



Universidad de
San Andrés

Universidad de San Andrés

Departamento de Derecho

Abogacía

Soberanía, Democracia y el Desafío del Orden Global: La Carencia de un Demos en el

Sistema Internacional

Autor: Francesca David

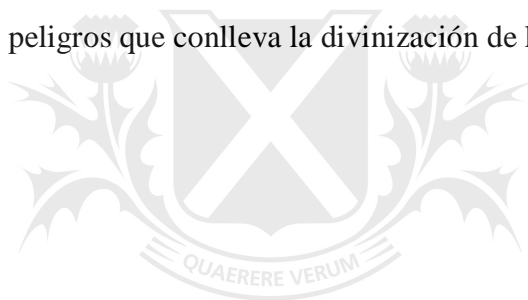
Legajo Nro. 30062

Mentor de Tesis: Andrés Rosler

Buenos Aires, 11 de septiembre de 2023

Abstract

Esta tesis se sumerge en un análisis crítico de las interrelaciones entre soberanía, poder constituyente y democracia en el contexto del sistema internacional. Se aborda de manera particular el desafío democrático que emerge debido a la carencia de un demos internacional, elemento esencial para la formación de un orden global democrático. A lo largo de las siguientes páginas, se profundiza en las características necesarias para la creación de un demos y se identifican los aspectos cruciales que deben estar presentes para lograr un sentido de identidad y pertenencia que garanticen el respeto por las decisiones colectivas. En este contexto, se explora la posibilidad de un orden global cuyo demos sea la humanidad en su conjunto y se plantean los peligros que conlleva la divinización de la humanidad.



Universidad de
San Andrés

Índice

3 capítulos

I.	Introducción	3
II.	Capítulo Primero: Soberanía, Poder Constituyente y Democracia	5
	A. ¿Quién es el soberano?	5
	B. Democracia y Autogobierno	9
	C. Dos caras de la misma moneda: Poder Constituyente y Democracia	14
III.	Capítulo Segundo: El Demos	16
	A. Elemento esencial de la democracia: Demos	16
	B. La importancia de la solidaridad en la legitimidad democrática	19
	C. Déficit democrático en el Sistema Internacional	20
	1. Carencia de un demos europeo	22
	2. Carencia de un demos internacional	23
	D. Argumentos a favor de la legitimidad democrática internacional	24
	1. Críticas a estos argumentos	25
	E. Conclusión del capítulo	26
IV.	Capítulo Tercero: ¿es posible un orden global?	27
	A. Humanidad versus fraternidad	27
	B. ¿El orden global como una idea futurista?	29
V.	Conclusión	35

I. Introducción

Desde sus orígenes, el derecho internacional ha sido considerado como un sistema superador de conflictos, pues ha adquirido un papel relevante en la configuración de las relaciones interestatales y en la promulgación de principios éticos y legales que repercuten en los seres humanos en su conjunto. A su vez, el concepto de “humanidad” ha sido elevado a la categoría de lo divino, convirtiéndose en una suerte de noción sagrada, empleada tanto en la justificación como en la legitimación de diversas acciones llevadas a cabo en su favor.

Muchas veces, al utilizar la humanidad como un escudo de legitimación, inadvertidamente nos adentramos a un sistema nuevo, privado de cuestiones básicas y fundamentales. Es en este afán del derecho internacional de salvaguardar valores humanos esenciales, que a menudo se deja de lado la piedra angular que debería regir y justificar cualquier toma de decisiones: la democracia.

La democracia, arraigada en sus principios de participación ciudadana e igualdad, emerge como un pilar ineludible para la construcción de cualquier orden que aspire a la justicia y equidad. Aun un sistema que tome decisiones de gran alcance para la humanidad, a pesar de sus buenas intenciones, no puede escapar de esta premisa. En el orden global, es crucial para asegurar que las políticas y regulaciones adoptadas consideren una amplia gama de necesidades, evalúen todas las perspectivas y escuchen diferentes voces, puesto que es lo único que permite garantizar una toma de decisiones imparcial, informada y fundada.

La falta de una representación genuina a nivel internacional puede resultar en la adopción de políticas que no reflejen adecuadamente las preocupaciones y aspiraciones de todas las naciones -o individuos-, lo que potencialmente perpetúa desigualdades y favorece a los actores con mayor influencia.

En este sentido, y aunque el sistema internacional fuera realmente capaz de alcanzar soluciones justas y favorecedoras para la humanidad en su conjunto, subsiste ausente una pieza fundamental, una que da origen, impulsa y justifica cualquier sistema democrático: el autogobierno. La participación y existencia de una ciudadanía es esencial en la creación de un orden que presuma ser legítimo, ya que, sin ella, no habría sujeto de gobierno.

No es un descubrimiento el hecho de que la humanidad aún se encuentra lejos de compartir un sentimiento de solidaridad y reciprocidad ilimitada. La diversidad cultural, lingüística y de valores entre las diferentes naciones dificulta la construcción de este sentido compartido de comunidad y pertenencia, elementos esenciales al buscar establecer un demos capaz de ejercer el autogobierno.

El propósito de este trabajo es demostrar el déficit democrático presente en el sistema internacional debido a la ausencia de un demos internacional. Para ello, se analizarán conceptos como soberanía y poder constituyente, se explorará la trascendencia del autogobierno y se abordarán las características esenciales que debe presentar un demos para concluir que, en la actualidad, la realización de un orden global auténticamente democrático es, de hecho, un objetivo inalcanzable e indeseable.

II. Capítulo Primero: Soberanía, Poder Constituyente y Democracia

A. ¿Quién es el soberano?

La soberanía no es un concepto que genere empatía dentro de la opinión pública. Palabras como poder, mando, obediencia, sumisión y autoridad son algunas que suelen acompañar de modo descriptivo al término. Es casi un consenso tácito en el imaginario social la identificación del soberano como un ser totalitario, abusador de poder. Es raro pensar que, en algún momento, fue otra la connotación de este concepto.

Varias razones pueden explicar la transmutación en su valor. De acuerdo con Andreas Kalyvas¹, la actitud negativa puede haberse visto incrementada a partir de la globalización y su consiguiente efecto corrosivo en la soberanía del Estado. El renacimiento del concepto de cosmopolitismo ha contribuido a debilitar el principio de soberanía nacional. En este contexto, una propuesta alternativa de orden político conocida como un “éxodo de la soberanía” adquirió un atractivo especial al plantear una reorganización de las estructuras de poder para dar cabida a las necesidades y demandas de la ciudadanía a nivel global, en lugar de limitarse al ámbito nacional. A su vez, la tensión que ha ido emergiendo durante los últimos dos siglos entre el poder soberano popular y los derechos humanos universales parece haberse resuelto en favor de estos últimos².

¹ Kalyvas, Andreas. "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", *Política y gobierno* 12.1, 2005: 91-124.

² Ver Rawls, John, *The Idea of Public Reason*, en *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 212-254, 1993 y Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. de William Rehg, Cambridge, MAS: The MIT Press, 1996.

Los conceptos normativos sobre los que se basan estas premisas no son nuevos. Esta visión, podría decirse, “pesimista” de la naturaleza absolutista, jerárquica y ficticia del poder soberano, ha sido defendida en el siglo pasado por grandes filósofos y sociólogos como Hans Kelsen; Hannah Arendt y Michael Foucault.³

“Para Kelsen, por ejemplo, el Estado-nación soberano a menudo asume la forma de un predador, desconfiado de los demás estados, poseído por fantasías solipsistas de dominación”.⁴

En una línea de pensamiento similar, Arendt cuestiona los efectos arbitrarios, desiguales e incluso totalitarios que puede generar la soberanía al establecer una distinción entre aquellos que ostentan la autoridad y aquellos subordinados, entre superiores e inferiores. Asimismo, alerta sobre el impulso homogeneizante que puede tener la soberanía, al imponer violentamente una concepción unitaria del “pueblo” como una entidad única y uniforme, lo que puede poner en riesgo la pluralidad constituyente. En este sentido, subraya los peligros de una concepción excesivamente simplificada y monolítica de la soberanía.⁵ Por último, y al igual que Kelsen, Arendt cuestiona la naturaleza voluntarista y decisionista de la soberanía popular y denuncia la concepción que celebra al pueblo como un “cuerpo sobrenatural” impulsado por la voluntad general sobrehumana e irresistible. En otras palabras, pone en entredicho la idea de que la voluntad popular sea la fuente última del poder político, y sugiere que una concepción tan simplista y monolítica de la soberanía podría generar graves problemas para la democracia y para la protección de los derechos individuales.⁶

³ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005

⁴ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005, p. 93.

⁵ Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958, en Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

⁶ Arendt, Hannah, *On Revolution*, Londres y Nueva York: Penguin Books, 1963 en Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

Michael Foucault, por su parte, ha sostenido que el poder soberano es una “antienergía”, “un poder que sólo tiene fuerza en su lado negativo, un poder para decir no; sin condiciones para producir, capaz únicamente de poner límites.”⁷

Según Kalyvas, Jean Bodin confirma retrospectivamente la validez de estas críticas cuando define a la soberanía como “el máximo poder de mando”. Concepción que aparece a menudo en el trabajo de Thomas Hobbes; John Austin y Max Weber.

En efecto, y luego de las transiciones conceptuales derivadas del imperialismo romano, el concepto de soberanía adquirió una naturaleza autoritaria e ilimitada y vista como una fuerza ansiosa de imponer su voluntad sin restricciones ni subordinación alguna. Así, se muestra como un acto de dominio absoluto, impuesto sin cortapisas ni ataduras, cuya única aspiración es imponerse a toda costa.

No obstante, y si bien esta noción parece ser la concepción mayoritaria, la definición de poder soberano abre las puertas a otras posibles interpretaciones. La acepción peyorativa del término, que cuenta con fervientes defensores, nacida en las batallas imperiales romanas y transmitida a través de Bodin, no es más que una de las varias aristas que este término puede ofrecer.

