema a resolver, los defensores del constitucionalismo ofrecen muchas razones para justificar los límites constitucionales. Las constituciones representan la voluntad general o normas universales, o normas que expresan los verdaderos compromisos políticos del pueblo, los quieran o no en un momento político particular (Pedro sobrio en lugar de Pedro ebrio, como dice Stephen Holmes [1995, p. 135]); o ayudan a formar al pueblo en la agencia estable de la soberanía popular que la democracia presupone y requiere (Rubinfeld 2001); o proporcionan al pueblo reglas que son habilitantes y no coercitivas (Holmes 1988, 1995); o las constituciones representan un compromiso multigeneracional que no restringe la libertad, sino que más bien la actualiza a lo largo del tiempo (Elster, 1984; Holmes 1988; Rubinfeld; Habermas, 2001, 774; aunque véase Kramer, 2004 sobre el borrado del «constitucionalismo popular»).

Quienes trazan la llamada paradoja de la democracia constitucional como una tensión entre generaciones pasadas y presentes suponen que gobernar a través de la distancia temporal es similar a gobernar a través de la distancia espacial, en tanto ambas son ajenas a sus sujetos e impositivas por naturaleza. La analogía entre

<sup>10</sup> La frase «artefacto autodestructivo» es de Fish (1972). Esta preocupación la comparte Hayek, quien ve a las constituciones como inoculaciones contra (en el análisis de Holmes) «el carácter autodestructivo de una democracia constitucionalmente ilimitada» (Hayek 1960, 176-92, citado en Holmes 1988, 196).

tiempo y espacio —entre extrañeza temporal y geográfica— fue empleada con gran efecto por Jefferson, quien temía que una constitución perdurable fuese (y de hecho debiera ser) experimentada por las generaciones posteriores como una imposición extranjera. Thomas Paine también habló del gobierno desde la tumba como la «más ridícula e insolente de todas las tiranías» (citado en Arendt, 1963, p. 233). Noah Webster compartía esta preocupación y la expresó de manera memorable mediante una metáfora espacial: «el mero intento —advertía— de hacer constituciones perpetuas es la asunción del derecho a controlar las opiniones de las generaciones futuras y a legislar para quienes sobre los que tenemos tan poca autoridad como la que tenemos sobre una nación en Asia» (1787; citado en Rubinfeld 2001, p. 22). Para estos pensadores, «el pasado es un país extranjero» (Hartley, 1953).

La analogía, en particular la versión de Webster, identifica sutilmente a ciertos redactores de la Constitución con los poderes contra los que acababan de rebelarse: si pretender gobernar el futuro es igual que gobernar a los lejanos y es ilegítimo por las mismas razones, entonces —implica Webster— los constituyentes como Madison y Hamilton, que fundaron una constitución para las eras, no son muy diferentes del rey y el parlamento ingleses. El punto queda subrayado por la referencia de Webster a Asia, en la cual Inglaterra estaba involucrada desde 1685 (Kennedy 1970, pp. 68-77; Farrington 2002, pp. 111-17), un hecho que, se sabe, también tenía presente Webster (1843). Pero la analogía también produce otros efectos. Primero, dado que se atribuye al paso del tiempo la responsabilidad de la extrañeza de la ley, la analogía implica sutilmente que el pueblo en el presente podría experimentar sin conflicto tanto la libertad como el gobierno. De hecho, sugiere que los fundadores gozaron de esa misma experiencia, puesto que la única preocupación expresada es respecto de las generaciones futuras, no de la actual. Segundo, quienes rechazan la analogía espacio-tiempo empleada por Jefferson, Webster y Paine lo hacen incorporando la distancia temporal en un tiempo nacional. Señalan que los fundadores pudieron haber vivido hace mucho, pero son nuestros fundadores. Cualquier persistente sensación de extrañeza entre quienes vienen antes y quienes vienen después se suaviza mediante el discurso de beneficiarios y herederos, padres e hijos o comunidad intergeneracional (Rubinfeld, 2001). El propio Habermas parece hacer esto cuando señala la responsabilidad de cada «generación» de cumplir la promesa de la democracia constitucional.

En su ensayo de 2001, *Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles?*, Habermas interviene en los debates sobre la democracia constitucional con el objetivo de mostrar que la teoría democrática deliberativa no se ve perturbada por sus dilemas. Él contrarresta la externalización y temporalización, propias de la literatura sobre democracia constitucional, del conflicto de la democracia entre libertad y gobierno. Rechaza la idea de que la democracia constitucional represente una lucha entre pasado y presente. Para él, la democracia constitucional modela la relación adecuada entre las consideraciones de derecho (constitucionalismo) y las consideraciones de voluntad (democracia). La teoría democrática deliberativa, sostiene, está comprometida con una visión de estos elementos como mutuamente implicados. El problema de un posible conflicto entre ambos es único de las democracias constitucionales modernas porque tienen dos fuentes distintas de legitimación: el Estado de derecho y la soberanía popular. «Esta dualidad plantea la cuestión de cómo se relacionan el principio democrático y el constitucionalismo» explica (2001, p. 766). Pero esa cuestión tiene solución. Los dos principios son «co-originales», afirma Habermas, lo que significa que tienen igual importancia conceptual; ninguno es anterior al otro. Aquí difiere de Mouffe. Los dos principios no son antagonistas que necesiten articulación; están siempre ya «co-implicados». El acto de co-legislación mismo postula los derechos y las igualdades consagrados por el constitucionalismo. Así, cada uno depende del otro, y los derechos

que surgen de ambos –derechos públicos y privados, tomados en conjunto como derechos básicos– «son constitutivos para el proceso de auto-legislación», una forma de autonomía en la cual el gobierno y la libertad se experimentan juntos (2001, p. 774). Los argumentos de la co-originalidad y la auto-legislación se ven reforzados por el tratamiento procedimental que Habermas da al constitucionalismo, en consonancia con sus propios requisitos de la teoría del discurso, y no como reflejo de las normas y cultura sustantivas de un pueblo, en consonancia con los requisitos republicanos (1996, pp. 463-490). Con la asunción de una constitución procedimental (es decir, una concebida como menos impositiva que la que temía Jefferson), estamos en parte fuera del conflicto que Habermas intenta resolver (aunque véase Ferrara sobre la irrealidad de esta asunción en constituciones realmente existentes [2001, p. 788] y Waldron sobre cómo incluso las constituciones procedimentales afectan la autonomía democrática [1998]).

