

¿La lucha de clases invalida la idea de soberanía popular?

Henri Peña-Ruiz

Institut d'Études Politiques & Lycée Fénelon (París, Francia)
E-mail: henri.pena-ruiz@wanadoo.fr

Resumen: La idea de soberanía popular fue una conquista irrenunciable de la Revolución francesa. Sin embargo, las desigualdades sociales que puso de manifiesto Marx a partir de una filosofía de la sospecha ponen en entredicho el rol mistificador que puede llegar a tener la idea de soberanía popular. ¿Es el pueblo realmente soberano cuando en la realidad se da la lucha de clases? ¿Sigue siendo válido el ideal emancipador de la soberanía popular, aún cuando se dan tales desigualdades en la práctica social? Este artículo pretende responder a estas preguntas, desde las bases de una filosofía republicana.

Palabras clave: soberanía popular, lucha de clases, emancipación, igualdad, Rousseau, Marx.

Abstract: The idea of popular sovereignty was an important achievement of French Revolution. However, the suspicious philosophy of Marx revealed that this idea may falsify the real conditions of emancipation, while there are a lot of social differences between people. Do people really continue being sovereign at the same time that it still exist a real class struggle? Is the ideal of emancipation represented by the popular sovereignty valid, even in a world sowed with a lot of differences in the social practice? This paper aims to answer these questions, from the point of view of a republican philosophy.

Keywords: popular sovereignty, class struggle, emancipation, equality, Rousseau, Marx.

Agradecimientos: Artículo traducido del francés por César Tejedor de la Iglesia.

1. Lectura de los ideales: cuestión de método

Cuando la teoría pretende arrojar luz sobre las luchas sociales y políticas y darles unos puntos de referencia firmes, no puede evitar dotarse de una regla fundamental de interpretación. Esta consiste en saber en qué medida las grandes ideas del discurso político contribuyen o no a la emancipación auténtica de aquellos que sufren la dominación. Se trata básicamente de las grandes conquistas republicanas: soberanía popular, voluntad general, derechos del hombre, etc. Todas estas conquistas constituyen en un primer momento el auténtico motor de la emancipación. Pero las cosas no son tan simples desde el momento en que decidimos confrontar lo que tiene lugar sobre el terreno social o socio-económico, donde prevalecen las relaciones de dominación,

y lo que se dice en la escena generalmente grandiosa de los principios políticos. La confrontación entre estos dos niveles es la que nos informa sobre el estatuto y el papel efectivo de las ideas políticas, que son juzgadas según los efectos que producen en el contexto concreto en el que son evocadas. Este tipo de interpretación crítica no tiene por objetivo descalificar de forma abstracta a los ideales, sino poner de manifiesto su tipo de impacto ideológico situándolos.

Marx utiliza en este sentido una metáfora recurrente. Por una parte, la *tierra* de las relaciones sociales que tienen lugar en la sociedad civil, lugar de las actividades productivas y de la circulación de los bienes. Por otra parte, el *cielo* de los grandes principio evocados por la teoría política, esfera del debate público y de los discursos políticos más o menos impregnados de retórica y hechizo. La

distinción entre el cielo y la tierra tiene una evidente connotación religiosa, pero en este caso sirve más ampliamente para analizar bajo una mirada crítica dos discursos. Por una parte, el de un realismo desnudo, sin ningún tipo de énfasis ni rodeos, que describe lo real tal cual es y rechaza cualquier tipo de idealización. Se trata de impugnar toda ilusión, nefasta de cara a la acción eficaz. Por otra, el discurso de lo ideal, presentado como algo realizado, que se revela como falso desde el momento en que lo confrontamos con el primer tipo de discurso.

En la primera parte de la *Ideología alemana*, de 1845, Marx y Engels (1994) exigen a la filosofía "bajar del cielo" para tener más en cuenta la tierra: pretenden de esta forma desechar toda especulación idealista, todo énfasis de los grandes discursos de principio, no para invalidarlos, sino para hacer valer el realismo, y conocer objetivamente lo que ocurre en realidad. Esto no impide a Marx, en *La guerra civil en Francia* (1871), texto consagrado a la experiencia de la Comuna de París de 1871, celebrar con entusiasmo el arrojo de los partidarios de la Comuna cuando "se alzan al asalto del cielo" (Marx 1968) con sus innovaciones especialmente políticas y sociales. Incluso si su idealismo les ha llevado a descuidar uno de los resortes más que reales de la relación de fuerzas, al dejar a los poderes dominantes disponer a su antojo del oro del Banco de Francia... Tierra y cielo son así reubicados en una dialéctica esencial, fuente de lucidez, pero también antídoto contra el conformismo y la resignación. De este modo, hablar de la *tierra* no comporta ningún tipo de ambigüedad. El lenguaje cotidiano ilumina su sentido: "tener los pies en la tierra". Hablar del cielo, a propósito de los ideales, es ambivalente. ¿La altura celeste expresa el nivel elevado de la emancipación, o más bien el alto grado de mistificación? Sólo hay una solución: el recurso al conocimiento preciso de las circunstancias históricas. Valorar *hic et nunc*, a través de un análisis concreto de la situación concreta el efecto real de la invocación de un principio. Solo entonces descubrimos lo que un intento por desvelar la verdad en la aprehensión de la historia permite prever. El sentido de un

principio político no se puede disociar del contexto de su intervención, ni del estatuto que se le otorga.