De acuerdo con Andrea Kalyvas, una denominación alternativa, desarrollado en la época moderna, puede encontrarse en los escritos de George Lawson, John Locke, Thomas Paine, Emmanuel Sieyès y Carl Schmitt, quienes no conciben a la soberanía como el máximo poder

⁷ Foucault, Michel (1990), *The History of Sexuality: An Introduction*, vol. 1, Nueva York, Vintage Books, p. 85.

coercitivo de mando, sino como el poder para fundar, plantear, construir. Es decir, como un poder constituyente.⁸

Este significado “alternativo”, que podríamos llamar visión “positiva” o “creativa”, encuentra sus orígenes a mediados del siglo XVII a partir de los escritos de George Lawson, quien comienza a concebir a la “real majestad” como el poder de constituir, abolir, alterar y reformar las formas de gobierno.⁹ En el mismo camino, John Locke argumenta que debajo y antes de la “Comunidad Constituida”, se encuentra una forma superior de poder, poseída por la comunidad constituyente original, capaz de determinar una forma existente de gobierno.¹⁰ Ya en el siglo siguiente, James Madison reconoce en el *Federalista* la existencia de un poder superior para establecer normas, el poder del “trascendental y valioso derecho del pueblo para ‘abolir o modificar sus gobiernos de la manera que le parezca más provechosa para lograr su seguridad y felicidad’”.¹¹

Esta formulación del concepto de “Poder Supremo” alcanza su máxima expresión en los escritos de Thomas Paine y Emmanuel Sieyès, irrumpiendo en el escenario político con la invención del constitucionalismo moderno en la forma de un “poder constituyente original”. Este poder sería a la vez fundador y base del orden constitucional e irreducible y heterogéneo a ese orden que fundó.¹²

⁸ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005

⁹ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005

¹⁰ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

¹¹ Cita de Madison, James, “The Federalist No. 38”, *The Federalist Papers*. Nueva York, The Modern Library: Clinton Rossiter, 1938, en Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005

¹² Cita de Paine, Thomas, *Common Sense*, en Eric Foner, *Paine. Collected Writings*, The Library of America, 1995 y de Sieyès, Emmanuel, *Qu'est-ce le Tiers état?*, Roberto Zapperi (ed.), Ginebra, Librairie Droz., 1970 en Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente".

A diferencia de la visión “pesimista”, la visión “creativa” tiene como protagonista al poder constituyente, quien actúa como un soberano activo cuyo propósito es impulsar el establecimiento del orden político y legal. El soberano sería, en palabras de Kalyvas, “aquel que determina la forma constitucional, la identidad jurídica y política, y la estructura gubernamental de una comunidad en su totalidad”¹³ y no un ser déspota que concentra el poder en manos de un monarca que tiende a sobreponerse sobre sus súbditos.

En este sentido, Emmanuel Sieyès, el primer gran teórico del poder constituyente, afirmó que este poder consiste en la atribución de los miembros de una sociedad política, un cuerpo de asociados que viven bajo una ley común, representados por una legislatura, para adoptar una Constitución. Según la teoría de Sieyès, la Constitución de un cuerpo refiere a la organización, las formas y las leyes propias para el cumplimiento de las funciones a las que ha sido destinado.¹⁴

El poder constituyente, en definitiva, es un poder que se encuentra por encima del legislativo y es el encargado de promulgar las leyes fundamentales. “El aspecto instituyente del soberano constituyente es capturado en su totalidad por Carl Schmitt cuando define la soberanía como un “poder fundador” (die begründende Gewalt), con la figura del soberano que recuerda a la del clásico creador de leyes (Lawgiver)”.¹⁵

Además de ser un orden productivo que instaura nuevos órdenes políticos, caracterizado por ser activo y fundador, el poder constituyente soberano es *externo* y *previo* a cualquier sistema establecido de leyes positivas. Es decir, no está limitado por ninguna normativa preexistente,

¹³ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005, p. 97.

¹⁴ Roldán, Omar Cairo. "El Poder Constituyente y la Democracia Constitucional." *Derecho & Sociedad* 25 (2005): 138-143.

¹⁵ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005, p. 97.

sino que actúa al margen y *a priori*. Para Paine, este poder siempre antecede al gobierno y a la constitución y es diferente de éstos, pues si estuviera sujeto a limitaciones de un orden legal anterior, o si derivara su legalidad de una constitución preexistente, no sería un poder constituyente, sino un poder constituido.¹⁶ Por consiguiente, las normas fundamentales no tienen otra base que el acto soberano instituyente. En palabras de Kalyvas,

“un verdadero acto soberano siempre escapa a la sumisión de cualquier regla o norma, porque, de hecho, constituye su origen último. Y como su última causa, siempre las eludirá. Por eso, el acto soberano constituyente no puede reducirse ni remontarse a nada externo o posterior a sí mismo. Significa un nuevo comienzo legal”.¹⁷

Desde esta perspectiva, la Constitución se convierte en una construcción política humana que denota la autodeterminación de una sociedad particular. Representa un intento de organizar libre y conscientemente la forma política de una existencia colectiva.

“El término *constituere*, “constituir”, es una combinación del prefijo *con-* y el verbo *statuere*. El prefijo *con-* tiene numerosos significados gramaticales, uno de los cuales es “con” o “junto”. El verbo *statuere*, en cambio, proviene directamente de *statuo*, que significa causar, establecer, construir, poner, colocar, erigir. Por lo tanto, la palabra *constituere* literalmente denota el acto de fundar juntos, fundar en concierto o crear conjuntamente.¹⁸

B. Democracia y Autogobierno

La otra cara del poder constituyente, una vez que el pueblo ocupa el lugar del soberano en lugar del monarca, es la *democracia*.

¹⁶ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

¹⁷ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005, p. 99.

¹⁸ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005, p. 112.

El término “democracia” ha sido sujeto de innumerables estudios y discusiones, su valor como sistema político puesto en jaque reiteradamente por la filosofía y las ciencias políticas y ha ido adquiriendo diferentes usos y significados. Su buena prensa o atractivo ha llegado a ser tal que se ha convertido en el equivalente de todo lo que está bien o es políticamente correcto, puesto que designa un conjunto de ideales políticos cargados normativamente y que suelen resumirse en la siguiente formulación de Raymond Geuss: “*Democracy means that the people as a whole -the whole population- has power or rules, the general will is supreme, the society is autonomous*”.¹⁹

La palabra “democracia” proviene del griego *demokratia*: “*demos*”, que significa pueblo, y “*kratia*” que quiere decir poder, gobierno o autoridad. Por ende, podría entenderse a la democracia como el “poder del pueblo” o “gobierno de pueblo”.²⁰

Presumiblemente, un sistema político es una democracia si en dicho sistema el pueblo tiene en sus manos, o de alguna manera ejerce, el poder político.²¹ A primera vista, parece fácil discernir si estamos frente a un gobierno democrático o no: solo bastaría evaluar si el pueblo es quien toma las decisiones de poder. No es fácil, sin embargo, determinar *quién* es ese pueblo. Según Geuss, el “pueblo” refiere a la “masa de población adulta”²². Así, “democracia” significaría que la masa de la población adulta ejerce el poder político en un régimen determinado.

¹⁹ Geuss, Raymond. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 111 y 112. Traducción: “Democracia refiere a que el pueblo -toda la población- tiene poder o gobierna, la voluntad general es suprema, la sociedad es autónoma”. El resaltado es nuestro.

²⁰ Dahl, R.A.. *Democracy and its Critics*, New Haven: Yale University Press, 1989, p. 3

²¹ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001.

²² Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001.

Para Dahl, esta conclusión no es tan obvia. Lo que con propiedad constituye el “*pueblo*” es doblemente ambiguo y ha dado origen a frecuentes controversias. La primera ambigüedad es la noción misma de “*pueblo*”, la cual podría formularse de la siguiente manera ¿qué es lo que compone un pueblo a los efectos de un gobierno democrático? ¿Por qué, por ejemplo, los argentinos deberían constituir “un pueblo” diferente a nuestros vecinos uruguayos o chilenos? ¿Por qué debería haber un límite político entre Estados Unidos y Canadá o España y Portugal? O, en palabras de Dahl, “¿por qué las personas que integran una comunidad dentro de un estado-nación tienen derecho a autogobernarse?”²³ Los defensores de la democracia suelen presuponer la existencia de un “pueblo”. Sin embargo, la factibilidad de ese hecho es cuestionable.²⁴

La segunda ambigüedad está inserta en la primera. Dentro del “*pueblo*” solo un limitado subgrupo de personas tienen derecho a participar en el gobierno: los ciudadanos-ciudadanía o, de acuerdo con Dahl, el *demos*. Ahora bien, ¿quién debería integrar el *demos*? Este interrogante, que en principio pareciera estar totalmente alejado, constituye la base de la legitimidad democrática.

Así como no es obvia la existencia de un pueblo, tampoco es obvia la existencia de un *demos*, y resulta imprescindible definir previamente quiénes son los miembros del *demos* para poder hablar sobre la democracia con propiedad. Sin claridad acerca de quiénes conforman el sujeto de gobierno, no es posible hablar del autogobierno ni la autodeterminación. ¿Cómo se ejerce el autogobierno si no está claro quién es el sujeto que participa de las decisiones gubernamentales? Ante la ausencia de un *demos*, cualquier decisión política carecería de

²³ Dahl, *Democracy and its Critics*, 1989, p. 3 (la traducción es nuestra).

²⁴ Dahl, *Democracy and its Critics*, 1989, p. 3.

legitimidad, pues serían invenciones sin fundamento. Deviene necesario demostrar la existencia del demos, es decir, establecer con certeza el sujeto de gobierno, antes de avanzar en la discusión sobre otros aspectos de la democracia o del sistema político. Si bien suele asumirse la existencia de un demos dentro de cada sistema político, lo cierto es que, como veremos más adelante, dicha premisa no es evidente.

El término democracia, a su vez, refiere a cualquiera de al menos tres dimensiones que son relevantes para la forma en la que el demos se organiza y ejerce el poder: a) el proceso deliberativo, es decir, el proceso por el cual se proponen, discuten y evalúan diversos cursos de acción posibles; b) al mecanismo de decisión real por el cual un grupo decide un determinado curso de acción, y c) a la ejecución o implementación de decisiones.

Tradicionalmente, se ha hecho una distinción entre los supuestos en los que el pueblo actúa directamente sobre dichas dimensiones y aquellos casos en donde el pueblo controla -o tiene la posibilidad de controlar- las acciones de quienes lo hacen. En general, sistemas que presentan un alto grado de acción directa por parte del pueblo en la totalidad de las dimensiones se llaman sistemas de democracia directa. Los sistemas de control indirecto suelen ser conocidos como representativos o indirectos.²⁵ Algunos de los mecanismos que permiten este tipo de sistemas son las elecciones, las cuales supuestamente otorgan al pueblo algún control indirecto sobre las decisiones al permitirle escoger quiénes las tomarán y aplicarán.

