

**Instituto de Investigaciones Gino Germani**

**VI Jornadas de Jóvenes Investigadores**

**10, 11 y 12 de noviembre de 2011**

Nombre y Apellido: Rodrigo Páez Canosa

Afiliación institucional: Universidad de Buenos Aires

Correo electrónico: rpc@sondeos.com.ar

Eje problemático propuesto: Eje 11. Estado. Instituciones. Actores.

**Representación/obligación como criterio específico de la estatalidad.**

1. La claridad conceptual en el abordaje de los asuntos políticos no es, como podría aparecer ante una mirada desatenta, un preciosismo superficial que en nada afecta a los fenómenos a los que refiere. Pero no se trata meramente de exponer detalladamente un conjunto de acciones o el funcionamiento de determinadas instituciones, sino más bien de la determinación decidida de criterios que permitan ordenar y distinguir un sentido específico de aquellas acciones e instituciones. Esta cuestión, ampliamente debatida por algunos de los más grandes pensadores políticos de entreguerras, se remonta a los discursos fundacionales del pensamiento político moderno. Para Thomas Hobbes el poder absoluto del soberano no se expresa tanto en el tamaño de su espada como en el monopolio hermenéutico que posee respecto de las leyes naturales. Y éste, a su vez, no se funda tanto en sus capacidades cognitivas o perceptuales que le permitirían descubrir o captar el sentido verdadero de la palabra divina (las leyes naturales), como en la autoridad que detenta y lo sitúa como palabra última respecto de los asuntos humanos, al menos sobre el territorio en el cual manda. No sólo el filósofo de Malmesbury da mayor importancia a la cuestión hermenéutica, sino que la pregunta *quis iudicabit?* atraviesa el núcleo de todo el pensamiento político moderno. Incluso, como en el caso de John Locke, cuando la respuesta se orienta en última instancia a la conciencia individual y diluye el componente específicamente político de la autoridad personal, esa pregunta no deja de exponer del modo más patente la valencia de todo pensamiento político.

Si la cuestión de la interpretación es inherente a lo político, la confusión respecto de los criterios e instancias de decisión hermenéuticos no se reduce a un problema del mundo de las letras sino que afecta a la vida política misma. En el período de entreguerras se hizo patente

que la confusión y la ambigüedad se habían vuelto características inherentes a los conceptos políticos. No se trata desde entonces de una cuestión de estilo o rigor expositivo, sino de las condiciones específicas de producción y pensamiento. En el prólogo de 1963 a *El concepto de lo político* Carl Schmitt es explícito al respecto; la claridad y univocidad conceptual pertenecen al período “clásico” en el que lo político se identificaba sin más con lo estatal. En ese marco los conceptos políticos presuponen al Estado como “modelo de unidad política” y es en referencia a él que aquellos reciben su sentido específico.<sup>1</sup> Para fortalecerlo o para combatirlo dichos conceptos no podían eludir al Leviatán como principal ordenador de la semántica político-jurídica. Mientras el Estado mantuvo el monopolio de la decisión en el campo de la acción política y con ella la capacidad de establecer la distinción entre enemigo y criminal –principal logro del *ius publicum europeum* y piedra basal de las restantes distinciones– también se situó como instancia última de determinación semántica: *Caesar dominus et supra grammaticam*.<sup>2</sup> La observancia de las reglas establecidas para la guerra en los campos de batalla tenía su correlato en el campo de las letras: era posible reconocer con claridad propios y ajenos en las líneas de argumentación político-jurídicas. El fin de la era estatal desbarató ambos frentes: a la indistinción entre ejércitos y civiles, entre excepción y normalidad corresponde una creciente movilidad semántica. Paz, guerra y neutralidad, pero también sociedad, pueblo y comunidad son conceptos que, al perder su referencia al Dios mortal, pierden también un significado propio y expanden su sentido hacia diversas direcciones y en múltiples variaciones que les permite transitar por igual un territorio político, social, moral, económico o estético.