Aunque atiende a la paradoja de la democracia constitucional, el término *paradoja* no aparece con tanta frecuencia en los escritos de Habermas como en los de Benhabib. Él está menos inclinado que ella a dialogar con quienes critican a los demócratas deliberativos por estar atrapados en paradojas irresolubles. No obstante, en *Between Facts and Norms*, Habermas teoriza lo que Patchen Markell llama «la tensión constitutiva entre derecho y política», una que debe «ser negociada por los ciudadanos, no trascendida por el teórico» (Markell, 2000, pp. 45-46; cf. Habermas, 1996, p. 680). De manera similar, en el ensayo analizado aquí, Habermas recurre a la práctica para ayudar a la teoría a trazar una salida a la paradoja de la democracia constitucional. Pero en el camino, se topa de lleno con la paradoja de la política.

El problema surge en el ensayo de Habermas *Constitutional Democracy*, en el cual considera una pregunta planteada por Frank Michelman. Michelman valora la visión democrática deliberativa del constitucionalismo como el socio no conflictivo de la democracia, pero, señala Habermas, Michelman teme que la solución democrática deliberativa sea incompleta y formula una poderosa objeción:

Un proceso verdaderamente democrático es en sí mismo ineludiblemente un proceso condicionado y constituido jurídicamente. (...) Así, para conferir legitimidad a un conjunto de leyes que surgen de un conjunto real de instituciones y prácticas discursivas, esas instituciones y prácticas tendrían que estar constituidas jurídicamente de la manera correcta (Michelman, 1999; en Habermas, 2001, p. 773).

En el análisis de Habermas:

La cadena de presuposiciones de la legitimación se remonta incluso más allá de la práctica de elaboración constitucional. Por ejemplo, la asamblea constituyente no puede, por sí misma, garantizar la legitimidad de las reglas según las cuales fue constituida. La cadena nunca termina, y el proceso democrático queda atrapado en una autoconstitución circular que conduce a una regresión infinita (p. 774).

En *Entre hechos y normas*, la respuesta de Habermas a esta preocupación fue «que entendamos las bases normativas de la democracia constitucional como el resultado de un proceso deliberativo de toma de decisiones que los fundadores –motivados por las contingencias históricas que fueran– emprendieron con la intención de crear una asociación voluntaria y autodeterminada de ciudadanos libres e iguales» (2001, p. 772; cf. 1996, cap. 9). Sin embargo, en su ensayo sobre la paradoja de la democracia constitucional, bajo la presión de Michelman, Habermas ve su solución anterior como insuficiente:

La paradoja parece regresar [es decir, en lugar de desaparecer] cuando retrocedemos hasta el acto de la elaboración constitucional y preguntamos si la teoría del discurso



nos permite concebir la formación de opinión y voluntad de la convención constitucional como un proceso democrático no coaccionado. (p. 772)

Habermas rechaza la opción de detener la regresión infinita con un «realismo moral que sería difícil de defender» (2001, p. 774)<sup>11</sup>. Tampoco intenta resucitar su modelo de los fundadores como tomadores de decisiones deliberativos. En su lugar, abraza la regresión que antes buscaba detener y reorienta su apertura aparentemente problemática: «Propongo que entendamos la regresión misma como la expresión comprensible del carácter orientado al futuro, o apertura, de la constitución democrática.» Esta reorientación traslada la carga de la legitimación del pasado al presente y al futuro. Señala la responsabilidad de las generaciones posteriores a la fundación de «actualizar la sustancia normativa aún no aprovechada del sistema de derechos consagrado en el documento original de la constitución» (p. 774). La generación presente «aprovecha cada vez más plenamente el sistema de derechos», expande el círculo de derechos hacia una inclusión cada vez mayor y, de ese modo, logra un mejor equilibrio entre constitucionalismo y democracia. La práctica de este aprovechamiento respalda la tesis de la co-originalidad, al trabajar para armonizar aún más los dos elementos de la democracia constitucional, pero también al dirigirnos lejos del pasado empírico problemático –que no puede por sí mismo detener la regresión infinita– y hacia un futuro aún no problemático. El aprovechamiento también postula un origen de los derechos (en nuestro aprovechamiento de la Constitución) que es menos problemático que la fundación empírica no del todo legítima que dio nacimiento a la Constitución. Además, el «sistema de derechos» mismo funciona como un respaldo frente a la amenaza de la regresión, en la medida en que se dice que el sistema porta dentro de sí una «sustancia normativa». Es cierto que, para Habermas, esa sustancia normativa es formal (para una crítica de tal supuesto formalismo, véase, por ejemplo, Butler, 2000), pero su asociación con una constitución empírica le da cuerpo. Identificada con una constitución, pero no completamente capturada por ella, la sustancia normativa se convierte en un objeto potencial de apego afectivo, a través de lo que Habermas llama «patriotismo constitucional» (1998b), al mismo tiempo que conserva su carácter universal, de acuerdo con la exigencia de la teoría del discurso.

Así, la contribución de Habermas a la literatura sobre la paradoja de la democracia constitucional consiste en respaldar un constitucionalismo débil (*thin constitutionalism*), situado entre una co-originalidad conceptual (el fundamento) y una práctica de aprovechamiento o *tapping* (el horizonte) que, en conjunto, funcionan para asegurar el sentido de libertad que, de otro modo, la regla constitucional podría amenazar. Entreteje las dos fuentes de legitimación de la democracia liberal (el estado de derecho y la soberanía popular), las presenta como mutuamente constitutivas, no como antagonistas, e insiste en que cada una depende de la otra para su eventual plena realización:

La supuesta relación paradójica entre la democracia y el estado de derecho se resuelve en la dimensión del tiempo histórico, siempre que se conciba la constitución como un proyecto que convierte un acto fundacional en un proceso continuo de construcción constitucional que prosigue a lo largo de generaciones (2001, p. 768).

<sup>11</sup> La mayoría de las constituciones de las democracias liberales sí recurren al «realismo moral»; por ejemplo, la Ley Constitucional de Canadá de 1982 comienza: «Considerando que Canadá está fundado sobre principios que reconocen la supremacía de Dios y el imperio de la ley...» y el preámbulo de la constitución alemana dice: «Conscientes de su responsabilidad ante Dios y los hombres, animados por la resolución de servir a la paz mundial como socios iguales en una Europa unida, el pueblo alemán ha adoptado, en virtud de su poder constituyente, esta Ley Fundamental.»

Lanzada en el tiempo, pero anclada en un co-origen que está fuera del tiempo, la paradoja de la democracia constitucional parece, para Habermas, resuelta o disuelta. Sin embargo, Habermas aporta un argumento más. Pasa a complementar el origen conceptual, la co-originalidad, con un acontecimiento empírico: las asambleas constitucionales de París y Filadelfia. Proporciona este suplemento en el contexto de una observación pasajera sobre Kant.