A pesar de la existencia de varios mecanismos representativos, lo cierto es que el tipo ideal de democracia, como bien concluye Geuss, se da en sistemas políticos con máximos elementos directos en las tres dimensiones: proceso deliberativo, mecanismo de decisión real y la

²⁵ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001.

ejecución de las decisiones.²⁶ En otras palabras, mientras más cerca esté el pueblo de la decisión final adoptada, y más involucrado esté en el proceso deliberativo, más democrático será dicho sistema.

Como el pueblo, el concepto de “*poder*” es igualmente ambiguo. De acuerdo con Geuss, el término puede albergar dos significados diversos: o bien puede referirse a la capacidad de hacer algo en particular - cualquier cosa en general, o a la habilidad de obtener lo que uno quiere. En este sentido, un sistema democrático podría ser un sistema en donde el pueblo tiene la capacidad de llevar a cabo alguna acción en particular, siempre que ellos lo decidan, o un sistema que le permite al pueblo obtener lo que quiere.

Bajo esta última consideración, uno podría pensar que mientras se cumplan las necesidades y los deseos de la voluntad popular, por llamarlo de alguna manera, un sistema sería democrático a pesar de que no sean ellos ni sus representantes quienes tomen las decisiones y ejecuten los cursos de acción.²⁷ En este sentido, uno podría considerar que el verdadero valor de la democracia radica en que sea el pueblo quien ejerza el poder político, ya que ello permitiría, en definitiva, alcanzar lo verdaderamente valioso: que el pueblo obtenga lo que realmente quiere o desea. Si seguimos esta línea de pensamiento, el autogobierno sería un medio para alcanzar un fin valioso en sí mismo: que las personas obtengan lo que está en su interés.

Sin embargo, existen varias razones para defender el valor de que sea el pueblo quien tenga en sus manos el poder político, independientemente de su capacidad para lograr obtener lo que desea. Desde el punto de vista empírico, Geuss sostiene que una primera razón podría ser que

²⁶ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001.

²⁷ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001.

la experiencia de tener y ejercer poder enfoca a las personas y les hace tener ideas más claras sobre lo que realmente quieren. A simple vista, este primer argumento no aporta demasiado a la discusión, puesto que el valor de decidir seguiría siendo un medio para obtener lo que quiero, aunque ahora (a diferencia de antes) puedo estar seguro de que eso es lo que quiero.

Desde un punto de vista normativo de la democracia, sin embargo, la razón es otra: “[l]a democracia merece aprobación moral porque en ella el pueblo tiene el poder (político) y decir que el pueblo tiene el poder (político) es decir que forman una comunidad auto-legislativa del tipo requerido”.²⁸ Esta línea de pensamiento descende de Rousseau y considera que el verdadero valor moral de la democracia es que la persona sea libre; lo importante es evitar la dependencia en la voluntad de otro. La única manera de evitar dicha dependencia en una sociedad compleja es mediante un proceso en donde el pueblo instituye un sistema político de autogobierno. La verdadera razón es la autonomía y la libertad que le genera al pueblo -y a cada individuo- el poder ser ellos mismos quienes toman las decisiones que van a impactar en su vida política.

En este sentido, independientemente de si la decisión le va a permitir al pueblo como unidad, o a cada persona que lo compone, obtener lo que desea, el valor de la democracia se encuentra en la capacidad de decidir por uno mismo, la autonomía y la libertad. Este valor tampoco depende, como sostiene Geuss, en evitar culpar a otra persona por una decisión cuando esta tenga consecuencias desagradables. Es decir, no es solo vista como una manera de hacerse responsable por sus propios actos. Por el contrario, es la posibilidad de tomar las riendas y elegir consciente y voluntariamente algún curso de acción que se cree es el mejor. El fin es poder decidir, independientemente del resultado.

²⁸ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001, p.117 (La traducción es nuestra).

El autogobierno así concebido tiene valor en sí mismo y no resulta ser un mero instrumento para alcanzar algo más. Forma parte del verdadero interés de las personas porque, en el nivel más profundo, lo que realmente quieren o quizás lo que realmente deberían querer es tener y ejercer el poder de decidir por sí mismos, incluso si no les permite satisfacer sus otros intereses. De esta manera, los dos sentidos de “poder” se fusionarían en uno solo.²⁹

Este último argumento parte de la premisa de que el autogobierno individual se ve satisfecho a través del autogobierno del pueblo, entendido como un sujeto único. Sin embargo, para que esta visión sea exitosa, uno debería probar no solo la existencia de un estatus moral categórico de la libertad positiva o el autogobierno del grupo, sino también un estatus similar para el autogobierno individual y alguna conexión coherente entre ambas. En otras palabras, argumentar a favor de una relación inexorable y de igualdad entre el autogobierno del pueblo vis a vis el autogobierno del individuo.

Es sumamente complejo determinar lo que un individuo realmente quiere, al igual que asumir que los deseos individuales de aquellos sujetos pertenecientes a un pueblo se reflejan plenamente en las decisiones tomadas por la mayoría. Desde ya, quienes forman parte de la minoría -entendida como el grupo de personas que votaron “en contra”- no obtienen necesariamente aquello que buscan. Es aún más difícil tratar de trasladar o extender dichos deseos individuales a la voluntad general de un grupo, puesto que ello implicaría hablar del “pueblo” como un sujeto único, diferente, con sus propias necesidades y deseos. Implicaría construirle una voluntad e identidad propias. Como bien resume Geuss³⁰, atribuirles intereses

²⁹ Geuss, *History and Illusion in Politics*, 2001.

³⁰ Geuss. Geuss, *History and Illusion in Politics.*, 2001, P. 117.

reales o deseos reales a un individuo es una afirmación muy fuerte y altamente teórica, y se complica aún más cuando tratamos de grupos.

Ahora bien, sin ahondar demasiado en la discusión sobre cuál es su fundamento político y acercándonos a una idea más Hobbesiana, la mera existencia de un Estado constituye para el ser humano un prerequisite esencial en el camino hacia la realización de sus potencialidades. Somos seres sociales y vivimos en comunidad, pero eso no implica que compartamos los mismos gustos, preferencias o vocaciones. Cada quien vive según sus propios valores o proyectos de vida. Estas diferencias reclaman un orden que haga posible que cada individuo siga su camino sin que se lesionen iguales derechos de otros. “La forma civilizada de convivir consiste en que los diferentes valores de cada uno sean respetados por otros, aunque estos otros no entiendan aquellos valores o no los compartan”.³¹ Precisamente, en esto consiste la tolerancia y el respeto, en el reconocimiento del otro y en la abstención de invadir autonomías individuales.

Si seguimos este razonamiento, cada individuo miembro del grupo -o pueblo- quiere lo mismo: su autonomía y libertad. El único camino a dicho objetivo es el camino del autogobierno, empíricamente alcanzable a través de un grupo. “El todo es más que la suma de sus partes”, frase cliché pero sumamente descriptiva. Si cada quien se gobierna a sí mismo y a su manera y encima pretende gobernar a los demás de igual forma, probablemente el orden civilizado en donde las autonomías individuales alcanzan su mayor realización sería de imposible concreción.

³¹Bastiat, Frédéric. "HACIA UNA TEORÍA DEL AUTOGOBIERNO." Revista Libertas, 1995, p. 2.

De alguna manera, que el pueblo -entendido como sujeto único, conformado por los miembros adultos de una comunidad- tenga el poder posibilita la instauración de un orden civilizado regido por el respeto mutuo y la tolerancia, valores que habilitan en última instancia a las personas a alcanzar plenamente su libertad.

La tolerancia, por ende, surgiría del reconocimiento del individuo que, a pesar de que entiende que la decisión final podría no ser la propia, voluntariamente se somete a la “voluntad” del grupo. Este individuo sabe que al participar y contribuir en el proceso, ayuda en la co-creación de un espacio de tolerancia y respeto donde va a poder desarrollarse libremente, puesto que puede opinar, participar y ser escuchado. Si, por el contrario, fuera excluido del grupo (o tal grupo no existiere), quien esté del lado de la minoría probablemente no tenga incentivos en respetar la decisión mayoritaria, y todo ese espacio para la realización individual estaría perdido, pues no habrían incentivos para respetar las diferencias.

En síntesis, cualquier sistema que se prime de ser democrático debería estar basado en un demos, es decir, en un colectivo de ciudadanos que ejerza el autogobierno y proporcione el terreno fértil para la libertad individual en el seno de una sociedad.

C. Dos caras de la misma moneda: Poder Constituyente y Democracia

“Pero, ¿dónde encaja la democracia en todo esto? ¿Cómo se relaciona con el poder constituyente? ¿Cuáles son las bases de Böckenförde al afirmar que “el concepto del poder constituyente es, tanto por su origen como por su contenido, un concepto democrático y revolucionario de una teoría constitucional democrática”? o, según lo

afirma Negri, que “hablar de poder constituyente es hablar de democracia. En la época moderna los dos conceptos están relacionados?”³²

La vinculación entre la democracia y el poder constituyente se ilustra mejor al abordar el concepto de legitimidad. En un sistema democrático, la legitimidad de las normas e instituciones fundamentales depende de cuán incluyente sea la participación de los ciudadanos durante el momento extraordinario y excepcional de la creación constitucional³³. Mayor es el grado de participación, más democrático podría considerarse al sistema. A la inversa, poca participación podría significar un déficit democrático. Esto se debe a que el concepto de soberano, como bien explica Kalyvas, reubica los ideales normativos de libertad política y autonomía colectiva en el centro de la teoría democrática.³⁴

El poder constituyente puede y debe ser considerado como la autoinstitución explícita y consciente de la sociedad, mediante la cual los ciudadanos son convocados para ser cocreadores de su identidad constitucional y decidir las reglas centrales y los procedimientos superiores que regularán su vida política y social.³⁵

“El poder constituyente evoca el valor general de la autonomía política: ser libre es vivir bajo las leyes de uno mismo. La soberanía popular como poder constituyente reinventa el antiguo principio democrático del autogobierno. En la apta formulación de Cornelius Castoriadis, es la autoconstitución explícita y lúcida de la sociedad. Con el poder constituyente, la democracia existe en el evento radical de su auto alteración. **La democracia, en corto, comienza democráticamente**”.³⁶

³² Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

³³ Ver Schmitt, Carl. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. de George Schwab, Cambridge, MAS, The MIT Press, 1988.