Esta apertura y dispersión del sentido clásico de los conceptos se encuentra inscrita ya en la apertura de *El concepto de lo político*. Si se acepta el señalamiento que el propio Schmitt realiza al respecto en el prólogo del '63, ella no propone una fórmula metafísica lanzada para su exégesis por parte de filósofos u opinadores profesionales, sino la indicación de un desplazamiento sutil pero decisivo en los conceptos políticos altamente significativo para los “conocedores del *ius publicum europeum*”. La ruptura de la ecuación política = Estado desbarata todo el edificio conceptual clásico y sitúa el espacio problemático y conflictivo de lo político en una posición predominante que extiende su dinamismo al conjunto de los conceptos jurídico-políticos. Aquel orden clásico tuvo su más acabada expresión en el

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979 (reimpresión de la edición de 1963), pp. 9-10.

<sup>2</sup> Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923-1939*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994, p. 202.

desarrollo de los sistemas, la dispersión posterior en el aforismo.<sup>3</sup> Frente a esta disyuntiva Schmitt se interroga acerca de la posibilidad del pensamiento jurídico que es su propio pensamiento. El anacronismo de la primera opción y la incompatibilidad con la segunda reduce el espectro de posibilidades; para él, de una sólo cabe una mirada retrospectiva,<sup>4</sup> y la otra se presenta como un camino vedado *ab initio*, no sólo por su formación y práctica de escritura, sino principalmente por la perspectiva definida mediante el aforismo que, como sostenía uno de sus cultores más lúcidos, invita a una cavilación lenta y repetitiva contraria a la claridad determinante y resolutive característica de la hermenéusis jurídica.<sup>5</sup> La salida schmittiana procura atender esta exigencia de claridad y determinación mediante la articulación de corolarios que se enlazan entre sí gracias a la identificación de criterios claros para el abordaje de fenómenos y situaciones concretas siempre cambiantes.

En un contexto marcado por la pérdida de las distinciones clásicas el pensamiento schmittiano encuentra en el establecimiento de criterios una pauta metodológica portadora de cierta fuerza *katechóntica*. Así como aún tras el fin de la era de la estatalidad es preciso sostener al Estado en aquello que aún sea posible, del mismo modo tras el fin de la era de los sistemas, es preciso mantener aquello que del sistema sea posible. En una época de dispersión en la que un desarrollo conceptual sistemático regido por una lógica inmanente ha perdido sentido la postulación de criterios aporta un *minimum* de orden que *corta* con la fluidez del discurrir indeterminado predominante. De ese modo establece la condición básica para la definición de un espacio específico de lo político: la posibilidad de la distinción. La progresiva apertura de sentido que desencadena un permanente desplazamiento semántico de los conceptos políticos clásicos aparece sin embargo como un rasgo de época irreversible. En ese contexto el pensamiento político-jurídico se presenta claramente, desde la perspectiva schmittiana, en su carácter “retardador”, como un intento de contener la creciente indistinción mediante la definición clara de criterios. Al faltar éstos se da paso a una volatilidad hermenéutica que permite una expansión desmesurada de lecturas, interpretaciones y perspectivas en la que nada está prohibido y en donde la contaminación recíproca de las esferas vuelve prácticamente imposible definir cuáles serían abordajes específicamente políticos frente a

---

<sup>3</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* ..., p. 17

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> “Un aforismo acuñado y ofrecido rectamente es aquel que, ya leído, no ha sido aún “descifrado”; más bien es entonces que debe comenzar su interpretación, para la que es necesario un arte de la *interpretación* [...]. Desde luego, para practicar de esta manera la lectura como arte, es preciso ante todo algo que hoy se vuelto lo más desaprendido [...] y para lo cual se ha de ser casi vaca y en ningún caso ‘hombre moderno’: *el rumiar*” (Frederich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlín/NY, 1980, Band V, pp. 255-256).