En Francia, los constituyentes de 1789 decían a todos los seres humanos: "Sois libres". Sobre un trasfondo de opresión y de servidumbre social, o en el recuerdo de esta opresión, esto quería decir: "Debéis serlo, pues es una cuestión de derecho que todo hombre es libre, incluso si por ahora se encuentra alienado." El cielo es aquí instancia de emancipación. Pero cuando un empresario, en un periodo de mucho paro, dice a quien quiere trabajar para escapar de la precariedad: "Si este contrato de trabajo no le conviene, es usted libre de no firmarlo", la libertad celeste tiene mucho de irreal, pues no puede suscitar más que un sentimiento de frustración. Así pues, se revela en seguida como muy recomendable practicar una filosofía de la sospecha, compartida igualmente por Nietzsche y Freud. Marx lo hace constantemente, y de forma original, pues considera que lo que está en juego es la dimensión emancipadora de la teoría en la lucha ideológica y política. El combate de las palabras lleva en sí mismo la confrontación de las ideas. Se trata en efecto de no contarse historias, de no complacerse con discursos ilusorios. Pero también se trata de resistir a una posible conminación al conformismo disfrazado de un pretendido realismo. ¿Quién habla? ¿Quién tiene interés en decir esto? ¿A quién beneficia tal invocación? Estas palabras atraviesan y sostienen el método de interpretación de Marx. Entre la tierra de las prácticas sociales donde se ponen en juego las relaciones reales de sometimiento y el cielo de los principios políticos se abre una dialéctica que interroga al cielo en nombre de la tierra, pero también a la tierra en nombre del cielo, sin perder nunca de vista esta piedra de toque del pensamiento crítico marxista: situar recíprocamente la esfera política y la esfera socio-económica. Escribimos aquí "socio-económica" para remarcar que nunca se da la economía pura. Siempre tienen lugar relaciones de fuerza y de dominación entrelazadas, donde se conjugan los diferentes tipos de poder: el dinero, la propiedad, las relaciones, la cultura, las coacciones que se imponen en las diversas situaciones sociales adquieren

un peso plomífero que tiene una repercusión muy real en el actuar efectivo.

Este método crítico aparece más pertinente que nunca en el contexto de la mundialización capitalista, donde la expansión del discurso ultraliberal se combina con la exaltación ambigua de los grandes principios democráticos, al tiempo que las relaciones de dominación socio-económica los vacía de toda sustancia. Sin embargo, la política se encuentra amenazada desde el momento en que el capitalismo financiero y la religión del libre mercado pretenden reducir el campo de la soberanía democrática en beneficio de expertos, garantes de una falsa neutralidad, y en nombre de las exigencias supuestamente ineludibles de la economía, como podemos ver en los diferentes tratados europeos que tienden a grabar en mármol una política económica sin alternativa posible, una política alienada, encerrada en un atlantismo extraño, una política social reducida a simples deseos piadosos, mientras que las mejores conquistas sociales se encuentran en peligro flagrante de desaparición (servicios públicos, regulación social del mercado, derechos sociales, etc.). Incluso entonces, el discurso de los ideales democráticos puede jugar dos roles casi opuestos. La soberanía popular no puede ser considerada como simplemente ilusoria, por el mero hecho de ser sometida a una crítica severa por parte de aquellos que desconfían aún de la instancia política. No obstante, es evidente que está muy debilitada por culpa de las derivas tecnocráticas que Europa promueve constantemente, a pesar de que pretendía fundarse sobre una cierta idea del derecho político y de la democracia.

El enfoque crítico inspirado en Marx se aplicará aquí a la cuestión crucial del sentido de la soberanía popular en relación con la existencia de clases sociales y de las luchas que se dan entre ellas.

2. La soberanía popular: genealogía razonada

La idea de soberanía popular es indiscutiblemente una conquista y un concepto revolucionario con respecto a todo un periodo de la historia. Centrémonos en estos dos términos que se unen en el vocabulario de una emancipación a la vez

individual y política, a la que dotan de una verdadera radicalidad.