³⁴ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

³⁵ Kalyvas, "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente", 2005.

³⁶ Bustamante, Gonzalo, y Sazo, Diego. *Democracia y poder constituyente*. Fondo de Cultura Económica, 2017, p. 50 (el resaltado es nuestro).

Un soberano constituyente permite evaluar las prácticas políticas del sistema al cual pertenece: ayuda a distinguir entre normas legítimas e ilegítimas y órdenes políticos justos e injustos. Una teoría de este tipo representa un tipo ideal de creación constitucional democrática a partir de la cual se puede reconocer (medir) la legitimidad de las prácticas existentes. Así, como sugiere Kalyvas, la identidad del sujeto constituyente -el *pueblo*- se convierte en el estándar definidor mediante el cual debe evaluarse la validez de las constituciones democráticas y los arreglos institucionales. El pueblo no es solo fundador de la identidad política y de la estructura social democrática, sino que, además, se convierte en el sujeto capaz de legitimar cada práctica y decisión llevada a cabo en el seno del sistema. Este tipo ideal, el poder constituyente, es necesario para hablar de democracia, y en particular, de la legitimidad de las normas.

Los varios nombres que designan a la colectividad genuina (la comunidad, la sociedad civil, la multitud, el pobre, la plebe, los comunes, el pueblo o el demos) sugieren que, en última instancia, los muchos son la fundación última de lo político, el límite absoluto de toda política que sobrevive la disolución de gobiernos, la disrupción del sistema legal y el colapso de los poderes instituidos.³⁷

Un sistema democrático necesariamente deberá contar con un demos que actúe como soberano, o ejerza el poder constituyente, y sea la expresión del autogobierno: está en sus manos la definición de su vida política.

III. Capítulo Segundo: el Demos

³⁷ Bustamante y Sazo, *Democracia y poder constituyente*, (2017).

A. Elemento esencial de la democracia: Demos

El término *demos* en la Antigua Grecia era utilizado para referirse al pueblo o al cuerpo de ciudadanos en un contexto político. Solía describir al cuerpo colectivo de ciudadanos que tenían derecho a participar en el proceso democrático de toma de decisiones. A diferencia del término *ethnos* (nación), *demos* refiere al público o al cuerpo de ciudadanos per sé.³⁸

Como hemos visto, la palabra “democracia” significa en griego, literalmente, “gobierno del pueblo”. En las ciudades democráticas como Atenas, era el pueblo el que decidía directamente sobre los asuntos públicos y el *demos* ateniense estaba identificado con una demarcación territorial básica parecida a las comunidades modernas (la propia expresión “demarcación” surge de allí). Atenas era “democrática” porque la ciudad estaba gobernada por esos “*démoi*” o “demarcaciones” básicas.³⁹

La teoría democrática, en definitiva, tiende a presuponer la existencia de un *demos*⁴⁰. Ahora bien, no cualquier agrupación de individuos en una demarcación territorial puede ser definida como tal. Es imprescindible que los ciudadanos estén unidos, conectados entre sí a través de un sentimiento de identidad común o través de, lo que Joseph Weiler ha llamado, “manifestaciones subjetivas del pueblo”, las cuales consisten en un “sentido de cohesión social, destino compartido e identidad colectiva que, a su vez, resultan y merecen lealtad”.⁴¹

³⁸ Ver Dahl, *Democracy and its Critics*, (1989), p. 4.

³⁹ Ortega, Manuel Medina. "El problema de la democracia en la Unión Europea." *Revista española de relaciones internacionales* 6, (2014): 9-45.

⁴⁰ Dahl, Robert A. *La Democracia Y Sus Críticos / R.A. Dahl ; [traducción De Leandro Wolfson]*. 2a ed. Paidós Estado Y Sociedad 8. Barcelona ; Buenos Aires: Paidós, (1993). p. 209.

⁴¹ Weiler, J.H.H., U.R. Haltern and F.C. Mayer, 'European Democracy and its Critique', *West European Politics* 18(3), (1995), p. 10 en Jolly, Mette. "A demos for the European Union?." *Politics* 25.1 (2005): p. 12. (la traducción es nuestra)

Pareciera ser que sin la presencia de un yo colectivo con estas características, no puede haber un demos. Y sin demos, no puede haber autogobierno, menos aún, un sistema democrático.

Según Jolly⁴², la razón de esta conclusión es doble. En el nivel más abstracto, el grupo tiene que ser capaz de transferir autoridad colectivamente y de comprometerse con un contrato social. Pero, quizás más importante aún, la necesidad de un demos está relacionada con el principio de la toma de decisiones mayoritarias: los miembros de un sistema político democrático deben respetar las decisiones tomadas por la mayoría. Para que esto ocurra, debe haber un sentido de identidad política compartida, identidad que corresponde a la similitud fundamental que surge entre comunidades preexistentes, basada en su historia, idioma, cultura y etnicidad.⁴³

Paralelamente, uno podría argumentar que el demos tiene, a su vez, un lado legal y uno social. Jolly considera que la primera de estas dimensiones podría construirse a partir de la formación de instituciones, incluyendo derechos y ciudadanía. Por su parte, la dimensión social consistiría en elementos como la historia común, el lenguaje, la identidad y la solidaridad hacia otros individuos y la polis.

Dentro del “demos social”, algunos autores⁴⁴ han distinguido dos subcategorías: 1) las condiciones etnoculturales y 2) elementos emocionales subjetivos. En la primera se encontrarán asuntos como el idioma, la historia, los hábitos políticos, el origen étnico y la religión. En la segunda, están presentes elementos como la solidaridad y la identidad. Ambas

⁴² Jolly, "A Demos for the European Union?", (2005).

⁴³ Jolly, Jolly, "A Demos for the European Union?", (2005).

⁴⁴ Entre ellos, Weiler, Joseph, 'European Democracy and its Critique', West European Politics 18(3), (1995) pp. 4-39.

dimensiones se encuentran interrelacionadas: una alta homogeneidad etnocultural probablemente tienda a aumentar la intensidad de la identificación emocional subjetiva. Mayor similitud entre las condiciones etnoculturales, mayor el sentimiento de solidaridad, elemento imprescindible en la construcción de una identidad común.

Para algunos autores⁴⁵, la creación de un “demos legal”, esto es, instituciones y/o derechos, es un medio para la creación de un “demos social”, es decir, si se quiere crear un sentido de pertenencia y una identidad, basta con lograr la creación de instituciones o el reconocimiento de derechos. Otros, sostienen que la dimensión etnocultural no es siempre un prerrequisito para el desarrollo del elemento subjetivo emocional sino que la identidad común podría basarse, por ejemplo, en valores civiles comunes como la libertad, tolerancia, respeto y diversidad.⁴⁶

Independientemente de cuál sea la base de esta identidad, lo cierto es que resulta fundamental para la existencia de un demos la presencia de una identidad común, de valores compartidos, solidaridad, respeto y ese sentimiento de pertenencia entre los ciudadanos para con su comunidad. Demos e identidad compartida aparecen como elementos interrelacionados y dependientes, uno existe gracias al otro, y si uno no está, entonces no está ninguno.

Los miembros de una sociedad democrática deben estar dispuestos a respetar las decisiones tomadas por la mayoría, situación que solo es posible si existe un sentido de identidad política compartida. Esto implica, en última instancia, que los ciudadanos deben experimentar una conexión social y cultural entre sí, similar al sentimiento de pertenencia, con destinos que se

⁴⁵ Ver, por ejemplo, Montero, Carlos, ‘Between EU Constitution and Individuals’ Self: European Citizenship’, *Law and Philosophy* 20(3), (2001) pp. 345–371., quien cree que los derechos producen identidad.

⁴⁶ Ver Green, D., ‘Who are “The Europeans”? European Identity in the Context of the Post-war Integration Project’, Winner of the prize for Best 1999 ECSA Conference Paper. (1999), p. 33. Además, Delanty, G., *Citizenship in a Global Age*, Buckingham: Open University Press., (2000) p.117; y Lord, C, *Democracy in the European Union*, Sheffield: Sheffield Academic Press, (1998), p. 123.

entrelazan en cierta medida. Deben aspirar a colaborar en la construcción conjunta y en la consecución de objetivos comunes.

Un demos es esencial para el funcionamiento de un sistema democrático ya que proporciona una base sólida para la toma de decisiones colectivas y la creación de instituciones democráticas. Pero, más importante aún, porque permite el autogobierno. Sin un sentido de identidad común, el soberano, entendido como poder constituyente, no sería más que un conjunto de personas dispersas sin intenciones comunes ni sentimientos de solidaridad.

En este sentido, Robert Dahl expresa que “en la medida en que las personas que componen un sistema político estén mezcladas sin que haya un justificativo para ello, se reducirá el valor de la democracia para dicho sistema político”⁴⁷.

B. La importancia de la solidaridad en la legitimidad democrática

La existencia de una identidad común cobra especial relevancia al momento de analizar la legitimidad democrática de un determinado poder político: la democracia y la legitimidad política concurren de la mano en el camino de la justificación normativa.

Según Beetham y Lord, un poder político puede ser considerado legítimo cuando 1) dicho poder se adquiere y ejerce de acuerdo a las normas establecidas; 2) estas normas se fundan en creencias socialmente aceptadas que determinan cuál es la fuente de autoridad y los fines que ha de tener cualquier gobierno; y 3) las posiciones de autoridad adoptadas son confirmadas a

⁴⁷ Dahl, *La Democracia Y Sus Críticos*, (1993). p. 233.

través un consentimiento expreso de al menos parte de los integrantes de una comunidad política.⁴⁸

En otras palabras, pueden identificarse tres tipos de legitimidad democrática: la legitimidad procedimental; la legitimidad en la eficacia a la hora de conseguir determinados resultados políticos; y la legitimidad social.⁴⁹

La legitimidad procedimental refiere a los métodos de elección de los principales actores políticos. Teniendo en cuenta la dimensión de las sociedades modernas, es casi impensable que el poder sea ejercido directamente por el pueblo. Por el contrario, se precisan representantes que sean elegidos por este a través de métodos directos y libres de elección. Mientras más directos y libres sean esos mecanismos de selección, mayor legitimidad procedimental tendrá el sistema.