otros estéticos, morales u económicos. Toda palabra es equivalente, la autoridad en el pensamiento se entrecruza con el éxito editorial o la biografía privada, y la reflexión (pensamiento o filosofía) política<sup>6</sup> es una práctica que requiere cada vez menos competencias y respecto de la cual toda voz es pertinente. Esta multiplicación de voces y cruzamiento de perspectivas no se resuelve necesariamente en un enriquecimiento de la reflexión acerca de los asuntos políticos. Muchas veces, por el contrario, redundando en la indiferenciación superficial de los diversos posicionamientos cuyo envés problemático es la falta de atención y consiguiente consolidación de un sentido común incuestionado. Así, los antagonismos y los acuerdos fundamentales que configuran el núcleo de una situación política permanecen inobservados, lo que impide un abordaje acabado de los fenómenos y problemáticas políticas. Asimismo, la palabra misma pierde su fuerza. En el entrevero, la comprensión más pertinente, informada y pensada de lo político puede ser entendida como la efímera huella de una experiencia estética singular y viceversa. A esta situación corresponde la sentencia ampliamente difundida y aceptada “todo es político”; ella expresa acabadamente la pérdida de las distinciones clásicas, fundamentalmente aquella entre lo político-estatal-público y lo económico/moral-social-privado. Pero, *allí donde todo es político, reina la confusión*.

2. Característicos de esta situación son aquellos discursos que afirman la creciente indiferenciación de lo político. Entre los que mayor presencia tienen en el ámbito del pensamiento político, tanto el discurso impolítico como el hegemónico son diferentes intentos de pensar las condiciones presentes que comparten la certeza de que la posibilidad de distinciones políticas no se sustenta ya en una autoridad y que, por el contrario, es el permanente contagio de sentidos diversos lo que caracteriza la vida en común en la actualidad. Frente a esto no adoptan el mismo posicionamiento ya que, mientras la impolítica da en cierto sentido la bienvenida a aquel contagio, el pensamiento hegemónico intenta pensar la lógica de la constitución de identidades políticas más o menos definidas, aunque siempre dinámicas y cambiantes. Comparten sin embargo la prescindencia de la representación moderna como concepto fundamental de lo político, ya que era justamente sobre él que se apoyaba la posibilidad misma de claras determinaciones en el campo político.

El discurso impolítico, por un lado, parece oponerse más abiertamente a la representación. No se trata sin embargo de la crítica roussoniana basada en el carácter intransferible de la

---

<sup>6</sup> Es decir, el ejercicio intelectual como una práctica diferenciada de la opinión personal, incluso de la de los propios intelectuales.

voluntad general.<sup>7</sup> Para el ginebrino el problema de la representación no consiste en su potencia unitiva, sino por el contrario, en la fragmentación que produce en la unidad de la voluntad general. Por el contrario, el concepto de impolítico entiende la representación como una operación que, al articular un conjunto de diferencias, las niega y las violenta. Es en ese sentido que rechaza la representación en pos de una apertura sin reservas al otro que se articula en diversos discursos filosóficos con el concepto de comunidad.<sup>8</sup> El envés problemático de esta apelación a la apertura irrestricta al otro es la *visibilidad* de esa relación. En tanto enunciación de la irrepresentabilidad de lo común, la impolítica se desentiende de la posibilidad de una articulación pública y visible. En este punto se percibe el punto exacto de ruptura con la política moderna: si bien política e impolítica parten de la retirada del fundamento para pensar sus modos de intervención, el posicionamiento de cada uno frente a ese punto de partida es opuesto: mientras que el pensamiento político moderno inventó la representación como un dispositivo eficaz para la construcción de lo común sostenida sobre la nada, la impolítica se posiciona como una crítica de todo intento de sellar positivamente esa pura indeterminación del origen. El resultado es un rendimiento antagónico de ambas posiciones: mientras que la política se orienta a la creación y consolidación de formas e instituciones representativas visibles que producen unidad, la impolítica las deconstruye mediante una afirmación irrestricta de la pluralidad. Las intervenciones impolíticas se constituyen como un conjunto de operaciones no institucionalizadas y que, al resistirse a la mediación de la representación, son incapaces de ser organizadas y visibles.

El discurso hegemónico a su vez parte del planteo lefortiano sobre la democracia según el cual, en palabras de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, “en las sociedades anteriores, organizadas según una lógica teológico-política, el poder estaba incorporado a la persona del príncipe, que era el representante de Dios —es decir, de la soberana justicia y la soberana razón—. La sociedad era pensada como un cuerpo, la jerarquía de cuyos miembros reposaba sobre un principio de orden incondicionado. Según Lefort, la diferencia radical que introduce la sociedad democrática es que el sitio del poder pasa a ser un lugar vacío y que desaparece la referencia a un garante trascendente y, con él, la representación de una unidad sustancial de la

---

<sup>7</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 63.