La palabra "soberano" viene del latín *superus* (superior), origen en la época medieval del término *superanus*. La idea primitiva de superioridad, en la filosofía antigua, no hace referencia de entrada a una jerarquía interhumana. Puede comprenderse como independencia. Quien no tiene nada por encima de sí mismo no depende de nadie, pero precisamente por ello debe elevarse por encima de todas las cosas que podrían coaccionarlo. El hombre debe ser superior a las fuerzas y a los contextos que tienden a influir en él, y si quiere disponer de sí mismo no debe estar sometido a nada. En este caso, la superioridad no es necesariamente jerarquía. Se inscribe más bien en la línea de una filosofía de la libertad entendida como facultad de no depender más que de uno mismo, o de permanecer libre en el marco de relaciones y necesidades que requieren la preservación y la realización de la vida. Ser superior a los diversos factores coaccionantes consiste, en suma, en trascenderlos, lo que supone una suficiente capacidad personal. En filosofía, el "bien soberano" es el bien absolutamente superior a todos los demás bienes. Tender hacia él de forma lúcida supone la facultad de relativizar los bienes subalternos. Los filósofos estoicos radicalizaron esta actitud, al ensalzar una soberana indiferencia con respecto a los bienes que no dependen de nosotros.

Para un hombre, la soberanía designa entonces no la superioridad sobre otro hombre, sino su libertad. Ciertamente, el realismo nos lleva a comprender que un hombre solo puede disponer plenamente de sí mismo cuando está en condiciones de actuar, es decir, cuando dispone para ello de los medios y las condiciones concretas de esa libertad. De ahí la insistencia, por ejemplo de Spinoza, y luego de Marx, en los factores materiales y fisiológicos de la verdadera independencia, en cuanto determinan la posibilidad efectiva de la realización humana. De manera similar, Condorcet insistirá en los factores culturales de la soberanía del pensamiento de cada cual, su autonomía con respecto a los prejuicios del momento: la "instrucción pública" aparecerá así como la condición de la emancipación intelectual, y deberá

apoyarse en unas instituciones públicas destinadas a promoverla. De ahí el papel orgánico de la escuela pública, necesariamente laica, de acuerdo con su carácter universal.

Una vez transferida al pueblo, la idea de soberanía designa su autonomía, que no es únicamente independencia como ausencia de coacción exterior, sino sobre todo la facultad positiva de darse a sí mismo su propia ley. Por tanto, es soberano un ser que disfruta de tal facultad, un ser que, en el sentido etimológico del término, es *autónomo*. La dimensión positiva de la autonomía como capacidad de actuar sin tutela es el corolario de la dimensión negativa de la independencia como ausencia de servidumbre a un poder exterior. Es preciso aquí tener en cuenta toda una línea de pensadores que han constituido esta filosofía de la libertad, que ha dotado a la teoría de derecho natural y a la misma filosofía política de los grandes conceptos, cuando estas se han embarcado en la reflexión sobre la dimensión social de la libertad, aplicada al problema de la convivencia. Y lo han hecho dando forma a la idea de que la libertad corresponde por derecho a todo hombre, como a todo pueblo. Una aspiración individual y colectiva se ha vinculado rápidamente a esta concepción.

Algunos hitos de esta filosofía de la libertad nos vienen en seguida a la memoria. Sócrates invitaba a cada persona a ser el autor auténtico de sus pensamientos, y los estoicos subrayarán que la conciencia, por esencia, no puede ser otra cosa sino libre. Tal libertad es positiva en tanto que conlleva un verdadero poder de pensar y de actuar, inscrito en cada cual: no se reduce a una simple ausencia de impedimentos. Epicuro insistirá en lo que los griegos llaman la *autarkeia* (autarquía) del sabio, que es preciso comprender en este contexto como autosuficiencia existencial, que no quiere decir egoísmo o repliegue individualista. Sabemos bien que esta filosofía hedonista (*hédonè*: placer) es antes que nada una filosofía de la libertad en tanto que el placer al que tienden todos los seres humanos es simplemente el placer de vivir, que emerge cuando un ser se encuentra concretamente con la posibilidad de realizarse en los registros fundamentales de la satisfacción