La legitimidad en la eficacia a la hora de conseguir determinados resultados políticos es evaluada a partir de los resultados efectivamente obtenidos por los representantes. Si los resultados corresponden a las demandas de los ciudadanos, entonces estamos frente a un sistema que podría considerarse legítimo. Ahora bien, si dichos resultados no encuentran su correlato en las preferencias del votante mediano, la legitimidad del sistema se vería afectada.

Por último, la legitimidad social apunta al sentimiento de pertenencia a una comunidad política por parte de los ciudadanos. Fuertemente relacionado a la soberanía y al autogobierno, este tipo

⁴⁸ Arregui, Javier. "Problemas de legitimidad democrática, representación y rendimiento de cuentas en el proceso político de la Unión Europea." *Cuadernos europeos de Deusto* 46 (2012): 85-112.

⁴⁹ BEETHAM, D. y LORD, C., *Legitimacy and the European Union*, ed. Longman, Londres, 1998.

de legitimidad tiene implicancias directas para la obediencia moral y el cumplimiento de las normas, así como para el nivel de participación política de los ciudadanos.⁵⁰

Sin adentrarnos en los primeros dos tipos de legitimidad -dado que excede al presente trabajo-, se podría argumentar que cualquier sistema político que se prime de ser democráticamente legítimo requiere una identidad basada en algo más que la práctica política. La única manera en la que un sistema funcione es si existe una ciudadanía o un demos que fundamente su acción política en una serie de hábitos, convenciones y valores compartidos.

Una cultura política compartida y una identidad común representan dos componentes claves para la expansión de la democracia. Dentro de una comunidad política, es necesaria la existencia de un nivel mínimo de cohesión y de identidad compartida que garantice la implementación de las decisiones. Según Arregui, las identidades políticas se han formado históricamente a través de comunidades que han compartido experiencias comunes. Comunidades que, a su vez, no solo comparten un espacio público común que produce un mínimo de cohesión socio-cultural, sino también una serie de valores.⁵¹

No es suficiente que un sistema cuente con procedimientos o resultados políticos impecables. Es necesaria la existencia de una comunidad política unida a través de valores y experiencias, con una identidad común.⁵² Sin dicha identidad, no es posible hablar de democracia.

C. Déficit democrático en el Sistema Internacional

⁵⁰ Arregui, "Problemas de legitimidad democrática, representación y rendimiento de cuentas en el proceso político de la Unión Europea." (2012)

⁵¹ Arregui, "Problemas de legitimidad democrática, representación y rendimiento de cuentas en el proceso político de la Unión Europea." (2012)

⁵² Jolly, "A Demos for the European Union?", (2005).

Como hemos visto, podría decirse que un prerequisite para cualquier sistema que se prime de ser democrático es la existencia de un grupo de ciudadanos, unidos por condiciones etnoculturales y sentimientos de solidaridad -o un demos- que consienta las posiciones de autoridad adoptadas y actúe como soberano o poder constituyente.

Dicho esto, podríamos preguntarnos ¿cuál es el poder constituyente que legitima al derecho internacional?

Si tomamos a la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados como una presunta “constitución”, el poder constituyente podría descansar en los Estados-Nación que voluntariamente han consentido al tratado. Sin embargo, no es posible argumentar que entre ellos existe un sentimiento de solidaridad y un sentido de pertenencia: no son un pueblo, aunque actúen con algunos intereses comunes. Otra posibilidad es considerar que todos los seres humanos conformamos este demos y actuamos, de esta manera, como soberanos del mundo. Sin embargo, como veremos oportunamente, esta situación no es posible ni deseable.

La verdadera respuesta es que no hay un poder constituyente internacional. Pueden haber democracias nacionales e incluso regionales, pero no una democracia mundial y el hecho de que la soberanía sea difícil de reconciliar con un orden global es problema de este último.

Este déficit democrático de las organizaciones supranacionales, protagonista desde hace años del debate constitucional contemporáneo, se ha ido incrementando por la imposibilidad de encasillar al derecho internacional dentro de las categorías preexistentes. La creciente globalización y mundialización del modelo constitucional, al igual que la globalización de

tareas que antes eran monopolio exclusivo del Estado y el fuerte choque entre el espacio territorial, la soberanía y la comunidad política ha supuesto la exigencia de nuevos procedimientos de acción política.

Naturalmente, y debido a esta búsqueda constante de legitimidad democrática, la globalización y la internacionalización del derecho ha provocado la “ruptura de la identificación territorial del demos como colectividad que decide de forma autónoma su destino”⁵³. Lo que supone un resquebrajamiento de la base sobre la que se construye la concepción tradicional de la democracia.

De la mano con la ausencia de límites territoriales, la “globalización cultural”, en palabras de García Guitán, sería la causa de la corrosión de la base identitaria que se encuentra detrás de la delimitación del demos. Si bien los actores dentro del ámbito internacional siguen siendo los estados, poco a poco se ha ido construyendo una “sociedad mundial” sin base territorial.

No obstante, a pesar de los esfuerzos constantes por encontrar justificaciones, según Dahl, el principal desafío que se presenta al contemplar la idea de organizaciones internacionales democráticas radica en la ausencia de una identidad internacional compartida. En otras palabras, el déficit democrático en este tipo de organizaciones se atribuiría a la carencia de un demos internacional evidente; no se vislumbraría un sentido de identidad común entre los ciudadanos del mundo.

1. Carencia de un demos europeo

⁵³ Guitán, Elena García. "Sobre la democracia en el ámbito internacional." *Isegoría* 24 (2001), p. 78.

La Unión Europea es la máxima ilustración de que la carencia del sentido de identidad, solidaridad y pertenencia llevan inevitablemente a un déficit democrático.

De acuerdo con Javier Arregui⁵⁴, la Unión Europea en estos momentos es una comunidad con una memoria colectiva muy limitada y con una esfera pública común prácticamente inexistente. Según él, la barrera lingüística es uno de los principales problemas a superar. Sin embargo, el mayor impedimento hacia la construcción de un demos europeo es la falta de una esfera pública compartida que permita el surgimiento de una identidad común. Si se quiere hablar de un demos europeo, se requiere un discurso europeo, un sentimiento de pertenencia a dicha comunidad política que ayude a crear esta identidad.

Jolly, siguiendo esta línea de pensamiento, entiende que este sentimiento no está presente dentro de la Unión Europea, y pareciera que los mismos europeos comparten esta conclusión. La última encuesta realizada por Eurobarometer, de acuerdo con la autora, arrojó que solo el 7% (siete por ciento) de los europeos cree en la existencia de una identidad europea común⁵⁵.

Para Manuel Medina Ortega, la falta de un demos o pueblo europeo es el talón de aquiles de la democracia en la Unión Europea. Al respecto, sostiene que

“en la Unión Europea hay un conjunto de pueblos “nacionales” o “estatales”, pero no un “pueblo europeo” al que se pueda reconocer la titularidad de los poderes que ejercen las instituciones supranacionales. Esto constituye un obstáculo formidable para la elaboración de una teoría democrática de la Unión Europea”⁵⁶.

⁵⁴ Arregui, "Problemas de legitimidad democrática, representación y rendimiento de cuentas en el proceso político de la Unión Europea." (2012)

⁵⁵ Jolly, "A Demos for the European Union?", (2005).

⁵⁶ Ortega, Manuel Medina. "El problema de la democracia en la Unión Europea." (2014), p. 21

El sistema político de gobernanza de la Unión Europea, según Arregui, produce decisiones políticas sin el apoyo de un gobierno y con carencias evidentes en mecanismos de competición política, transparencia y rendimiento de cuentas de quienes lideran el proceso político. Estas carencias se sustentarían en “la inexistencia de un demos europeo con el que establecer una regla mayoritaria aceptable en el proceso de toma de decisiones”⁵⁷.

2. Carencia de un Demos Internacional

El déficit democrático de la Unión Europea podría encontrarse en la ausencia de una identidad común entre los propios europeos. Barreras como el idioma, la cultura y la religión son algunas de las que impiden la formación de dicha identidad.

Este paralelismo de la “sociedad mundial” con la Unión Europea es interesante para visualizar la imposibilidad y la importancia de un demos dentro del sistema internacional. Si dentro del mismo continente, donde la mayoría de los individuos/estados que comparten una historia común, no logran la construcción de dicha identidad, ¿cómo es posible que el mundo lo haga? La solidaridad que deriva de este sentimiento de pertenencia a una comunidad política es prácticamente imposible, dado que las condiciones etnoculturales son claramente diversas: idioma, religión, política, hábitos, cultura, origen étnico... Podría decirse que el ámbito internacional se identifica por una lejanía entre los sujetos sometidos al sistema, en lugar de una cercanía entre ellos.

⁵⁷ Arregui, "Problemas de legitimidad democrática, representación y rendimiento de cuentas en el proceso político de la Unión Europea." (2012)

No es suficiente la condición de seres humanos para formar esta identidad común de la que se desprende el autogobierno y la solidaridad entre los miembros de una comunidad. Como vimos, son necesarios un sinnúmero de elementos para construir a este demos internacional.

Por este motivo, uno de los mayores problemas a sortear por el sistema internacional es la carencia de una identidad compartida entre los “ciudadanos del mundo”. En este momento, el demos que debería servir como base democrática del sistema internacional, no es más que una ilusión.

D. Argumentos a favor de la legitimidad democrática internacional

A pesar de todo, innumerables doctrinarios, especialmente internacionalistas, sostienen que la legitimidad democrática de dicho sistema está dada por dos situaciones interrelacionadas entre sí y que nada tiene que ver con la existencia de un demos, a nuestros fines: 1) el principio “pacta sunt servanda internacional” y 2) “cascada”.

“*Pacta sunt Servanda*” es un principio básico del derecho, que puede ser traducido del latín como “lo pactado obliga”. En este sentido, el principio expresa que las partes están obligadas por aquello a lo que han convenido. Podría decirse que es la expresión máxima de la autonomía de la voluntad.

Uno de los fundamentos utilizado recurrentemente por internacionalistas se basa en este principio: los estados -entendidos como una estructura abstracta de autoridad, localizada en una esfera institucional socialmente separada y distintiva, la cual dispone de ciertos poderes coercitivos- voluntariamente han decidido incorporar al derecho internacional en sus derechos nacionales.