<sup>8</sup> Para una exposición del sentido de impolítico ver Roberto Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Bologna, Il Mulino, 1988, pp. VII-XXXII, 7-25. Sobre la comunidad, Roberto Esposito, *Communitas*, traducción española de C. R. Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrortu, 2003; Maurice Blanchot, *La communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983; Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996; Jean-Luc Nancy, *La communauté désoeuvrée*, Paris, Ch. Bourgois, 1986.

sociedad”<sup>9</sup> El lugar vacío que deja la “revolución democrática” no puede ser ahora llenado, lo que constituye el punto de partida del planteo hegemónico. Muerta la representación teológico-política aquel lugar vacío no puede ya ser ocupado y sólo resta a los triunfadores de la lucha hegemónica convertirse en “representantes” de una totalidad a la que, sin embargo, no pueden plenificar.<sup>10</sup> La unidad política es sólo un efecto de la hegemonía. En otras palabras, la soberanía (lo que pueda nominarse con esa voz) no viene de lo alto, sino de lo bajo. La institución de lo social que Laclau identifica con lo político es un *fiat* que, contrariamente al hobbesiano, responde a las demandas sociales y no a la autoridad.<sup>11</sup> En ese desplazamiento de algunas categorías centrales del pensamiento político el Estado se corre del centro de la escena y pasa a ser también la cristalización de una determinada situación social resultante de una la lucha hegemónica. Estos discursos ofrecen así gran cantidad de recursos para comprender aspectos importantes de las condiciones presentes, cuya dinámica sin embargo parece conducir a una creciente a-politización, despolitización o incluso una anti-politización. Pero poco avanzan sobre la producción de recursos para pensar el Estado mismo. Con ellos es posible comprender la crisis del gran Leviatán, pero no su posibilidad ni su potencia en la actualidad.

Desde el punto de vista estatal estos discursos plantean el problema, ya que desde la perspectiva que delinean resulta muy trabajosa, sino imposible una legitimación del Estado como autoridad suprema. En los casos más radicales es posible articular el discurso impolítico con una posición hostil al Estado. Por otro lado, la perspectiva hegemónica, al pensar la lucha hegemónica como fuente de toda producción institucional, no sólo no rechaza al Estado sino que lo reconoce como un espacio a conquistar ineludible. Sin embargo, al subordinar lo específicamente estatal a una dinámica societal como la lucha hegemónica, no sólo socava la legitimidad estatal, sino que, además, es incapaz de pensar las condiciones específicas de la ocupación estatal.<sup>12</sup> ¿Qué es una burocracia estatal desde la perspectiva hegemónica más que uno de los tantos cuerpos que conforman un bloque, junto con otros no estatales como partidos, movimientos sociales, medios u ongs? En última instancia la burocracia estatal es imposible desde esta perspectiva ya que se encontraría siempre al servicio de intereses estratégicos, en el mejor de los casos, o incluso meramente tácticos, del un bloque. Estos

---

<sup>9</sup> Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p. 210.

<sup>10</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, traducción española de Soledad Laclau, Buenos Aires /México DF, FCE, 2005, p 214.

<sup>11</sup> *Ibid.*, P. 150.

<sup>12</sup> Sobre la ocupación del Estado es ineludible el libro Sebastián Abad y Mariana Cantarelli, *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*, Buenos Aires, Hydra, 2010.

discursos arrojan sin embargo un interrogante que abre al problema del Estado y lo político: ¿dónde hay hoy representación? ¿Qué sentido cobra hoy ese concepto, si alguno? Estas son las preguntas plantean el núcleo del problema del Estado.