humana de los deseos, y por tanto de realizar su esencia. Esta realización plena de la esencia humana es lo que mejor puede fundar la libertad y el goce particular que hace las delicias de la vida. Idea importante, pues invita a dar contenido con una realidad concreta a los derechos y las libertades, que en un primer momento únicamente definen simples formas en tanto que permiten hacer algo, pero sin garantizar el paso al acto de tal permisión. Pero dialécticamente, la propia libertad, como poder de pensar y de actuar sin coacción, es fuente de realización personal. En el hedonismo epicúreo, se trata de construir una sabiduría activa, fundada sobre la ciencia que condena el miedo, y sobre el autodomínio que relativiza e incluso suprime toda dependencia del curso de los acontecimientos. Los filósofos estoicos Epicteto y Marco Aurelio radicalizan esta idea afirmando que la conciencia humana es una "ciudadela interior", inexpugnable. Más tarde, encontramos el mismo tema en Descartes, con su afirmación de un libre arbitrio que permite al hombre rechazar todo principio de autoridad y conceder únicamente su asentimiento a aquel juicio al que le ha conducido su sola razón, tras un examen y un análisis lúcido. Spinoza insistirá sobre el hecho de que tal poder de pensar y de actuar es más el objeto de una conquista que algo dado que está disponible de antemano. A esta conquista se llega a través de un proceso de liberación frente a las diversas dependencias que configuran la situación primaria del hombre. El despliegue del poder racional de cada cual consiste en realidad en la toma de conciencia lúcida del deseo de ser y de las diferentes pasiones que obstaculizan su aspiración a la realización de sí mismo. La teoría del derecho natural, de la que Cicerón se hace eco evocando la ley "no escrita", promueve la idea de lo que pertenece a todo hombre de forma natural, es decir, por encima incluso de toda ley positiva donde se codificaría un poder dominador. Tales son los aspectos mayúsculos de una filosofía general de la libertad que permite fundar en política la idea de soberanía a partir de una concepción de la vida personal libre, que extrapola al nivel del pueblo en su conjunto.

Muy diferente es el modelo inspirado en la religión cristiana, modelo teocrático de

una soberanía divina considerada absoluta, pues pertenece a un Dios que es considerado él mismo como absoluto en todas sus perfecciones, tanto en poder como en sabiduría. Autoridad soberana, indivisible, suprema, sagrada, pues es inconmensurable con cualquier tipo de autoridad humana. Los dos Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, hacen provenir de Dios toda ley y toda soberanía. "Las leyes reinan por mí", dice el Libro de la Sabiduría; y el Evangelio según san Juan afirma "Dios es el soberano de los reyes de la tierra". El modelo de la norma es en este caso la verticalidad del mandato, tal y como es establecida por los *diez mandamientos*. La personalización del orden constituye la marca de una dominación (Tú no harás esto o aquello). Esta verticalidad está en las antípodas de la horizontalidad de la ley decidida por los hombres, que de esta forma se ponen de acuerdo para instituir una regla común.

El Estado dominante del Antiguo Régimen hace del César, monarca de derecho divino, el representante de Dios, y la soberanía que ejerce no tiene necesidad de justificarse ante aquellos que están sometidos a él, que por otra parte son denominados "súbditos", en un sentido literal, y no "ciudadanos". "Que toda alma se someta a los poderes establecidos, pues el poder no proviene de nadie más que de Dios", afirma Pablo en la *Epístola a los Romanos* (cap. 13). La monarquía de derecho divino proviene de ahí (cf. Bossuet 1974). El origen de la Soberanía es Dios, que delega en el rey, declarado "ministro de Dios en la tierra" por Bossuet. Así, por delegación o transferencia, es el rey el que deviene soberano, es decir, aquel que detenta por analogía con la soberanía divina un poder sacralizado e indiscutible, en el cual ve Montesquieu un peligro muy real de arbitrariedad, es decir, de despotismo. Dicho peligro persistirá mientras no exista una constitución de naturaleza para fijar las reglas fundamentales a las cuales deberá someterse incluso el soberano. Bodino, autor de los seis libros de la *República* (1576) concibe esta soberanía como absoluta ("indivisible y sin límites"), pero la circunscribe no obstante dentro de los límites, o más bien las exigencias propias de la función que tiene. Bodino otorga al soberano el monopolio del poder de hacer

las leyes, pero dentro del respeto de la ley natural que abarca los derechos de los sujetos, entre otros el derecho a la vida y a la propiedad. El príncipe debe actuar siempre de acuerdo con el bien común, pero este deber puramente moral no crea ninguna coacción jurídica mientras no exista una constitución. En resumen, en tal caso, no queda excluido de ninguna manera la *arbitrariedad del príncipe*. Precisamente por ello, una de las demandas más frecuentes de los Cuadernos de quejas (*Cahiers de Doléances*) que habían sido recogidos en vísperas de la Revolución Francesa era que fuera redactada una *constitución*, cuyo objetivo debería ser garantizar por medio del derecho lo que una simple exigencia moral, tenida o no tenida en cuenta por el monarca, no aseguraba. Tal demanda proviene de la nación, comprendida como un pueblo que se está constituyendo a sí mismo como "cuerpo".