Recordemos que, en el tratamiento de Benhabib de la paradoja de la legitimación democrática, se dijo que Kant servía mejor al proyecto deliberativo que Rousseau. Ella tenía en mente al Kant de la segunda Crítica, y lo mismo Habermas, cuando acoge (y modifica) a Kant, quien buscó hacer compatibles la voluntad y la razón al «subordinar el derecho a la moralidad». Pero Habermas también es crítico con Kant porque, en otro lugar, en *El conflicto de las facultades*, Kant «fue más allá de los límites sistemáticos de [su] filosofía y elevó la Revolución Francesa al nivel de una “señal histórica” de la posibilidad de un progreso moral de la humanidad» (2001, p. 768). Habermas parece genuinamente desconcertado por Kant aquí, pero recuerda mal la posición de Kant.

En *El conflicto de las facultades*, Kant buscaba alguna señal de que la humanidad pudiera mejorar con el tiempo. «En los asuntos humanos debe haber alguna experiencia u otro acontecimiento que, como suceso que realmente ha ocurrido, pueda sugerir que el hombre tiene la cualidad o el poder de ser la *causa* y... el *autor* de su propio perfeccionamiento.» ¿Qué acontecimiento podría «servir para probar la existencia de una *tendencia* dentro del género humano en su *conjunto*» (p. 181; cursivas en el original)? No la Revolución Francesa. Su significado, contra lo que sostiene Habermas, era demasiado volátil e incierto como para servir de señal de nada. La revolución, decía Kant, «puede triunfar o puede fracasar. Puede estar tan llena de miserias y atrocidades que ningún hombre sensato decidiría jamás repetir el mismo experimento» (p. 182). En cambio, Kant halló esperanza en la respuesta a la revolución. La señal de un posible perfeccionamiento humano era la simpatía universal hacia la revolución que «roza casi con el entusiasmo», y el hecho de que los espectadores fuera de Francia, todavía sometidos al gobierno monárquico, se arriesgaran a expresar públicamente su simpatía: «demuestra», dice Kant, «(debido a su universalidad) que el hombre tiene un carácter moral, o al menos los rudimentos de uno» (p. 182)<sup>12</sup>. Los detalles del planteamiento de Kant –el énfasis en la universalidad y la moralidad del acto de espiar, la admiración por la acción no interesada, y la sugerencia de una esfera pública transnacional– son todos compromisos centrales del propio Habermas. ¿Por qué, entonces, Habermas representa erróneamente el planteamiento y se distancia de él?

Puede ser que el entusiasmo poco característico de Kant por el entusiasmo, o por algo que «roza» con él, se aparte demasiado, para Habermas, de los compromisos de la democracia deliberativa con un procedimentalismo deliberado y

<sup>12</sup> Lomonaco señala con razón que no todos participaron de hecho en la llamada simpatía universal y concluye que la universalidad aquí no funciona como un hecho empírico sino como el resultado deseado de un juicio estético, tal como se describe en la Tercera Crítica de Kant (2005, p. 414). Otra posibilidad (no incompatible) es que Kant esté aquí comprometiéndose únicamente con la idea, familiar en sus argumentos sobre la ley moral, de que todos se sienten conmovidos por ella (la ley moral, la revolución), incluso aquellos que no actúan en consecuencia ni le dan expresión pública. Esta lectura, que prescinde de la Tercera Crítica y que por ello puede resultar más aceptable para Habermas, podría ayudar a dar sentido a la afirmación empíricamente falsa de Habermas de que, una vez que las «batallas interpretativas han terminado, todas las partes reconocen que las reformas son logros» (2001, p. 775); es decir, contrariamente a mi propia respuesta anterior a Habermas (Honig 2001b, p. 798), la verdad o falsedad de esta afirmación de reconocimiento universal no es el punto si la afirmación no es de carácter empírico.

desapasionado<sup>13</sup>. Pero el problema no es solo el afecto, sino también el objeto. Pienso que Habermas teme que Kant en su tiempo, y nosotras en el nuestro, nos apeguemos afectivamente al evento equivocado: a la revolución en lugar de a la constitución. La visión de un pueblo alzándose contra poderes injustos resulta más apasionante que la labor cotidiana del autogobierno justo. La toma de la Bastilla enciende la imaginación política con mucha más facilidad que una decisión de la Corte Suprema, la cual, a su vez, resulta mucho más fascinante de leer que las actas de la mayoría de las reuniones municipales. Pero, podría decir Habermas, el buen teatro y la buena política son dos cosas diferentes. Le preocupa que nosotros, e incluso Kant (a quien Habermas considera un aliado por lo demás confiable), tendamos a olvidarlo. Este temor puede llevar a Habermas a identificar erróneamente el acontecimiento (pensando equivocadamente que es la revolución misma y no la expresión pública de simpatía hacia ella) que, en opinión de Kant, fundamenta la esperanza. O tal vez la diferencia en cuestión aquí sea menor. Para Habermas, puede que en realidad no importe si hablamos de la revolución o del entusiasmo público hacia ella. Ambos ponen en peligro el proyecto constitucional trascendente al contexto, al orientarnos hacia la ruptura en lugar de hacia la continuidad. De hecho, quizá lo más peligroso de todo, desde su perspectiva, sea precisamente aquello a lo que Kant sí se aferró (y que Habermas aquí borra de la exposición kantiana): la visión de personas atrapadas, incluso bajo su propio riesgo, en el fervor revolucionario, pero no en el encantamiento constitucional. Para este teórico contemporáneo del patriotismo constitucional y adalid de una política democrática centrada en los derechos, la posibilidad de que solo lo primero inspire el heroísmo que Kant admiraba es, en efecto, una posibilidad desalentadora. Así, Habermas sustituye su propio signo por el de Kant, tal como en Benhabib la paradoja de la legitimación democrática (Libro II, cap. 3) reemplazó a la paradoja más fundamental de la política en Rousseau (Libro II, cap. 7): en lugar de la Revolución Francesa, Habermas nos ofrece para nuestro (casi) entusiasmo aquello que Kant inexplicablemente dejó de lado:

las asambleas constitucionales de Filadelfia y París [o] al menos la ‘huella razonable de [ese] gran acontecimiento histórico dual que ahora podemos ver retrospectivamente como un comienzo enteramente nuevo. Con este acontecimiento comenzó un proyecto que mantiene unido un discurso constitucional racional a lo largo de los siglos (2001, 768; énfasis en el original).