La obligación de obedecer al sistema derivaría, entonces, de este consentimiento otorgado por el demos de cada estado. En palabras de Jorge Benavides Ordoñez,

“el fundamento de su legitimidad, respecto a su obligatoriedad en relación de los Estados, viene dada en la medida en que se trata de una imposición volitiva, es decir, que su vinculatoriedad estriba en la adopción voluntaria realizada por los Estados. Lo cual, a su vez, implica que el Estado acepta limitar su actuación normativa de conformidad a lo previamente acordado, incluyendo los casos de creación y reforma constitucional”.⁵⁸

Díez Picasso⁵⁹, al igual que Ordoñez considera que este acto volitivo constituye un límite al poder constituyente. Ambos autores admiten que el principio de no intervención -otorgado en el ámbito internacional y previsto en la Carta de las Naciones Unidas- otorga a los estados un derecho de autonomía constitucional, es decir, no es admisible que sean otros quienes impongan a un Estado las normas constitucionales por las que ha de regirse. No obstante, sostienen que existen límites a dicho principio. De esta manera, los tratados internacionales pueden establecer límites al poder constituyente puesto que se trata de obligaciones voluntariamente aceptadas por los estados.

El segundo argumento, íntimamente relacionado y, en cierta medida, el acto final del primero, se concentra y responde directamente al reproche democrático. De acuerdo con Paolo Ridola, en la Sentencia Maastricht-Urteil del Bundesverfassungsgericht de 1993 se ha sostenido que “la legitimación democrática de las estructuras comunitarias es ‘mediada’ por la democracia de las estructuras constitucionales de los Estados miembros”⁶⁰.

⁵⁸ Ordoñez, Jorge Benavides. "PODER CONSTITUYENTE Y DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS." *Cálamo, Revista de Estudios Jurídicos*. Quito, Ecuador. n.º 7 (2017). p. 38.

⁵⁹ Díez-Picazo, Luis María. "Límites internacionales al poder constituyente." *Revista Española de Derecho Constitucional* (2006): 9-31.

⁶⁰ Ridola, Paolo. "La parlamentarización de las estructuras institucionales de la Unión Europea entre democracia representativa y democracia participativa." *Revista de derecho constitucional europeo* 3 (2005), p. 25

Así, el argumento se construye de la siguiente manera: si bien las estructuras institucionales internacionales están viciadas por un déficit democrático, la democracia del proceso político dentro de los estados miembros se traslada “en cascada” a las estructuras internacionales, otorgando indirectamente carácter democrático a sus órganos, instituciones y procesos de toma de decisiones, por el carácter democrático indirecto de las instancias representativas de los estados⁶¹. En otras palabras, la democracia “interna” dotaría de democracia al orden internacional.

1. Críticas a estos argumentos

Más que el principio de no intervención, lo que impide que sujetos externos impongan normas constitucionales es el principio democrático de autogobierno.

El basamento de ambos argumentos es el hecho de que los propios poderes constituyentes nacionales consienten y adoptan voluntariamente las decisiones internacionales. Sin embargo, esto no necesariamente las dota de legitimidad democrática.

Como fue adelantado, para que una norma sea democrática, es necesario que sea producto de un poder constituyente -o al menos, coincidente con una constitución. Este poder necesariamente debe ser *anterior* a las decisiones tomadas por el sistema. Es el propio demos, en ejercicio de su capacidad de autogobierno, quien debe ser previo al establecimiento de normas de cualquier índole.

Si seguimos en esta línea, se podría afirmar que los argumentos a favor de la legitimidad democrática del derecho internacional ponen el carro antes del caballo. En ningún caso, un demos nacional puede, *posteriormente*, dotar de legitimidad una norma establecida en carencia

⁶¹ Ridola, "La parlamentarización de las estructuras institucionales (...)" (2005).

de este: las normas no son democráticas desde el primer momento porque no existe un demos internacional que las respalde.

En definitiva, es esta carencia de una identidad internacional -descrita supra- lo que impide que las democracias “internas” contribuyan al incremento o reconocimiento de la democracia “internacional”. Es irrelevante que un demos ajeno al sistema internacional, y de manera posterior, voluntariamente adopte una decisión internacional. Desde su nacimiento, dichas decisiones sufren de un déficit democrático, puesto que no son producto del pueblo.

Uno podría argumentar que en nada afecta el hecho de que la actuación del demos sea posterior, pues seguiría siendo una expresión de su autogobierno. El argumento “cascada” cobraría relevancia: sería posible una legitimación democrática *a posteriori*.

Supongamos por un momento la posibilidad de que el poder constituyente pueda, en efecto, actuar de manera posterior a la norma y dotarla de legitimidad. Es decir, supongamos que no es necesario que el poder constituyente exista de manera *a priori*. En ese caso, se podría decir que el derecho internacional no sufre de un déficit democrático porque los demos nacionales lo dotan de legitimidad al momento de voluntariamente adoptarlo. Ahora bien, aunque esto sea cierto, el hecho de que un demos nacional legitime e incorpore normas del derecho internacional no significa que estas tengan validez en sí mismas, sino que pasan a ser válidas para ese estado nacional en particular. Son democráticas para el estado que las adoptó, pero no tienen legitimidad democrática internacional.

El derecho internacional, como institución independiente y diferenciada de los estados nacionales, no podría nunca ser legitimado por sí solo, sino que dependería de las democracias (o demos) nacionales. No obstante, ello no es el objetivo del sistema internacional, quien se jacta y busca tener vida propia.

Es cierto que si cada comunidad, o estado-nación, presta su conformidad, el consenso resultante convertiría al sistema internacional en un sujeto individual democrático. Sin embargo, esto aún no ha sucedido debido a que los estados-nación desean preservar su soberanía. Además, si dicho consenso llegara a materializarse, dejaría de ser un sistema internacional dado a la inexistencia de naciones.

Los seres humanos tienden a resistirse al orden global porque hay un límite a la cooperación. El orden global no puede ser infinito o ilimitado. Si por alguna razón ocurriera, podría crearse una única comunidad, un pueblo. Sin embargo, como se verá en el próximo apartado, este escenario no es tan sencillo, ya que es poco probable que se quiera establecer una única democracia global.

E. Conclusión

Uno de los grandes problemas del derecho internacional es la carencia de un demos que legitime democráticamente sus decisiones, es decir, que actúe como poder constituyente.

Es probable que este demos nunca pueda existir, dado que es improbable la construcción de un sentimiento de unión, identidad y de pertenencia a la comunidad internacional por parte de la humanidad en su totalidad. A pesar de que todos seamos “ciudadanos del mundo”, es fácilmente argumentable que el sentimiento de solidaridad universal es un ideal, una utopía. La solidaridad es palpable en comunidades con identidades sociales, culturales y políticas fuertes, donde existe un sentimiento de pertenencia. Valores, costumbres, creencias son algunas de las características que permiten construir esta identidad. El mundo no está preparado, y tal vez nunca lo esté, para adoptar creencias universales.

Esto es así porque la construcción de una identidad universal (o un *demos* internacional) va en contra de la naturaleza humana, como veremos a continuación.

IV. Capítulo Tercero: ¿es posible un orden global?

A. Humanidad versus fraternidad?

En el *Tratado de la Naturaleza Humana* David Hume nos introduce lo que según él constituye un sentimiento propio de la naturaleza humana: “un hombre ama naturalmente más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos, y a estos últimos más que a los extraños”⁶².

Martha Nussbaum, siguiendo a Hierocles, concluye que

“[e]n el núcleo nos situamos cada uno de nosotros. Los tres primeros círculos afectivos atañen, todos ellos, a la familia, partiendo de la más cercana y querida hacia el menor afecto que sentimos por la más lejana. Inmediatamente después sigue el círculo de nuestros amigos cercanos, luego el que atañe al afecto tribal y el que sentimos hacia todos los habitantes de una misma localidad, seguido por el círculo que concierne al afecto hacia los habitantes de las localidades vecinas. Por fin, el último, el más difuso de todos, representaría el sentimiento hacia todo el género humano”.⁶³

Nussbaum se sirve de esta explicación de los círculos de afecto para criticar a Hume. Para ella, el sentimiento o afecto cosmopolita hacia todo el género humano constituye nuestra lealtad

⁶² Cita de Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid, Tecnos, 1992, p. 651, en Prudencio, José Javier Benítez. "La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum." *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (2010), p. 349.

⁶³ Prudencio, José Javier Benítez. "La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum." *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (2010), p. 349.

primaria y es natural. El ciudadano cosmopolita, bajo esta perspectiva, se siente como tal en todas partes. Esta visión es producto de un sentimiento de amistad o de amor del ciudadano hacia todos sus semejantes, hacia la humanidad entera.

Sin embargo, la abstracción de la deslocalización cosmopolita, sintiéndonos ciudadanos en cualquier lado, conduce a sin sentidos. Mientras existan los estados, solamente podríamos sentirnos y vernos ciudadanos en nuestro país. El cosmopolitismo de Nussbaum es una idea irrealizable e indeseable, especialmente si reconoce que vivimos en una sociedad violenta.

Desde una perspectiva psicológica, Mariela Mesa Suárez afirma que el cosmopolitismo y nacionalismo se necesitan el uno al otro para garantizar una sana psiquis individual y colectiva.⁶⁴ Sostiene que cinco son las causas psicológicas a favor del nacionalismo: 1) el favoritismo por los míos; 2) la necesidad del autoestima y automejoramiento; 3) La necesidad de identidad y de pertenecer; 4) la necesidad de tener significado y sentido en la vida y 5) las necesidades biológicas.

A grandes rasgos, las causas que justifican el nacionalismo desde un punto de vista psicológico se concentran en la tendencia humana a agruparse. Las razones son varias y abarcan diversos aspectos que van desde la búsqueda de aumento de la autoestima, hasta el anhelo de inclusión que motiva el intento por ser asimilado en una colectividad amplia e impersonal, o incluso la necesidad contrapuesta de diferenciación, que se satisface al destacarse entre los demás. Esta inclinación a unirse en grupos está arraigada en el deseo de hallar significado y propósito en la vida. Además, la identidad nacional puede actuar como un escudo contra una especie de

⁶⁴ Mesa Suárez, Mariela Andrea. "Las causas psicológicas del cosmopolitismo y del nacionalismo. ¿ Los míos en pro o en contra de los otros?." *Oasis* 28 (2018): 65-81.

angustia o inquietud causada por una moralidad que se percibe como única e individual, es decir, que no se comparte con nadie más.