3. No es posible criticar al Estado si no se piensa y decide el sentido de la afirmación que declara su muerte. Tampoco sostenerlo o defenderlo. Esta tarea es en última instancia política, aún cuando no sea posible sin consideraciones históricas o sociológicas de diverso tipo, ya que no hay un método, procedimiento o técnica que resuelva la cuestión de un modo taxativo. La declaración de muerte del Estado tiene ya más de un siglo y medio. Tras la elevación del Estado a cierre racional de la historia del espíritu en Hegel, los pensadores del *Vormärz* declaraban pocos más tarde el fin de su era. Al fin del cristianismo sólo podía seguirle el fin de la institución teológico-política por excelencia: el Estado.<sup>13</sup> Poco antes de escribir el famoso “Dios ha muerto” Nietzsche afirmaba la muerte del Estado en manos de la democracia.<sup>14</sup> Desde entonces el fin de la era estatal fue confirmado en innumerables ocasiones tanto por pensadores estatalistas como anti-estatalistas. La cuestión no se resuelve sin embargo mediante simple constatación o recurso a la autoridad. Por otra parte, es claro que la muerte del Estado no significó en ningún caso la desaparición física de los Estados y del orden internacional que se apoya en ellos. El esfuerzo parece tener que dirigirse entonces a la delimitación de aquello propio del Estado, *del modo de ser estatal*, que ha desaparecido o se encuentra moribundo. Esta cuestión remite a una observación más ligada al pensamiento que al registro empírico del funcionamiento efectivo de los Estados. No se trata de la merma en las capacidades materiales o en el control por parte de los Estados, como tampoco de su creciente impotencia frente a fuerzas no estatales que actúan por fuera o abiertamente contra él. La cuestión remite más bien a aquello que en cierto sentido “explica” dichos fenómenos, a la fuente *invisible* del poder *visible* del Estado. No tanto pues a la fuerza como a la *estatalidad* del Estado.

¿En qué consiste la *estatalidad* Estado? En el marco del pensamiento político moderno que tiene su punto de partida en Thomas Hobbes ha sido expresado por Carl Schmitt de la siguiente manera: “El *protergo ergo obligo* es el *cogito ergo sum* del Estado” (BP, 82)<sup>15</sup> y cita inmediatamente la conclusión del *Leviatán* donde Hobbes afirma que su tratado “no tuvo otro objeto más que hacer patente a los hombres la mutua relación entre protección y

---

<sup>13</sup> Para una visión de conjunto del *Vormärz*, ver la introducción de Karl Löwith a *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart, F. Fromann Verlag, 1962, pp. 7-38. Ver también Alberto Damiani, “Reforma religiosa y revolución política. De la *Aufklärung* al *Vormärz*” en *Deus Mortalis*, n° 2, 2003, pp. 335-396.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* § 472, en *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Colli Giorgio, Montinari Mazzino (Hrg.) Berlin/N. York, de Gruyter, 1980, Band 2, p. 302.

<sup>15</sup> Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* ..., p. 82.

obediencia.”<sup>16</sup> Una mirada desatenta a esta analogía podría comprenderla en términos meramente utilitarios: se obedece *a cambio* de protección. Sin embargo, tanto el jurista alemán como el pensador escocés se previenen de tal interpretación. En el caso de Hobbes el vínculo se funda tanto en la “naturaleza humana y en la leyes divinas”.<sup>17</sup> Schmitt por su parte, al subordinar lo estatal a lo político, impide toda lectura utilitarista, ya que en el fundamento no se encuentra un intercambio, sino una *decisión*. En verdad, la formulación misma de la analogía es precisa y excluye toda referencia a la utilidad. Por un lado, al igual que la fórmula cartesiana, se trata de una evidencia y no de un razonamiento;<sup>18</sup> no hay allí lugar para el cálculo. Así como la existencia es ya siempre pensamiento, el mandato es ya siempre protección; así como sin conciencia no hay existencia, sin protección no hay (fundamento racional-político para la) obediencia. Por otro, la sentencia remite a un único sujeto que afirma “yo (Estado) protejo, yo (Estado) mando” y no a un contrato entre partes. En el nacimiento mismo del Estado hay ya pues un vínculo sagrado entre derechos (mando) y “deberes” (protección).