¿Puede el discurso racional, el elemento central de la teoría democrática deliberativa de Habermas, necesitar el suplemento de un acontecimiento (o, más propiamente, de su «huella razonable»)? Habermas intenta aquí aprovechar el poder ejemplar del acontecimiento sin abandonar el racionalismo transcultural de la teoría del discurso; (no el acontecimiento, sino su «huella razonable»; no una constitución, sino un «discurso constitucional racional»). Su esfuerzo recuerda al de Kant en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cuando ilustra el poder de la ley moral con ejemplos fenomenales, al tiempo que insiste en que tales manifestaciones de la ley son siempre parciales. En ambos casos, los ejemplos exceden e incluso pueden traicionar a la razón o a la ley a la que están destinados a servir. Esa es parte de la atracción y del riesgo de tales ejemplos, incluso para quienes tratan de usarlos de manera limitada o contenida. Habermas necesita a Filadelfia y

<sup>13</sup> Habermas puede recordar mal el ensayo de Kant, pero no lo interpreta mal, ya que la “defensa persistente de la Revolución Francesa incluso frente al Terror le valió el apodo de ‘el Viejo Jacobino’” (Korsgaard, 1997, p. 300; citando a Gooch, 1966, p. 269). Aun así, Kant desconfiaba del entusiasmo, al que catalogó como una de las “enfermedades de la cabeza.” (Gracias a Peter Fenves por este punto). Habermas comparte esa desconfianza, pero, según Jason Frank, reconoce la necesidad de algo parecido al entusiasmo cuando afirma que la democracia deliberativa puede necesitar no solo trascendencia del contexto sino “otro tipo de trascendencia,” una que se nutra (aunque críticamente) de las “tradiciones religiosas formadoras de identidad” (Frank, 2005, pp. 390-91, citando 1996, p.490).

París para motivar su «patriotismo constitucional». Sin esos acontecimientos que conjuren un colorido mundo humano de pasión, lealtad, traición, idealismo y razón, la idea de apegarse afectivamente a una constitución (que, tras sus característicos guiños a la virtud del pueblo, no es más que una lista de cargos, procedimientos y reglas) resulta casi tan atractiva como besar a una máquina de escribir.

Con los nombres de lugares, sin embargo, se abre una caja de Pandora. Filadelfia y París representan no simplemente el «constitucionalismo» sino dos revoluciones y fundaciones distintas, cada una caracterizada por su propio drama contingente, intrigas, espíritu público y restos. En el caso estadounidense, «Filadelfia» evoca no solo la asamblea que produjo la nueva constitución nacional, sino también las múltiples concepciones en competencia del experimento americano que fueron marginadas o minorizadas por la asamblea y su constitución. La revolución, los Artículos de la Confederación, la asamblea constitucional en Filadelfia, la constitución resultante, los anti federalistas que se opusieron a ella, las diversas multitudes consideradas demasiado indisciplinadas para formar parte de las deliberaciones, las distintas prácticas de constitucionalismo popular deslegitimadas a lo largo de los años y las prácticas confederales de algunos pueblos originarios son todos ellos los orígenes de la democracia constitucional estadounidense contemporánea. No todos son compatibles, pero todos forman parte de los constitucionalismos populares y democráticos estadounidenses y todos –incluidos aquellos derrotados– desempeñaron un papel en la configuración histórica de la democracia americana. Si no aparecen recordados en la invocación de Habermas a «Filadelfia», es porque no forman, para él, parte de su «huella razonable». Es la huella, no el acontecimiento, lo que busca recordar. Es la huella, no el acontecimiento, lo que asegura cuando afirma que quienes exploran el sistema de derechos deben orientarse hacia un comienzo desde el cual tomar sus referencias y construir una tradición. Para hacerlo, y al hacerlo, deben habitar la perspectiva de los fundadores (están «en el mismo barco») y retomar el proyecto inconcluso de la fundación: «una constitución que sea democrática... es un proyecto de construcción de tradición con un comienzo claramente marcado en el tiempo» (2001, p. 774).

Pero ¿cuál ha de ser el comienzo? ¿Filadelfia o París? Habermas se refiere a ese «gran acontecimiento histórico dual» como si no importara o no debiera importar. Pero si realmente no importara, ¿por qué pronunciar los nombres de París y Filadelfia? Claramente Habermas es consciente de que esos nombres inspiran; quiere aprovechar su inspiración sin las (para él) problemáticas particularidades que los hacen inspiradores pero no universales, formativos de un pueblo pero también productores de restos<sup>14</sup>. Una vez que evocamos el acontecimiento, sin embargo, no

<sup>14</sup> Al leer el patriotismo constitucional de Habermas, Markell advierte un problema similar: «los principios universales hacia los cuales el patriotismo constitucional debería dirigir nuestro afecto no son autosuficientes, sino que dependen y a la vez se ven amenazados por un suplemento de particularidad que les permite convertirse en objetos de identificación apasionada.» La práctica política de Habermas, sin embargo, particularmente su invaluable contribución al *Historikerstreit* alemán de las décadas de 1970 y 1980, es menos susceptible a esta crítica. En la práctica, Habermas en realidad observa la tensa relación entre lo universal y lo particular en lugar de “negarla o reprimirla” o (yo diría) pasar por alto dicha relación. Para el Habermas de Markell, “si los principios normativos universales siempre dependen de suplementos de particularidad que les permiten convertirse en objetos de apego e identificación, pero que nunca son del todo equivalentes a los principios que pretenden encarnar, entonces el patriotismo constitucional puede entenderse mejor no como una identificación segura y confiable con algún conjunto puro de universales ya disponibles, sino más bien como una práctica política de rechazar o resistir la identificación particular –de insistir en y hacer manifiesto este fracaso de equivalencia– en aras del proyecto de universalización en curso, siempre incompleto y a menudo impredecible” (2000, p. 40). Como reconoce Markell, esta manera de leer a Habermas lo acerca a Ernesto Laclau, un pensador con quien normalmente no lo asociaríamos (p. 59 n. 8). La práctica de Habermas en el *Historikerstreit* respalda la lectura de Markell, pero en ese contexto la particularidad que se supone debemos resistir era una identidad alemana puesta en un uso pernicioso por los oponentes nacionalistas alemanes o revisionistas

hay manera de volver a meterlo en la botella. Para los teóricos democráticos más atentos a la paradoja de la política, como Hannah Arendt, Sheldon Wolin y Larry Kramer, «Filadelfia» no es el capítulo inicial de una *bildungsroman*, sino un momento decisivo en una historia trágica de pérdida casi irrecuperable (el «tesoro perdido» de la revolución en Arendt) o de robo (Wolin reflexiona sobre el robo de Jacob o la venta de Esaú de su herencia legítima) (Arendt, 1963; Wolin, 1990; Kramer, 2004; nótese, sin embargo, que los antifederalistas faltan tanto en los relatos de Arendt como en los de Habermas). Para Arendt, Wolin y Kramer, una tradición democrática construida sobre prácticas hoy perdidas sería muy distinta de la que tenemos. Esto no es tanto una aprobación de su juicio sobre el de Habermas, sino un intento de resaltar el carácter insistente de este último al mismo tiempo que llamar la atención sobre la naturaleza genérica de su lectura de los signos que privilegia. La observación de Rousseau es pertinente aquí: los signos no hablan por sí mismos. Ningún criterio decide qué acontecimiento es un signo y cuál es su huella (ir)razonable: lo hacemos nosotros, y el valor de nuestro juicio depende de sus implicaciones: ¿qué política y qué bienes públicos se generan a partir de ello?