Junto a esto, posiblemente la causa fundamental y determinante reside en el hecho de que los seres humanos nos caracterizamos por cierta interdependencia. Compartimos información, afecto, recursos y momentos con la expectativa de que este intercambio sea recíproco; el altruismo indiscriminado resulta ineficiente en este contexto. Por lo tanto, damos prioridad a nuestro grupo, lo que proporciona una justificación al nacionalismo. A esto se agrega la tendencia a calificar a los miembros de nuestro propio grupo como más agradables, inteligentes y confiables que a miembros de otros grupos.

Si bien los argumentos a favor del nacionalismo parecen convincentes, la autora sostiene que existen asimismo fundamentos psicológicos justificativos del cosmopolitismo. Como punto de partida, destaca la presencia de una “necesidad de cooperación” por parte de los individuos hacia aquellos ajenos al grupo, es decir, hacia los “otros”. A su vez, señala la importancia del intercambio, la integración de lo ajeno y la curiosidad por lo distinto, así como la necesidad de comunicarnos y aprender de los otros, lo cual está intrínsecamente relacionado con la aspiración humana de trascender y dejar un legado en el mundo.

Ahora bien, este sentimiento de empatía o este afán de asistir a alguien ajeno a nuestra comunidad, no necesariamente justifica el cosmopolitismo. Más bien, representa un rasgo básico de decencia humana, insuficiente para fomentar un sentido genuino de pertenencia y cooperación. Aunque podemos y queremos intercambiar información y cultura, ello no implica que debamos abogar por un único orden global, o al menos que este deseo represente una causal para hacerlo. La curiosidad hacia lo ajeno, desconocido, no es lo suficientemente fuerte como

para crear vínculos que generen un mayor sentimiento de solidaridad recíproca y posterior anhelo de pertenecer a la misma comunidad.

En resumen, la autora nos habla de ciertas responsabilidades que como individuos tenemos para con la “humanidad” -aspecto que se explorará en el próximo apartado. Ahora bien, ¿son estos deberes básicos suficientes para sustentar la idea de un orden global? ¿Es posible hablar de un sistema cuando la sensación de pertenencia es débil? ¿Queremos un único orden global?

B. El orden global como una idea futurista

“¿En qué reside por ejemplo la verdad de la fatal noción schmittiana de que el núcleo de lo político es ‘distinción amigo y enemigo’?” (Sontheimer, 1985)⁶⁵.

Según la idea rousseauiana del buen salvaje, la naturaleza humana está desvinculada de la autoridad, la violencia y el particularismo político. Estos aspectos son, en realidad, construcciones artificiales de la cultura inventadas por los Estados para justificar su propia existencia. Desde esta perspectiva, si fuera por nuestra naturaleza, predominarían el anarquismo, el pacifismo y el cosmopolitismo.⁶⁶

Este ideal de la naturaleza humana parecería ubicarse lejos del verdadero estado de naturaleza, caracterizado por la violencia y el particularismo, bastante más cerca del Leviatán de Thomas Hobbes que de los Discursos de Rousseau.

⁶⁵ “¿En qué reside por ejemplo la verdad de la fatal noción schmittiana de que el núcleo de lo político es ‘distinción amigo y enemigo’?” (Sontheimer, 1985) en Andrés Rosler, *Estado o revolución Carl Schmitt* y El concepto de lo político, Buenos Aires, Katz Editores, 2023, p. 207.

⁶⁶ Andrés Rosler, *Estado o revolución Carl Schmitt* y El concepto de lo político, Buenos Aires, Katz Editores, 2023.

En “*Estado o revolución Carl Schmitt y El concepto de lo político*”, Andrés Rosler busca confirmar este panorama a través de algunas estadísticas:

“[L]a mortalidad violenta promedio de los seres humanos adultos en el estado de naturaleza puede haber sido del orden del 15% en general y del 25% para los hombres adultos. Para dar solamente una idea, en cambio, la tasa de mortandad por guerra en Francia, uno de los países más belicosos de Europa, fue del 1,1% en el siglo XVII, 2,7% en el siglo XVIII, del 3% en el XIX y del 6,3% en las tres primeras décadas del XX. Ni siquiera los cataclismos de las guerras mundiales llegan a los porcentajes de las sociedades primitivas.”⁶⁷

“En el caso de una especie como la humana, equipada con lenguaje, una psicología intuitiva y una predisposición a cooperar, un grupo puede juntar los descubrimientos conseguidos con tanto esfuerzo de los miembros presentes y pasados, y de este modo puede terminar siendo mucho más inteligente que una raza de eremitas”.⁶⁸ De esta manera, los seres humanos tienen la habilidad de actuar como una entidad colectiva y lograr así cosas que un individualista no podría alcanzar. La pregunta que deberíamos hacernos es, ¿hasta qué punto los seres humanos son capaces de agruparse? ¿Esto se traduce en el deseo de un universalismo infinito y en la existencia de un solo grupo conformado por la “humanidad”?

Según el concepto de lo político, toda asociación implica cierta disociación. Aunque el universalismo político sea teóricamente posible, no necesariamente es deseable en razón de su tendencia a moralizar o criminalizar lo político, “ya que los adversarios del único régimen político sobre la tierra serían automáticamente criminales contra la humanidad o enemigos de ella”⁶⁹. En palabras de Carl Schmitt, en el núcleo de lo político aparece la distinción “amigo y

⁶⁷ Andrés Rosler, *Estado o revolución Carl Schmitt y El concepto de lo político*, Buenos Aires, Katz Editores, 2023, p. 209.

⁶⁸ Andrés Rosler, *Estado o revolución Carl Schmitt y El concepto de lo político*, 2023, p. 210.

⁶⁹ Andrés Rosler, *Estado o revolución Carl Schmitt y El concepto de lo político*, 2023, p. 210.

enemigo”, distinción que debe ser entendida más bien como “unión-separación”; “asociación-disociación” o “inclusión-exclusión”.

Schmitt sostiene que “el razonamiento político siempre es una acción que tiene lugar en oposición a algo o a alguien, es decir, un enemigo”⁷⁰. En este sentido, afirma la autonomía de la política respecto a consideraciones morales. Frente a lo que podría parecer un "debate moral", en realidad no estamos en una auténtica disputa: cuando alguien comete una transgresión moral, tal como un homicidio, existe un problema moral pero no así una controversia moral⁷¹. En estas situaciones no hay un conflicto entre “nosotros” y “ellos”, sino que una asimetría entre la víctima (“nosotros”) y la persona que cometió la transgresión. En otras palabras, la exclusión moral se debe a una reacción ante una violación de un estándar/principio que nadie razonablemente podría negar.

En cambio, aquellos que participan en un debate genuinamente político, no están aquejados por defectos morales o psicológicos, pues en tal caso no habría un “bando” moralmente superior al otro. Lo político es esencialmente conflicto y los estándares políticos incluyen y excluyen por razones políticas, las cuales son por naturaleza polémicas. En este segundo escenario ya no se trata de un “nosotros” en contra de quien haya cometido un delito, sino de un conflicto genuino entre “nosotros” y “ellos”⁷².

⁷⁰ Rosler, Andrés. "Quien dice humanidad quiere engañar: Carl Schmitt y la autonomía de lo político - La Vanguardia". La Vanguardia, 12 de mayo de 2019. Disponible en: <https://lavanguardiaigital.com.ar/index.php/2019/05/12/quien-dice-humanidad-quiere-enganar-carl-schmitt-y-la-autonomia-de-lo-politico/>.

⁷¹ Estado o revolución. Carl Schmitt y El Concepto de lo Político, Buenos Aires, Katz Editores, 2023 P. 69 – 71.

⁷² Estado o revolución. Carl Schmitt y El Concepto de lo Político, Buenos Aires, Katz Editores, 2023 P. 69 – 71.

Teniendo en cuenta, entonces, que el núcleo de lo político es el conflicto, o la “inclusión-exclusión”, pensemos un momento en un universalismo basado en el concepto de humanidad. Es decir, una única comunidad conformada por todos los seres humanos.

“Una comunidad política *All Inclusive*, a la que pertenecerían todos los seres humanos por el solo hecho de haber nacido, es una contradicción en sus términos. Para ser miembro de una comunidad política es necesario que haya otras personas que no lo sean, tal como se puede advertir en los diferentes regímenes de ciudadanía”.⁷³

Andrés Rosler, en su libro *Si quiere una garantía compre una tostadora*, invoca la conocida paráfrasis que Schmitt hace de Proudhon y que ilustra su posición respecto del cosmopolitismo: “quien dice humanidad, quiere engañar” (la frase original de Proudhon era: “Quien dice Dios quiere engañar”).⁷⁴

En este sentido, el jurista y filósofo argentino agrega que “todo derecho positivo tiende a ser particularista: no es, como el pensamiento, cosmopolita, sino que tiene una tierra natal, un cielo, un sol que le son propios”⁷⁵. El derecho pretende tener cierta jurisdicción, premisa que supone la existencia de otras jurisdicciones. La legitimidad de la ley positiva se encuentra intrínsecamente relacionada a una cultura particular que le permite ser reconocida por aquellos a los que se le aplica. De este modo, “para que fuera posible una ley mundial, haría falta que existiera una cultura mundial”⁷⁶.

⁷³ Estado o revolución. Carl Schmitt y El Concepto de lo Político, Buenos Aires, Katz Editores, 2023 P. 69 – 71.

⁷⁴ Rosler, Andrés. *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho / Andrés Rosler ; Prólogo, Daniel Pastor*. Buenos Aires: Editores Del Sur, 2022., cap. VII, pp. 223 y 224.

⁷⁵ Rosler, *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho* (2022)., cap. VII, p 224.

⁷⁶ Rosler, *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho* (2022)., cap. VII, p 224.

En cambio, una ley universalista no busca ser reconocida ya que “enuncia una verdad ideológica que se supone transformará a los humanos atrasados en la retaguardia de la historia: es una ley dedicada a crear una sociedad, no a servir una sociedad”⁷⁷. El reconocimiento a la ley vendrá en todo caso una vez que haya sido creada la sociedad global dispuesta a reconocer el universalismo.