Sin embargo, para el pensamiento hobbesiano-schmittiano el derecho de mando inherente al Estado no puede ser simple coacción: “El Estado es fuerza originaria de mandar, pero lo es en cuanto poder de un orden, ‘forma’ de la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de alguna fuerza” (PT 32). La violencia puede ser ejercida por cualquiera que tenga el poder para ejercerla, el mando sólo puede serlo por una autoridad. El Estado es fuerza originaria de mandar porque es ‘forma política’, no porque posea el monopolio de la fuerza legítima, ni tampoco en virtud del consenso o consentimiento de las partes. La forma por su parte obtiene su poder del principio de la *representación*, pues es éste dispositivo que, en la conceptualización de cuño hobbesiano-schmittiana, produce la forma.<sup>19</sup> No se trata aquí por tanto de la representación como un principio operativo del parlamento, ni del representante como un mero ejecutor, sino del dispositivo productor de unidad política, previo a toda articulación institucional particular. Pensar la declinación de la estatalidad remite pues al debilitamiento de la representación como producción de forma. Ella es desde la perspectiva hobbesiano-schmittiana el único dispositivo capaz de volver visible y reconocible la autoridad, sin la cual no hay mando ni obligación política.

---

<sup>16</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by MacPherson, C.B., Middlesex, Pelican Books, 1968, p. 728.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Cabe recordar que la formulación cartesiana es “yo pienso, yo existo” y se trata de una evidencia y no de un razonamiento. Ver Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, en *Obras Escogidas*, traducción de de Olaso y Zwanck, Buenos Aires, Charcas, 1980, p. 226.

<sup>19</sup> Sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de la representación, ver Carlo Galli, “Immagine e rappresentanza politica. Ipotesi introduttive” en *Filosofia Politica*, I, 1, 1987, pp. 9-29; Giuseppe Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Milano, Franco Angeli, 1988, especialmente, pp. 115-138.



4. En cierto sentido la existencia misma del derecho y el Estado supone un mínimo de representación. Sin duda es posible percibir espacios en los cuales es más intensa y otros dónde se encuentra solapada. La neutralidad estatal, dicho esto en el sentido de que el Estado es el *status* que relativiza todos los restantes *status* particulares, tiene aún hoy sus momentos de esplendor, aunque sean efímeros. Sin embargo, si se trata de pensar recursos estatales para pensar políticamente, el criterio firme de la representación parece insuficiente. Con él es posible reconocer esos momentos fugaces de estatalidad, pero poco aporta con vistas a pensar cómo son posibles los mismos. Aún cuando, desde el punto de vista estatal se trata de pensar dispositivos *katechónticos* que retarden la desaparición definitiva del Estado, los mismo deben ser abordados en la situación de fragmentación, fluidez y a-politicidad característicos de las condiciones presentes. Para ello uno de los pasos decisivos es privilegiar la perspectiva de la subjetividad.<sup>20</sup> En efecto, la pérdida de la totalidad producida por el desplazamiento del Estado como centro exclusivo de orden social se vuelve un obstáculo para pensar la estatalidad ligada a un espacio homogéneo ya inexistente.<sup>21</sup> De allí que, antes que el dominio estatal uniforme, sean los diversos dispositivos y operaciones capaces de producir una subjetividad institucional-estatal el centro de atención de un pensamiento de los recursos estatales. Desde el punto de vista estatal moderno la representación está presente en toda articulación institucional como su fundamento, desde la familia al Estado mismo, a través de todas las instituciones de la sociedad civil.<sup>22</sup> Esto no ofrece sin embargo una garantía de uniformidad, sino más bien lo contrario. Presente en toda articulación institucional la representación aparece ahora como una operación que transita espacios heterogéneos y dinámicos que no permiten un abordaje homogéneo. La producción de una subjetividad institucional-estatal no puede prescindir de aquello que la vuelve tal, *i.e.* la representación. En ese sentido, antes que un abandono definitivo del principio representativo, la tarea de un

---

<sup>20</sup> Con la palabra “subjetividad” se hace referencia a las operaciones que constituyen un modo de ser —o más bien, un modo de estar— específico. No se trata de las propiedades de un sujeto, sino de una disposición concreta.