A Habermas le puede parecer que la paradoja de la política nos llama repetidamente de vuelta al momento político de los orígenes, en el que nos arranca el suelo bajo los pies, y le puede parecer que en tales momentos necesariamente domina la agitación más que el asentamiento, pero esto no tiene por qué ser así. La paradoja de la política puede ser una fuerza generativa. De manera similar, no necesitamos participar de ningún «misticismo democrático» (Holmes, 1993) para preguntarnos por los remanentes del constitucionalismo. Podemos mirar con lucidez los fines antidemocráticos de algunos poderes populares y minoritarios, pero sin caer en ningún «misticismo constitucional.» Podemos mirar con lucidez las maneras en que las constituciones pueden operar no solo para «canalizar» el poder popular, como dice Holmes (1995), sino también para canibalizarlo. Es decir, tiene poco sentido hablar de constitucionalismo versus democracia, como tales: hay variedades de constitucionalismo, incluido el constitucionalismo popular, muchos de los cuales fueron víctimas de Filadelfia y París (Kramer, 2004).

Cuando los «exploradores» de Habermas eligen «Filadelfia» como el inicio de su empresa de construcción de tradición, no se considera el coste de las alternativas dejadas de lado y aún marginadas diariamente. ¿Gana Filadelfia sobre otros contendientes ahora porque lo hizo entonces, es decir, porque uno va a la política con la constitución que tiene, no con la que desearía tener? Si es así, entonces este parece ser uno de esos momentos de decisión que los críticos afirman son discernibles en la teoría democrática deliberativa, a pesar de sus protestas<sup>15</sup>. Habermas incluso parece conceder el punto cuando dice: «ahora podemos ver retrospectivamente» que Filadelfia y París marcaron «un comienzo enteramente

---

del Holocausto de Habermas. En la obra que aquí se examina, veo a Habermas consciente (pero no del todo explícito) de una brecha entre lo universal y lo particular, pero como la particularidad en cuestión es menos obviamente perniciosa (las particularidades del constitucionalismo estadounidense), resulta más incómodo para Habermas llamar a (la noción de) resistencia a ella en los términos de Markell. Además, no veo que Habermas se uniera a Laclau para llamar a la brecha entre lo particular y lo universal un fracaso de lo universal.

<sup>15</sup> Benhabib ve el desafío a la teoría democrática deliberativa. Al construir sobre la tradición en la que nacimos, nos encontramos con «la paradoja de las comunidades delimitadas», en la cual la teoría del discurso o bien «no puede articular ningún criterio justificable de exclusión, o simplemente acepta las prácticas existentes de exclusión como contingencias históricas moralmente neutrales que no requieren mayor validación. Esto sugeriría que una teoría del discurso de la democracia es en sí misma quimérica, en la medida en que la democracia requiere un cierre moralmente justificable que la ética del discurso no puede ofrecer» (2006, pp. 22-23). La solución de Benhabib, las «iteraciones democráticas», se parece al *tapping* de Habermas, pero ella respalda compromisos con prácticas culturales además de constituciones. Sin embargo, su atención a la cultura no altera de manera significativa el proyecto democrático deliberativo de universalidad. (Sobre este punto, véase Honig, 2006).



nuevo». Si nuestra aprehensión de Filadelfia y París como nuevos comienzos es, como dice Habermas, retrospectiva, entonces eso significa que estamos haciendo el juicio desde dentro del marco que se supone debemos juzgar—y eso significa que no estamos fuera sino más bien firmemente dentro de la paradoja de la política.

#### 4. La paradoja de la política, revisada

¿Qué fue primero, la gallina o el huevo? Anaximandro resolvió esta, la más antigua paradoja, postulando una cosa infinita, una causa no causada que funciona de un modo no muy distinto al postulado de Habermas de la co-originalidad. Aristóteles generó una solución diferente, la inmortalidad de las especies (1986, 415b, II:4) que, según Roy Sorenson, plantea «una relación infinita entre cosas finitas, [...] una secuencia infinita de padres e hijos, [en la cual] un padre podría cuidar de cada hijo y no habría necesidad de postular un animal [u otro] origen para los seres humanos» (Lennox, 1985; cf. Sorenson, 2003, p. 11). La solución de Aristóteles no sobrevivió a las teorías de Darwin, Mendel y Lamarck (evolución, herencia y caracteres adquiridos), que sugieren que la gallina o el huevo sí pueden ordenarse como primeros. ¿Podría, no obstante, la solución de Aristóteles ser instructiva para la política?

Arendt (1963) pudo haber tenido en mente algo parecido a la relación infinita entre cosas finitas de Aristóteles cuando observó que los revolucionarios estadounidenses tuvieron éxito porque practicaron el autogobierno durante décadas antes de rebelarse. Aunque su comienzo fue revolucionario, estuvo precedido por décadas de aculturación en hábitos, mentalidades, prácticas, leyes e instituciones democráticas (una secuencia infinita, por así decirlo, de padres e hijos), posible gracias a su distancia contingente del poder soberano.<sup>16</sup> La investigación reciente subraya el punto central de Arendt al sugerir que la distancia habilitante que ella señaló no fue simplemente un hecho natural. Según Richard Ross (2006), los colonos estadounidenses, hábiles navegantes de los mares de la autoridad, a veces fingían no haber recibido directivas indeseadas desde Inglaterra, protegiendo así activamente la distancia respecto del poder monárquico que fue condición de su exitoso autogobierno.