Dicho esto, y en palabras de Rosler, “lo que nos hace humanos es nuestra identidad, el hecho de que estamos diferenciados por raza, religión, etnicidad e individualidad. Estas diferenciaciones son las que definen nuestra identidad como individuos y como especie”⁷⁸. Se supone que el alcance de la humanidad es irrestricto a todos los seres humanos, por ende, la neutralidad o universalidad del concepto es tal que no es susceptible de tener un contra-concepto. Es decir, no puede hablarse de humanidad versus inhumanidad.

Curiosamente, es justamente la invocación de la humanidad lo que permite la exclusión. Schmitt ilustra la capacidad excluyente de la noción de humanidad con lo que él llama “un sencillo silogismo”:

“[t]odo ser humano me resulta descomunamente simpático ¡todo ser humano! ¡Sin excepción! ¡Cuánta humanidad! ¿qué se sigue de ello? Reflexiona un momento. Haz un esfuerzo con tu cabecita. De ahí se sigue algo tan simple como: quien no me resulte descomunamente simpático no es un ser humano (si es inhumano o subhumano es una cuestión secundaria). Esto es un silogismo totalmente perfecto, humanitario: todo ser humano es bueno y noble; Carl Schmitt no es bueno y noble; por lo tanto, Carl Schmitt

⁷⁷ Cita de DELSOL 2004, p. 73 en Rosler, *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho* (2022)., cap. VII, p 224.

⁷⁸ Rosler, *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho* (2022)., cap. VII, p 224.

no es un ser humano. Esto, señores míos, es la quintaesencia del humanismo de hoy, nada más. Se trata entonces de discriminación y criminalización”.⁷⁹

La sociedad actual no parece estar preparada para un orden global con basamento en un único común denominador: nuestra condición de humanos. El universalismo hoy probablemente conduciría a excluir de esta categoría a quienes no cumplan con las características consideradas propias de la humanidad. Detrás de esta idea de unidad infinita, existe el mayor peligro: la exclusión.

Rosler coincide con esta premisa y señala que el universalismo puede tener consecuencias políticas catastróficas, como se puede notar cada vez que se libra una guerra en nombre de la humanidad y como ocurrió con Luis XVI a tres años de la creación de los Derechos Humanos. “La superioridad moral del universal hace que quienes combaten en su nombre crean que se están oponiendo a quienes son por definición criminales o enemigos de la humanidad, e incluso subhumanos o desprovistos de derechos humanos”⁸⁰.

“Todo esto se agrava debido a que la idea misma de humanidad provoca que quienes actúan en su nombre se sientan infalibles (...) El universalismo cuenta con agentes de naturaleza angelical cuyas decisiones provienen de interpretaciones correctas y ponderaciones inapelables porque representan a la humanidad. La certidumbre de la que goza quien opera en nombre de la humanidad se ve reforzada por el hecho de que la humanidad se ha divinizado”.⁸¹

⁷⁹ Cita de Carl Schmitt en Rosler, *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho* (2022)., cap. VII, p. 227.

⁸⁰ Rosler, Andrés. "Quien dice humanidad quiere engañar: Carl Schmitt y la autonomía de lo político - La Vanguardia" (2019)

⁸¹ Rosler, *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho* (2022)., cap. VII, pp. 230 y 231.

Una vez que la figura divina es despojada de su estatus por los seres humanos, la humanidad se convierte en la entidad suprema. Sin embargo, los seres humanos son buscadores compulsivos de significado y tienden a la trascendencia, por lo que nos le va a servir “matar a Dios”. En su necesidad natural de creer en algo, va a buscar otra cosa a la que divinizar. Es así como se eleva a la humanidad a la categoría divina.

El peligro de esta situación es que el nuevo Dios pasa a ser la humanidad, puesto que este escenario plantea una preocupante posibilidad de exclusiones. Quienes quedan fuera de los límites impuestos por la noción de “humanidad” serán marginados, criminalizados o perseguidos. Y ese es el verdadero peligro de un único orden global.

Paradójicamente, si bien el término “humanidad” engloba a todos, su misma naturaleza engendra exclusiones. Y ahora, cuando la humanidad es el Nuevo Dios, es mucho más peligroso. La identificación con la humanidad lleva a concebir a quienes difieren como subhumanos, infrahumanos o incluso no humanos.

Lo que se suponía que ofrecía un verdadero all-inclusive, la humanidad, termina en la peor de las exclusiones.

VI. Conclusión

A lo largo de estas páginas se ha explorado el vínculo inexorable entre soberanía, poder constituyente y democracia, y se ha demostrado cómo el ejercicio legítimo de la autoridad y el autogobierno de un pueblo son elementos esenciales para el establecimiento de un sistema democrático sólido. El poder constituyente emerge como el cimiento sobre el cual se erige la estructura democrática, poder ejercido a través de un demos cohesionado, con una identidad compartida y con un sentimiento de reciprocidad que permite el altruismo. Este sentido de pertenencia es un componente esencial al momento de fomentar la confianza y la colaboración entre los ciudadanos y en la conformación de un tejido social fuerte.

Además, se ha intentado demostrar que el demos sobre el cual debería basarse el sistema intencional es inexistente y de difícil constitución y la Unión Europea es la célula viviente de este supuesto: muy pocos europeos consideran que existe una unión entre ellos y sus vecinos. Las diferencias culturales, lingüísticas y religiosas aún predominan y obstaculizan la creación de ese vínculo de comunidad necesario para la creación de un demos. Así, la realidad actual del sistema internacional refleja un déficit democrático fundado en la ausencia de un demos internacional que trascienda las fronteras nacionales.

Por último, se analizó la posibilidad de conformar un orden global, en donde todos los seres humanos fueran “ciudadanos del mundo”, para concluir que el universalismo es un ideal futurista indeseable.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

On Revolution, Londres y Nueva York: Penguin Books, 1963.

Arregui, Javier. "Problemas de legitimidad democrática, representación y rendimiento de cuentas en el proceso político de la Unión Europea." *Cuadernos europeos de Deusto* 46 (2012): 85-112.

Bastiat, Frédéric. "HACIA UNA TEORÍA DEL AUTOGOBIERNO." *Revista Libertas*, 1995,

BEETHAM, D. y LORD, C., *Legitimacy and the European Union*, ed. Longman, Londres, 1998.

Bustamante, Gonzalo, y Sazo, Diego. *Democracia y poder constituyente*. Fondo de Cultura Económica, 2017.

Dahl, R.A.. *Democracy and its Critics*, New Haven: Yale University Press, 1989

La Democracia Y Sus Críticos / R.A. Dahl ; [traducción De Leandro Wolfson]. 2a ed. Paidós Estado Y Sociedad 8. Barcelona ; Buenos Aires: Paidós, (1993).

Díez-Picazo, Luis María. "Límites internacionales al poder constituyente." *Revista Española de Derecho Constitucional* (2006): 9-31.

Delanty, G., *Citizenship in a Global Age*, Buckingham: Open University Press., (2000)

Foucault, Michel (1990), *The History of Sexuality: An Introduction*, vol. 1, Nueva York, Vintage Books, p. 85.

Geuss, Raymond. *History and Illusion in Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Green, D., 'Who are "The Europeans"? European Identity in the Context of the Post-war Integration Project', Winner of the prize for Best 1999 ECSA Conference Paper, (1999).

Gutián, Elena García. "Sobre la democracia en el ámbito internacional." *Isegoría* 24 (2001): 77-95.

Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms. Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trad. de William Rehg, Cambridge, MAS: The MIT Press, 1996.

Jolly, Mette. "A Demos for the European Union?" *Politics (Manchester, England)* 25, no. 1 (2005): 12-18.

Kalyvas, Andreas. "Soberanía popular, democracia y el poder constituyente." *Política y gobierno* 12.1 (2005): 91-124.

Lord, C, *Democracy in the European Union*, Sheffield: Sheffield Academic Press, (1998).

Madison, James, "The Federalist No. 38", *The Federalist Papers*. Nueva York, The Modern Library: Clinton Rossiter (ed.), 1938.

Mesa Suárez, Mariela Andrea. "Las causas psicológicas del cosmopolitismo y del nacionalismo.¿ Los míos en pro o en contra de los otros?." *Oasis* 28 (2018): 65-81.

Ordóñez, Jorge Benavides. "PODER CONSTITUYENTE Y DERECHO INTERNACIONAL DE LOS DERECHOS HUMANOS." *Cálamo, Revista de Estudios Jurídicos*. Quito, Ecuador. n.º 7 (2017). 31-41

Ortega, Manuel Medina. "El problema de la democracia en la Unión Europea." *Revista española de relaciones internacionales* 6, 2014: 9-45.

Prudencio, José Javier Benítez. "La ciudadanía cosmopolita de Martha Nussbaum." *Daimon Revista Internacional de Filosofía* (2010): 347-354.

Rawls, John, *The Idea of Public Reason*, en *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press, pp. 212-254, 1993

Ridola, Paolo. "La parlamentarización de las estructuras institucionales de la Unión Europea entre democracia representativa y democracia participativa." *Revista de derecho constitucional europeo* 3 (2005): 21-42.

Roldán, Omar Cairo. "El Poder Constituyente y la Democracia Constitucional." *Derecho & Sociedad* 25 (2005): 138-143.

Rosler, Andrés. *Si Quiere Una Garantía, Compre Una Tostadora : Ensayos Sobre Punitivismo Y Estado De Derecho / Andrés Rosler ; Prólogo, Daniel Pastor*. Buenos Aires: Editores Del Sur, (2022).

"Quien dice humanidad quiere engañar: Carl Schmitt y la autonomía de lo político - La Vanguardia". La Vanguardia, 12 de mayo de 2019 <https://lavanguardia.com.ar/index.php/2019/05/12/quien-dice-humanidad-quiere-enganar-carl-schmitt-y-la-autonomia-de-lo-politico/>.

Estado o revolución Carl Schmitt y El concepto de lo político, Buenos Aires, Katz Editores, 2023.

Schmitt, Carl. *Political Theology. Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trad. de George Schwab, Cambridge, MAS, The MIT Press, 1988.

Weiler, Joseph, 'European Democracy and its Critique', *West European Politics* 18(3), (1995) pp. 4–39.



Universidad de
San Andrés