¿Qué es un pueblo? Sobre este punto, resulta decisivo el pensamiento de Rousseau, que permite distinguir la "población" (*population*) en tanto que comunidad de hecho, unida por las costumbres y las tradiciones, es decir, por los particularismos, y el "pueblo" (*peuple*), comunidad de ciudadanos que surge a partir de una decisión colectiva de establecer los fundamentos de una vida en común. Si esta decisión pone en juego principios de derecho universalizables, estará redefiniendo la naturaleza misma del Estado. Y este aspecto es decisivo para asegurar la conciliación entre internacionalismo y patriotismo revolucionario, que funda la sustitución de la costumbre por el derecho, de la tradición indiscutida por la voluntad legislativa. Ha retomado aquí algunos temas esenciales del derecho natural, tal y como aparecían esbozados ya en el derecho romano. Para que la *multitudo* (multitud) llegue a ser un *populus*, es preciso llevar a cabo un acto constituyente. Los hombres dispersos en una multitud no constituyen un pueblo más que a partir de un acto de voluntad. Se dan a sí mismos, por medio de la voluntad general, la ley de la que son ellos mismos autores y destinatarios. Solo entonces se habla de *soberanía popular*. Cicerón, en *Sobre la República* (XXV, 39) dice: "La República es la cosa del pueblo, pero el pueblo no es el conjunto de todos los hombres reunidos de

cualquier modo, sino la unión de una multitud de individuos que se han asociado en virtud de un acuerdo común con respecto al derecho y por una comunidad de intereses. La causa primera de su unión no es tanto la debilidad como una especie de instinto social, del cual están dotados todos los hombres naturalmente; en efecto, la especie humana no la constituyen seres aislados, que vagan separados los unos de los otros, sino que fue creada de manera que, incluso en medio de la abundancia de todas las cosas, no quiso nunca la soledad...”

El tipo de soberanía que emerge a partir de una refundación de la nación por el derecho no es compatible con ningún tipo de nacionalismo excluyente. La igualdad jurídica ligada a la libertad de cada uno, dentro de los límites de la compatibilidad de las acciones de todos, designa perfectamente una comunidad de derecho que hace abstracción de sus diferencias sociales. Esta abstracción engendra emancipación, pero como veremos, también puede conducir a un hiato entre los derechos proclamados y las situaciones reales de los individuos. En el contexto de esta refundación, los adjetivos “popular” y “nacional” pueden concordar. Un pueblo preocupado de su propia emancipación define su soberanía por medio de principios de una voluntad de vivir que es vector de justicia para todos, de igualdad y de libertad. El particularismo tradicional que incluye excluyendo a todos aquellos que no se reconocen en él es sustituido por una versión de la nación que se abre hacia lo universal sin tener que negarse a sí misma como realidad de origen singular.

Rousseau (2009) establece para ello la anterioridad y la prioridad del acto fundador que tiene lugar con la Constitución, entendida como un contrato de un género especial. Contrato de todos con todos, de cada cual con todos, donde la soberanía queda instituida como poder de darse a sí mismo las leyes fundamentales de constitución del cuerpo político. No es un contrato privado entre dos individuos concretos, más o menos prisioneros o, al contrario, liberados de la pesadez de las situaciones sociales, sino un contrato que compromete universalmente a todos los ciudadanos, y desemboca en el establecimiento de una ley común. De ella

resulta la igualdad de derechos, y así queda codificada en tanto que principio en las leyes. El contractualismo de Rousseau se relaciona intrínsecamente con su filosofía de la libertad. “El hombre ha nacido libre, y por doquiera está encadenado” (Rousseau 2009: cap. 1). La soberanía es por tanto primera por derecho, la opresión viene después por los hechos. A partir de ahí, dos planos claramente distintos dan lugar a dos tipos de planteamiento diferentes. El realismo, que se dedica a caracterizar las formas y las modalidades de la opresión y la dominación. El de la crítica ideal, que las problematiza por referencia a lo que debe y ha debido ser en un estado de naturaleza, concebido no como una reconstitución de lo que ha tenido lugar efectivamente, sino como una ficción teórica en la cual se presentan y se explicitan los fundamentos de una política coherente con las exigencias de lo que le corresponde por naturaleza a los hombres, teniendo en cuenta su libertad de derecho. De ahí la importancia que para Rousseau tiene el hecho de que el hombre sea en principio un ser inacabado, y por tanto “perfectible” en sentido genuino (capaz de ir realizándose poco a poco). Esto significa que a través de la libertad personal y colectiva se pone en juego la realidad misma del ser, que cada cual elige y moldea a su manera. Esta libertad ontológica es prácticamente la de un existencialismo. La libertad colectiva garantizada por la refundación política de la sociedad conforme al derecho asegura y afirma la libertad individual. Antropología filosófica y política aparecen aquí ligadas. De una libertad primera debe nacer una configuración política en la que los hombres puedan dotarse a sí mismos de sus propias leyes. Y ello tras siglos de opresión y de negación del régimen de derecho que han caracterizado a las sociedades humanas. “La obediencia a la ley que nos hemos prescrito es libertad”, según la célebre fórmula del *Contrato social*. La decisión de sellar un contrato con los otros es por tanto un acto fundador. Pero este acto no procede, como en la ficción ideológica de los economistas, de un individualismo posesivo presentado como cronológicamente inicial (el famoso tema de los “cazadores y pescador individuales y aislados” en los que creía David Ricardo y Adam Smith, y que evoca