Arendt (1963) es a menudo referida como una teórica de los comienzos. Ella enfatiza repetidamente los poderes inaugurales de la acción, pero su recurso a algo parecido a la secuencia infinita de Aristóteles para elogiar la Revolución Americana sugiere una noción de comienzo distinta de la variedad *ab initio* con la que usualmente se la asocia (con buena razón [véase, por ejemplo, p. 205] por muchos de sus lectores, incluida esta autora [Honig, 1993]) y con la que, como vimos antes, también se afilia Habermas (2001): él celebra a Filadelfia y París como un «comienzo enteramente nuevo» y respalda una democracia constitucional que «es un proyecto de construcción de tradición con un comienzo claramente marcado en el tiempo». ¿Cuáles son las dos formas distintas de pensar los orígenes políticos? Michael Oakeshott resulta útil cuando distingue las historias de origen *ab initio*, que él asocia desaprobatoriamente con la frase de apertura «En el principio», de aquellas que comienzan con «Érase una vez.» Estas últimas invitan a entrar en otro tiempo y postulan múltiples temporalidades (el hecho de que imaginen un tiempo sugiere que existen otros también). No tienen «conclusión incondicional; [su] fin es el comienzo de otra historia. [No tienen] un significado total; [relatan] acontecimientos entendidos en

<sup>16</sup> El espíritu revolucionario «se había formado y nutrido durante todo el período colonial». Después de la revolución, «el pueblo permaneció en pacífica posesión de aquellas instituciones que habían sido el semillero de la revolución»: los municipios y las asambleas locales, las «fuentes originales de su poder y felicidad pública» (1963, p. 239).

función de los significados que adquieren de sus relaciones contingentes y evidenciales». Las historias de «en el principio», por contraste, postulan un solo tiempo, un solo comienzo y, como en el proyecto de construcción de tradición de Habermas con su inicio claramente marcado en el tiempo, sus energías son canalizadas hacia un propósito global. Son grandes narrativas, cuyo fin, dice Oakeshott, no es «contar una historia sino construir un mito» (1975, p. 105), aunque no es necesario aceptar su implicación de que la elección sea entre buenas historias y malos mitos. La paradoja de la política resiste también ese binario. La mayoría de las narrativas tienen elementos tanto de mito como de relato, y participan de ambos conjuntos de rasgos que Oakeshott identifica aquí. Pueden ser dirigidas a cualquiera de los dos propósitos (historia y/o mito) o, quizá mejor, podemos ser dirigidos por ellas hacia uno u otro propósito, o ambos.

Cuando los teóricos de la democracia deliberativa y algunos de sus críticos sustituyen los binarios neo-schmittianos por la paradoja circular de Rousseau, evaden la condicionalidad rastreada aquí en la obra de Aristóteles (1986), Arendt (1963) y Oakeshott (1975). Los deliberativistas lo hacen con la esperanza de que la democracia constitucional pueda ser provista de un fundamento menos contingente y más legítimo, de lo que Oakeshott llama (en la cita inicial de este artículo) una justificación en lugar de una vindicación. Como he sugerido, esto los lleva a las mismas paradojas que luego se preocupan por resolver, manejar o trascender. Si los deliberativistas prefieren los binarismos, por preocupantes que les resulten, antes que la paradoja de la política, es porque los problemas planteados por los primeros (voluntad general vs. voluntad de todos, constitucionalismo vs. democracia) son en sí mismos la solución de los demócratas deliberativos (cf. Dietz, 1998). En sus paradojas preferidas, el pueblo es un problema que las reglas podrían resolver. En la paradoja de la política, en cambio, con sus pluralidades de temporalidades «érase una vez» y «en el principio», el problema es que el pueblo es siempre también una multitud, la voluntad general está habitada por la voluntad de todos, el/la legislador(a) es posiblemente un charlatán, y la objetividad de los teóricos políticos es también partidista. Aquí no obtenemos ni deliberación ni decisión como tales; obtenemos una política, en la cual partidos plurales y contendientes hacen reclamos en nombre de bienes públicos, buscan apoyo de diversos distritos electorales, y la legitimidad de los resultados es siempre disputable.

Con su atención a principios en conflicto (Habermas, Benhabib) o a «lógicas» inconmensurables (Agamben, 1998; Mouffe, 1999, 2000; Christodoulidis, 2001), los teóricos democráticos nos arrastran a paradojas binarias que nos hacen oscilar entre decisión y deliberación. Incluso la estrategia de articulación de Mouffe no puede evitar preservar el binario de derecho y democracia cuyos asentamientos pragmáticos busca reelaborar<sup>17</sup>. Los acontecimientos y dramas políticos exceden tales categorizaciones hipostasiadas. La política ocurre en los espacios entre categorizaciones<sup>18</sup>. Como dice Mary Dietz de otro binario habermasiano, las dos tensiones nunca se resuelven. Se desarrollan «a lo largo de un continuo de “más o menos”» (Dietz, 2002, p.158), no en un binarismo de «o lo uno o lo otro.» Los

<sup>17</sup> Andrew Schaap hace un señalamiento similar respecto a otro de los binarios de Mouffe, su versión reelaborada de la distinción amigo-enemigo de Schmitt, que según Schaap fue implícitamente rechazada por Arendt en *La condición humana* en favor de una pluralidad más política, que él prefiere: «[C]uando las personas están ‘solo a favor o en contra de otras personas’, el potencial revelador del mundo de la acción se ve restringido; pues entonces ‘el habla se convierte en simple charla, simplemente en un medio más para alcanzar un fin, ya sea para engañar al enemigo o para deslumbrar a todos con propaganda; aquí las palabras no revelan nada’» (Schaap 2007, citando Arendt, 1998, p.180).

<sup>18</sup> Gould se sitúa en un punto de ese espectro cuando critica a Habermas y a sus seguidores por descuidar la “toma de decisiones efectiva” en favor de la “participación entendida como conversación, discusión o deliberación” (1996, p.176).

principios y lógicas no son, sin embargo, enteramente perniciosos. Los términos «voluntad general» y «voluntad de todos», por ejemplo, capturan ciertos elementos de la experiencia política y pueden ofrecer un modo de mover a la gente hacia el apoyo de agendas comunes. Pero estas ventajas se pierden cuando los términos en cuestión se congelan en una estructura binaria y paradójica en la que cada término no solo se opone al otro, sino que también lo apuntala, y entre ambos se excluye el vasto, complejo y sutil terreno de la política. Recordemos aquí, por ejemplo, la omisión de variedades de constitucionalismo popular en el binarismo de Habermas (2001) de constitución versus revolución<sup>19</sup>.