<sup>21</sup> Para una aproximación a las mutaciones contemporáneas en este punto véase Zygmund Bauman, *Modernidad líquida*, traducción Mirta Rosenberg, Buenos Aires / México DF, FCE, 2006; Pierre Rosanvallón, *La contra-democracia. La politique à l'âge de la défiance*, París, Éditions du Seuil, 2006, Ignacio Lewkowicz, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Buenos Aires, Paidós, 2004. Para la cuestión del espacio en relación a dichas mutaciones, Carlo Galli, *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global*, traducción Jorge Tula, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

<sup>22</sup> Este punto tiene sus momentos más destacados en el capítulo 22 del *Leviatán*, “Sobre los sistemas de sujeción, políticos y privados” (Thomas Hobbes, *Leviathan...*, pp. 274-288) y en la “Eticidad” de la *Filosofía del derecho* de Hegel (Georg W. F. Hegel, *Principios de la Filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 1975, pp. 193-392). Aún cuando en Hegel la cuestión de la representación posee un sentido específico.

pensamiento de los recursos estatales pasa por indagar qué tipo de operación es la representación y qué sentido puede tomar en la actualidad.

Si tomamos el planteo hobbesiano-schmittiano de la representación. Es posible identificar dos aspectos constitutivos de la operación representativa. En primer lugar la mediación entre lo trascendente y lo inmanente. Heredera de la teología cristiana la representación no es simple articulación abstracta, sino que articula ambas esferas *institucionalmente*. Así lo expresa Schmitt en relación con la Iglesia católica:

Una institución que haga valer lo invisible en lo visible debe arraigar en lo invisible y aparecer en lo visible, el mediador desciende, porque la mediación sólo puede darse de arriba hacia abajo y nunca de abajo hacia arriba.<sup>23</sup>

No se trata entonces de una relación entre particulares, sino de la producción de un orden inmanente a partir de un fundamento que no admite cuestionamientos por encontrarse en un *más allá y más arriba*. Esta mediación que vuelve visible lo invisible produce vínculos institucionales *jerarquizados*: "...la consolidación de las relaciones como vínculos jurídicos, el pasaje al estado sólido<sup>24</sup> que experimenta lo religioso en la Iglesia, así como el amor en el matrimonio, la unificación de lo pneumático en lo jurídico, sigue el ritmo del surgimiento de lo visible desde el Dios invisible" (SK 79)<sup>25</sup>. Pensada en clave teológico-política la relación mandato-obediencia constitutiva del Estado no tiene su fundamento en el consenso, sino en el carácter medidor del Dios mortal.

En segundo lugar, si la representación es mediación entre lo trascendente y lo inmanente mediante un cuerpo personal-institucional, entonces no puede ser un vínculo entre dos partes –representantes y representados–, sino entre tres –lo representado (trascendente), el representante (mediador) y aquellos ante quienes se representa (inmanencia). La estructura de la representación replica así su acepción escénica.<sup>26</sup> Así como el actor representa un guión (podría decirse, una historia, un *mythos*) frente a la audiencia, la autoridad representa una letra invisible (las leyes naturales, la *vox dei* o la *vox populi*) ante una comunidad (que recibe su unidad de la común escucha al representante). Frente a los distintos dispositivos técnicos de representación parlamentaria, esta estructura triádica mantiene en su primer elemento la dimensión trascendente.

---

<sup>23</sup> Carl Schmitt, "Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung", en *Summa*, n°2, 1917, p. 75.

<sup>24</sup> El término en alemán es *festern Aggregatzustand* y refiere al sentido específicamente físico de estado de la materia (sólido, líquido, gaseoso).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>26</sup> Del capítulo 16 del *Leviatán*: "...desde el escenario fue traducido a cualquier representante de discurso y acción, tanto en los tribunales como en los teatros" (Thomas Hobbes, *Leviathan...*, p. 217.)

Ahora bien, ¿en qué redonda esta particular operación representativa? ¿Cómo se articula con el escenario de fragmentación planteado anteriormente? Por un lado, supone el reconocimiento del carácter jerárquico de toda institución. Independientemente de las diversas formas posibles de organización, más o menos horizontales, su sujeción al Estado supone que el orden interno está a su vez sujeto a un vínculo mandato-obediencia ineludible. Se trata entonces de pensar las operaciones capaces de producir una subjetividad capaz de articularse con la autoridad. Aun cuando la resistencia pueda ser productiva en algunas situaciones específicas, ella no puede estar como sustento de una institución. Más aun en las condiciones contemporáneas. Así, la tarea de un pensamiento de los recursos estatales no puede orientarse a la producción de una subjetividad resistente, sino por el contrario a una subjetividad capaz de articularse con la jerarquía y la autoridad. La analogía teológica indica claramente que pensar una institución por fuera de criterios utilitaristas supone lidiar con una dimensión que no se deja atrapar por fenómenos empíricos. La autoridad no es un mecanismo administrativo, la técnica no puede fundar institución. Si así fuese, entonces lo político y lo institucional mismo se vuelve banal: en el horizonte de este pensamiento todo conflicto es resoluble mediante procedimientos y en algún momento será posible prescindir de toda institución, comenzando por el Estado.