Marx al comienzo de su *Introducción a la Crítica de la economía política*). No se trata tampoco, ni mucho menos, de rescatar del pasado la prefiguración de la sociedad capitalista liberal, donde los individuos no existen en un principio más que por y para ellos mismos y componen la sociedad a partir de sus meras iniciativas personales. Rousseau no está pensando como un historiador o como un etnólogo que busca reconstruir la génesis de la sociedad, sino como un filósofo que se propone definir los fundamentos de una comunidad política justa, de un Estado que es legítimo porque se deduce de las exigencias básicas de una humanidad considerada conforme a las exigencias de su realización plena. El ideal definido de esta forma no tiene nada de arbitrario: de alguna forma se afirma por el vacío que pone de manifiesto, como la negación de las opresiones efectivas.

La fundación del Estado comprendida en tanto que comunidad de derecho libremente constituida prima de ahora en adelante sobre la formación del gobierno, ya nos encontremos en una monarquía o en una república, entendidas ambas como formas particulares de régimen político. Se trata de pensar la Ciudad (la *polis* de los griegos, la *civitas* o la *res publica* de los latinos): tal concepción de la Ciudad no proviene tanto de la perspectiva del politólogo, como de la del jurista fundada filosóficamente... "Antes, pues, de examinar el acto por el que un pueblo elige un rey, sería conveniente examinar el acto por el que un pueblo es un pueblo" (Rousseau 2009: libro I, cap. 5). Esta advertencia es todo un programa. Define el fundamento de la soberanía popular, y de la democracia en su sentido etimológico: poder del pueblo por el pueblo y para el pueblo. Es soberano un ser, individual o colectivo, que se administra a sí mismo. La soberanía se explicita en forma de autonomía, entendida como la facultad de darse a sí mismo su propia ley. "Darse a sí mismo" es un acto, que supone un autor, dueño de sí mismo. Soberano pues. El término "soberano", bajo la pluma de Rousseau, se aplica por tanto al pueblo constituido como tal por su propio acto fundador. Y ese pueblo soberano se compone a su vez de personas soberanas, que concurren en él como *ciudadanos* y no

como *súbditos*, en el sentido de personas sometidas a un superior.

El fundamento de toda legitimidad es desde ahora la *convención* (del latín *cum-venire*: venir juntos, convenir), que engendra un tipo de relación donde los hombres permanecen tan libres como pueden ser en el marco de una coexistencia de las diversas capacidades del actuar individual. Como el acto es en principio libremente consentido, no puede generar ninguna dependencia ni ningún sometimiento. Como proviene o debe provenir de la *voluntad general*, presente en cada uno de nosotros, debe tener como único objetivo el interés general, lo que supone que este pueda existir realmente, y que cada ciudadano sea capaz de hacer callar sus intereses particulares o, al menos, de hacer prevalecer sobre ellos el interés general. "Un pueblo libre obedece, no sirve", recuerda Rousseau en las *Cartas escritas desde la montaña*. El orden político se teje de libertades fundadoras que integran una dimensión legisladora en tanto que se explicitan como portadoras de la voluntad general. Y entre ellas se establece una igualdad original por abstracción con respecto a toda particularidad social. *Abstrahere*, en latín, significa "sacar fuera de". El hombre como ciudadano, abstracción que está bien presente en los individuos socialmente situados, pero las dimensiones que tales abstracciones representan pueden haber sido obstaculizadas u ocultadas por los determinismos sociales, sobre todo cuando estos engendran desigualdades mayúsculas. De ahí la función emancipadora de la abstracción, que libera a la humanidad y la ciudadanía de las cadenas sociales y adquiere validez en tanto que descubre la riqueza humana. Es precisamente esta emancipación lo que rechaza el pensador contra-revolucionario Joseph de Maistre cuando ironiza sobre los Derechos humanos, al declarar que él nunca se ha encontrado con el Hombre, solamente con seres particulares, a los que considera encerrados en su particularidad. Se podría considerar que la metáfora del "velo de ignorancia" de Rawls (1971) no es finalmente más que una transposición de la tesis de Rousseau. En definitiva, viene a establecer la necesidad de hacer abstracción de los intereses particulares propios que surgen a posteriori

de la posición social, para liberar la voluntad general. No soy yo, obrero o empresario, basurero o médico, el que debe fijar las reglas comunes, sino mi humanidad ciudadana, correlato individual de la soberanía popular que reside igualmente en cada ser humano singular. La voluntad general, como facultad de querer lo que vale o puede valer para todos, surge de mí mismo, y por tanto es interior a mí: no es pues una instancia exterior que se erigiría en entidad alienante, como pretenden hacer creer lecturas sesgadas o malintencionadas como las de Benjamin Constant en su crítica, llena de mala fe, de *El Contrato Social*.