La paradoja de la política de Rousseau (1968), al igual que la secuencia infinita de Aristóteles (1986), hace estallar los binarismos familiares que estructuran los debates entre decisión y deliberación. Señala dominios alternativos de trabajo político al privarnos de puntos de origen postulados (dejándonos justamente en el dilema de qué viene primero: ¿la buena ley o la sabiduría del autogobierno?) e invitándonos a ver cómo (aunque en diferentes grados, de distintas maneras, en diferentes regímenes) la ley y sus autores/sujetos fundamentalmente no logran la interconectarse en el presente de maneras que satisfagan estándares independientes de legitimación. Esto no es, contra Jefferson, Webster y Paine, simplemente porque otros hayan redactado la ley por la que luego somos gobernados a distancia. Ni es, contra lo que afirma la teoría democrática deliberativa, porque carezcamos de un punto de vista moral desde el cual distinguir correctamente la voluntad general de la voluntad de todos. Ni es porque hayamos fallado en nuestra responsabilidad de activar los sistemas de derechos por los cuales somos gobernados (aunque bien podría ser así). Más bien es porque esta secuencia infinita es la condición en la que nos encontramos cuando pensamos y actuamos políticamente, cuando exigimos que las instituciones legisladoras/charlatanas por las que siempre ya somos gobernados y moldeados sean receptivas a los agentes plurales y conflictivos que juntos se dice que las autorizan o se benefician de ellas: el pueblo siempre cambiante y secuencialmente infinito, la multitud y sus restos.

## Bibliografía

- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford University Press.
- Arendt, H. (1963) *On Revolution*. Penguin Books.
- Arendt, H. (1998). *The Human Condition*, second edition. University of Chicago Press.
- Aristóteles (1986). *De Anima*. Trans. Hugh Lawson-Tancred. Penguin Books.
- Benhabib, S. (2006). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2004). *The Rights of Others: Aliens, Residents, Citizens*. Cambridge University Press.
- Benhabib, S. (2002) *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press.
- Benhabib, S. (1994a). Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy. *Constellations* (1 April), pp. 26-52.
- Benhabib, S. (1994b). Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Derrida. *Journal of Political Philosophy* (2), pp. 1-23.
- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. Routledge.
- Bennington, G. (1994). *Legislations*. Verso.
- Bertram, C. (2004). *Rousseau and The Social Contract*. Routledge.
- Bohman, J. F. (1990). Communication, Ideology, and Democratic Theory. *The American Political Science Review* (84, March), pp. 93-109.

<sup>19</sup> También quedan fuera disposiciones que en otro lugar llamo “constitucionales a-constitucionales”, como la “cláusula notwithstanding” de Canadá (Honig 2001b).

- Bowen, H. V. (2006). *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756–1833*. Cambridge University Press.
- Butler, J. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. With Ernesto Laclau and Slavoj Žižek. Verso.
- Christodoulidis, E. (2001). The Aporia of Sovereignty: On the Representation of the People in Constitutional Discourse. *The King's College Law Journal* 12 (1), pp. 111-33.
- Connolly, W. E. (1999). *Why I Am Not A Secularist*. University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. (1995). *The Ethos of Pluralization*. University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. (1993). *Political Theory and Modernity*. Cornell University Press.
- Connolly, W. E. (1991). *Identity/difference: Democratic Negotiations of Political Paradox*. Cornell University Press.
- Derrida, J. (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*. Stanford University Press.
- Derrida, J. (1986). Declarations of Independence. *New Political Science* 15 (Summer), pp. 7-15.
- Dietz, M. G. (2002). Working in Half-Truth. *Turning Operations*. Routledge.
- Dietz, M. G. (1998). Merely Combating the Phrases of This World: Recent Democratic Theory. *Political Theory* (26 Feb.), pp. 112-139.
- Elster, J. (1984). *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*. Cambridge University Press.
- Exodus. King James Bible*. (2008). Oxford University Press.
- Farrington, A. (2002). Bengkulu: An Anglo-Chinese Partnership. *The Worlds of the East India Company*, ed. H. V. Bowen et al. Woodbridge. Boydell Press.
- Fenves, P. (2003). *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*. Routledge.
- Ferrara, A. (2001). Of Boats and Principles: Reflections on Habermas's 'Constitutional Democracy'. *Political Theory* 29 (December), pp. 782-91.
- Fish, S. (1972). *Self-Consuming Artifacts: The Experience of Seventeenth-Century Literature*. University of California Press.
- Fitzpatrick, P. (2001). *Modernism and the Grounds of Law*. Cambridge University Press.
- Frank, J. (2005). 'Besides Our Selves': An Essay on Enthusiastic Politics and Civil Subjectivity. *Public Culture* 17 (Fall), pp. 371-92.
- Giddin, H. (1983). *Rousseau's Social Contract: The Design of the Argument*. University of Chicago Press.
- Gooch, G. P. (1966). *Germany and the French Revolution*. Russell and Russell.
- Gould, C. (1966). Diversity and Democracy: Representing Differences. *Democracy and Difference*. Princeton University Press.
- Habermas, J. (2001). Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles? *Political Theory* 29 (December), pp. 766-81.
- Habermas, J. (1998b). On the Relation between the Nation, the Rule of Law, and Democracy. *Inclusion of the Other*. MIT Press.
- Habermas, J. (1998a). Kant's Idea of Perpetual Peace. *Inclusion of the Other*. MIT Press.
- Habermas, J. (1997b). Replies to a Bundestag Investigative Commission. *A Berlin Republic: Writings on Germany*. University of Nebraska Press.
- Habermas, J. (1997a). Carl Schmitt in the Political Intellectual History of the Federal Republic. *A Berlin Republic: Writings on Germany*. University of Nebraska Press.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. MIT Press.
- Habermas, J. (1990). *Philosophical Discourse of Modernity*. MIT Press.
- Habermas, J. (1989). *The New Conservatism*. MIT Press.
- Hartley, L. P. (1953). *The Go-between*. H. Hamilton.
- Hayek, F. (1960). *The Constitution of Liberty*. University of Chicago Press.
- Hirst, P. (1999). Carl Schmitt's Decisionism. *The Challenge of Carl Schmitt*. Verso.
- Holmes, S. (1995). *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*. University of Chicago Press.