Por otro lado, la analogía escénica señala otro aspecto central para el pensamiento estatal. Así como los individuos que asisten a una pieza teatral, para ser público, suspende el juicio ordinario acerca de lo representado y no indaga las razones del autor o las condiciones de producción (pues si lo hace ya no es público, sino crítico), así aquellos individuos ante quienes el representante político tiene autoridad, para ser una unidad –en el léxico político clásico, *el pueblo*– también debe renunciar a su juicio particular sobre las razones o condiciones de producción de las decisiones de la autoridad. Tanto las opiniones particulares como el llamado sentido común no constituyen miembros de una unidad política – en el léxico político clásico, *ciudadanos*–, sino otra cosa (individuos, vecinos, comerciantes, empleados, contribuyentes, monotributistas).

En ambos casos, se trata de pensar la producción de una subjetividad capaz de afirmarse en la relación mandato-obediencia propia de la estatalidad. La obediencia, por cierto, no refiere aquí meramente a la respuesta afirmativa a un mandato directo, sino a todas las formas mediatas e inmediatas de reconocimiento de una autoridad (que incluye las normas, los espacios de consenso autorizados, los espacios de crítica autorizados, etc.). Aunque pueda tener su productividad y rendimiento en esferas privadas y particulares, la permanencia de un modo de ser ligado a los juicios del sentido común y de la propia percepción particular de las

cosas es problemática para la vida institucional. Pero también para la propia subjetividad, ya que no es otra cosa que el despliegue de recursos a-institucionales en contextos institucionales que no puede más que generar malestar y resistencia, no ya de la institución, sino de sí mismo. Pensar la obediencia y una subjetividad que le responda no implica, como podría suponer una mirada superficial, la afirmación de un modo de ser pasivo que se limita a acatar ordenes. En la medida en que en actualidad una subjetividad pasiva tal es prácticamente inaudible, pensar la obediencia supone el doble esfuerzo de pensar dispositivos de articulación subjetiva con la autoridad y hacerlo en un marco de fragmentación que no sólo demanda un particular atención a las diversas situaciones específicas y su dinamismo, sino también a la permanente e intensa resistencia a la obediencia. Este pensamiento sólo puede ser entonces una tarea permanente y se configura como el sentido propio de la responsabilidad institucional.

Un pensamiento de los recursos estatales es pues el pensamiento de los dispositivos y prácticas productores de una subjetividad capaz de afirmar la autoridad y la obediencia de modo que permita articular la dimensión política, i.e., problemática, conflictiva, no reducible a operaciones técnicas, con la dimensión burocrática-normativa sin reducir estas ni al carisma ni a la mera administración.<sup>27</sup> La merma de este pensamiento deja el espacio libre para el dominio de otras fuerzas no políticas, a-políticas o anti-políticas que redundan más o menos directamente en beneficio de sectores e intereses particulares, de los cuales sólo se puede esperar una creciente conflictividad y una disminución de la potencia común. La proliferación en el presente de las diversas concepciones liberales de la democracia que la ligan casi exclusivamente a la presencia de dispositivos vigilancia, impugnación e imputación<sup>28</sup> es una clara señal de esa merma.

---

<sup>27</sup> Sin duda, como lo señala Max Weber, el carisma y la administración se han vuelto los dispositivos dominantes en el marco de la crisis de la estatalidad representativa. Esto no implica un respuesta definitiva, sino por el contrario al planteo del problema. Mas aún en la condiciones presentes donde incluso el carisma y la administración han entrado en crisis.

<sup>28</sup> Para esta caracterización de la democracia ver Pierre Rosanvallón, *La contra-démocratie...*