A pesar de la crítica desenfocada de Constant, los textos de Rousseau salen en seguida en su propia defensa. Rousseau ha indicado claramente que en el pacto fundador lo que cada cual aliena de sí mismo no es más que lo que importa a la comunidad, y por tanto, también a sí mismo (Rousseau 2009: II, 4: "De los límites del poder soberano"). Precisa que la "persona privada" es naturalmente independiente de la "persona pública" así definida. Autonomía y soberanía son de esta forma aún mejor afirmadas. Así pues, Rousseau no es ningún promotor del totalitarismo, tal y como algunos comentarios malintencionados han querido ver en él (por ejemplo Hannah Arendt o Benjamin Constant, y quizás también Hegel). Es necesario preguntarse si se ha reconocido lo suficiente a Rousseau el mérito de haber vinculado igualdad y libertad, al precisar que la libertad está en peligro cuando un hombre es suficientemente pobre como para no tener más remedio que venderse a otro lo suficientemente rico como para comprarlo (Rousseau 2009: II, 11, *De los diversos sistemas de legislación*). Huelga decir que la voluntad particular, por contraposición a la voluntad general, es más o menos prisionera de los intereses inmediatos y de las disposiciones subjetivas propias de cada uno. Para Rousseau la libertad es también la facultad de distanciarse de tales factores. En este sentido escribe: "El impulso del mero apetito constituye una forma de esclavitud". El eventual conflicto entre los dos regímenes de la voluntad puede traducirse al conflicto entre el ciudadano y la ley que no reconoce como suya a pesar de que él ha sido su

autor. Si a causa de la prisa me salto el semáforo en rojo, estoy transgrediendo una regla de la que soy, sin embargo, el autor, pues considero que es necesario alternar el flujo de los vehículos a través del respeto de los semáforos. La soberanía solo significa una cosa: que no nos debemos someter a ninguna norma de la que no seamos o no podamos ser autores. Es por tanto un principio de resistencia contra las leyes inicuas que no hacen más que codificar las relaciones de fuerza existentes y no provienen de ningún tipo de consentimiento, ni implícito ni explícito. De ahí también la desconfianza de Rousseau hacia la democracia representativa, posible fuente de desposeimiento del pueblo de su poder legislativo: sin un mandato imperativo al que estén sujetos, los "representantes" pueden hacer leyes contrarias a la voluntad popular, incluso cuando las elaboran en su nombre.

La soberanía del pueblo o de la Nación será efectivamente proclamada durante la Revolución francesa, y asumirá algunos atributos de la antigua soberanía real (indivisibilidad, unidad). Podemos comprobarlo en la redacción del primer artículo de la Constitución de 1791 (Título III): "*La Soberanía es una, indivisible, inalienable e imprescriptible. Pertenece a la Nación...*". Sin embargo, contrariamente a las tesis de Ernest Kantorowitz, la analogía con la naturaleza de la monarquía del Antiguo Régimen solo es superficial, pues se trata de un tipo de Estado constituido de forma totalmente diferente, que no se puede identificar en ningún caso con el Estado de dominación tradicional. La República, como la forma política más adecuada a la República como comunidad de derecho constituida democráticamente, no se caracteriza únicamente por un cambio esencial de la finalidad del Estado, sino también por un cambio de sus modalidades. La separación de poderes, el sufragio universal, la independencia de la justicia, el primado del bien común y del interés general, incluso las formas de control popular, contrastan con las modalidades de poder del Antiguo Régimen, a pesar de que pueden surgir de hecho nuevas modalidades de sumisión en la sociedad civil, a partir de las diferentes versiones de la dominación socioeconómica que en ella tienen lugar.