- Holmes, S. (1993). *The Anatomy of Anti-liberalism*. Harvard University Press.
- Holmes, S. (1988). Precommitment and the Paradox of Democracy. *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge University Press.
- Honig, B. (2006). Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe. *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press.
- Honig, B. (2005). Bound by Law? Alien Rights, Administrative Discretion, and the Politics of Technicality: Lessons from Louis Post and the First Red Scare. *The Limits of Law*. Stanford University Press.
- Honig, B. (2001b). Dead Rights, Live Futures: A Reply to Habermas's 'Constitutional Democracy'. *Political Theory* 29 (December), pp. 792-805.
- Honig, B. (2001a). *Democracy and the Foreigner*. Princeton University Press.
- Honig, B. (1993). *Political Theory and the Displacement of Politics*. Cornell University Press.
- Honig, B. (1991). Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *American Political Science Review* 85 (March), pp. 97-113.
- Ingram, D. (1993). The Limits and Possibilities of Communicative Ethics for Democratic Theory. *Political Theory* 21 (May), pp. 294-321.
- Johnston, S. (1999). *Encountering Tragedy: Rousseau and the Project of Democratic Order*. Cornell University Press.
- Kant, I. (1997). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991). The Contest of the Faculties. *Political Writings*, ed. Hans Reiss. Cambridge University Press.
- Kant, I. (1991). On the Common Saying: 'This May be True in Theory, But it Does Not Apply in Practice.' *Political Writings*. Cambridge University Press.
- Keenan, A. (2003). *Democracy in Question: Democratic Openness in a Time of Political Closure*. Stanford University Press.
- Kennedy, E. (2004). *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*. Durham: Duke University Press.
- Kennedy, J. (1970). *A History of Malaya*, second edition. Macmillan.
- Korsgaard, C. M. (1997). Kant on the Right to Revolution. *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, ed. A. Reath, B. Herman, and C. M. Korsgaard. Cambridge University Press.
- Kramer, L. D. (2004). *The People Themselves*. Oxford University Press.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. University of Minnesota Press.
- Lennox, J. (1985). Are Aristotelian Species Eternal? *Aristotle on Nature and Living Things*. Mathesis Publications.
- Lindahl, H. (2006). Constituent Power and Reflexive Identity: Towards an Ontology of Collective Selfhood. *The paradox of constitutionalism: constituent power and constitutional form*. Oxford.
- Lindahl, H. (2003). Sovereignty and Representation in the European Union. *Sovereignty in Transition*. Hart Publishing, pp. 87-114.
- Lomonaco, J. (2005). Kant's Unselfish Partisans as Democratic Citizens. *Public Culture* 17 (Fall), pp. 393-416.
- Markell, P. (2006). The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy. *American Political Science Review* 100 (February), pp. 1-14.
- Markell, P. (2000). Making Affect Safe for Democracy? On 'Constitutional Patriotism.' *Political Theory* 28 (February), pp. 38-63.
- Markell, P. (1997). Contesting Consensus: Rereading Habermas on the Public Sphere. *Constellations* 3 (January), pp. 337-400.
- Melzer, A. (1990). *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. University of Chicago Press.
- Mencken, H. L. (1920). *Prejudices: Second Series*. Knopf.



- Michelman, F. I. (1998). Constitutional Authorship. *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, ed. L. Alexander. Cambridge University Press, pp. 64-98.
- Michelman, F. I. (1999). *Brennan and Democracy*. Princeton University Press.
- Mouffe, Chantal. (2005). *On the Political*. New York: Routledge.
- Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. Verso.
- Mouffe, C. (1999). Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy. *The Challenge of Carl Schmitt*, ed. Chantal Mouffe. New York: Verso.
- Myers, E. (2006). *The Turn to Ethics and Its Democratic Costs*. PhD. Dissertation, Northwestern University.
- Nietzsche, F. (1974). *The Gay Science*. New York: Vintage.
- Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*. Oxford University Press.
- Phillips, A. (1991). *Engendering Democracy*. Polity Press.
- Rancière, J. (1999). *Dis-agreement: Politics and Philosophy*. Trans. Julie Rose. University of Minnesota Press.
- Ricoeur, P. (1984). The Paradox of Politics. *Legitimacy and the State*, ed. William Connolly. New York University Press.
- Ross, R. J. (2006). Communications and Imperial Governance in Colonial British and Spanish America. *Cambridge History of Law in America*, ed. Christopher L. Tomlins and Michael Grossberg. Cambridge University Press.
- Rousseau, J. J. (1968). *The Social Contract*. Trans. Maurice Cranston. New York: Penguin Books.
- Rubinfeld, J. (2001). *Freedom and Time: A Theory of Constitutional Self-Government*. Yale University Press.
- Schaap, A. (2007). Political Theory and the Agony of Politics. *Political Studies Review*. Forthcoming.
- Schaap, A. (2005). *Political Reconciliation*. Routledge.
- Scheuerman, W. E. (1999). Between Radicalism and Resignation: Democratic Theory in Habermas' *Between Facts and Norms*. *Habermas: A Critical Companion*, ed. Peter Dews. Blackwell.
- Scheuerman, W. E. (1998). Revolutions and Constitutions: Hannah Arendt's Challenge to Carl Schmitt. *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*. ed. David Dyzenhaus. Duke University Press.
- Scheuerman, W. E. (1994). *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*. MIT Press.
- Schmitt, C. (2006). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (1996). *The Concept of the Political*. University of Chicago Press. Edición castellana Schmitt, C. (1998).
- Shklar, J. (1992). Review of *We the People: Foundations* by Bruce Ackerman. *American Political Science Review* 86 (September), pp. 775-776.
- Sorenson, R. (2003). *A Brief History of the Paradox: Philosophy and the Labyrinths of the Mind*. Oxford University Press.
- Sunstein, C. R. (1988). Beyond the Republican Revival. *The Yale Law Journal* 97 (July), pp. 1539-1590.
- Taylor, C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. Duke University Press.
- Van Roermund, B. (2003). Sovereignty: Unpopular and Popular. *Sovereignty in Transition*, ed. Neil Walker. Hart Publishing.
- Van Roermund, B. (1997). *Law, Narrative and Reality: An Essay in Intercepting Politics*. Kluwer.
- Waldron, J. (1999). *The Dignity of Legislation*. Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1998). Precommitment and Disagreement. *Constitutionalism: Philosophical Foundations*, ed. Larry Alexander. Cambridge University Press.
- Webster, N. (1843). Vindication of the Treaty of Amity, Commerce and Navigation, with Great Britain. *Webster, Noah: A Collection of Papers on Political, Literary, and Moral Subjects*. Webster and Clark.

- Webster, N. [writing as "Giles Hickory"]. (1787). On Bills of Rights. *American Magazine* 1 (December), pp. 13-15.
- Wolin, S. (1994). Norm and Form: The Constitutionalizing of Democracy. *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, ed. Peter Euben, John Wallach, and Josiah Ober. Cornell University Press.
- Wolin, S. (1990). *The Presence of the Past: Essays on the State and the Constitution*. The Johns Hopkins University Press.
- Young, I. (2000). *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press.
- Young, I. (1993). Justice and Communicative Democracy. *Radical Philosophy: Tradition, Counter-tradition, Politics*. Ed. Roger S. Gottlieb. Temple University Press.