Con la Revolución francesa, el origen de la soberanía es claramente democrático. El artículo 3 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 estipula: "El principio de toda soberanía reside esencialmente en la Nación. Ningún cuerpo, ningún individuo puede ejercer una autoridad que no emane expresamente de ella". La Soberanía pertenece por tanto a la Nación, en este caso el *pueblo* entendido "como cuerpo". Los términos "nación" y "pueblo" son sinónimos en las primeras Constituciones revolucionarias. Abarcan en principio al conjunto de los ciudadanos activos (es decir, que tienen derecho al voto), a saber, todos los ciudadanos sin limitación ni discriminación de fortuna o de sexo (sufragio universal auténtico). La soberanía popular pertenece al Pueblo considerado como una entidad encargada de la fundación del Estado y de la elección de sus gobernantes. Muy significativamente, la cuarta y la quinta República, en Francia, utilizaron la misma fórmula para conciliar *populaire* y *national*. El artículo 3 de las Constituciones de 1946 y 1958 estipula en efecto lo siguiente: *La souveraineté nationale appartient au peuple* (La soberanía nacional pertenece al pueblo). Cada individuo detenta una parte igual de esta soberanía. Rousseau subraya el peligro de que la lógica de la representación pueda desposeer al pueblo de tal soberanía, pues el representante, una vez elegido, puede perfectamente olvidar las promesas que había hecho a los representantes con el fin de conseguir sus votos. De ahí la desconfianza del autor del *Contrato social* con respecto a la democracia representativa. Según él, el pueblo titular de la soberanía debe ejercerla directa o indirectamente a través de diversos agentes portadores de un mandato imperativo.

Por último, podemos subrayar que el advenimiento de la soberanía popular en su forma completa, lleva en su seno las semillas de otros avances del derecho: el derecho a la educación, el derecho a manifestarse en el caso del no respeto por parte del gobierno de los principios que definen la legitimidad del ejercicio del poder, los derechos sociales a través de los cuales el pueblo codifica las condiciones concretas, especialmente socioeconómicas, del acceso a los derechos políticos y jurídicos generales.

Por otro lado, no hay ninguna necesidad de oponer soberanía nacional y soberanía popular bajo el pretexto de defender el internacionalismo. La refundación de la concepción de la nación es una herencia esencial de la Revolución francesa. La nación, definida a partir de ahora como la comunidad de ciudadanos que se dan libremente los principios del derecho para regular sus relaciones, no implica ninguna exclusión: es universal.

3. ¿Es ficticia la unidad del pueblo soberano? La lucha de clases y su alcance

En la concepción republicana heredada de la Revolución francesa, la soberanía popular reside en los individuos en tanto que ciudadanos, "*el pueblo como cuerpo*", según la expresión jurídica ya consagrada. El *ciudadano*, ya lo hemos visto, es concebido entonces por una doble abstracción. Por una parte se distingue del agente social históricamente y socialmente situado, con una mayor o menor fortuna, ejerciendo una profesión en la sociedad civil. La igualdad de derechos hace abstracción de las diferencias sociales, así como de las diferencias de sexo, con el fin de tener un carácter universal. Por otra parte, el ciudadano no se reduce a un individuo que disfruta de sus derechos naturales y dotado de una subjetividad particular, de necesidades y de deseos propios. Es un individuo capaz de razonar y, sobre todo, portador de la voluntad general, es decir, de la facultad de querer lo que vale para todos, y no solo lo que vale para él mismo. En resumen, es un ciudadano en principio independiente de su situación social y de su sensibilidad singular, y de ahí que sea capaz de pensar las leyes que han de ser válidas para todos, sobre la base de la reciprocidad de los derechos y los deberes. En principio. Pues precisamente ahí es donde reside toda la dificultad. ¿Los seres humanos son siempre capaces de abstraerse de sus intereses particulares inmediatos y de su subjetividad singular? Rousseau y Kant piensan que deben serlo. La ciudadanía es una exigencia. Marx lo duda. Los intereses antagónicos de los hombres implicados en las relaciones sociales de dominación, prisioneros o no de las coacciones económicas, ¿no reintroducen

diferenciaciones, no en los derechos, sino en el acceso a esos derechos, que sin embargo son pregonados como iguales para todos? Y si este es el caso, ¿para qué sirven las proclamaciones solemnes de derechos a la vista del abismo que separa a los hombres en la sociedad civil, lugar donde impera la actividad económica regulada por relaciones de poder y de dominación? ¿Serán únicamente un recordatorio saludable para elevar la sociedad real al nivel de sus ideales de referencia? ¿O más bien una mistificación irrisoria que habilita y disimula al mismo tiempo desigualdades muy reales? Vemos claramente que estas preguntas no ponen en entredicho los ideales en sí mismos, sino el efecto ideológico de su proclamación en un contexto dado. Es este el sentido de la crítica marxista, que no podemos considerar como una descalificación intrínseca de los derechos humanos y de las conquistas democráticas. Stalin lo hizo, pero se entiende que no se puede responsabilizar de ningún modo a Marx si nos basamos en una lectura minuciosa y serena de su obra.

Criticar la idea de soberanía popular en nombre de la lucha de clases es poner en entredicho la unidad formada por un pueblo soberano, compuesto de individuos supuestamente soberanos ellos mismos. ¿Es real esta unidad, si se dan discontinuidades fuertes que la atraviesan y la desgarran? ¿Hace algún tipo de referencia la lucha de clases a la voluntad general y a la soberanía popular, ilusoria, incluso mistificadora? Esta es la cuestión que nos planteábamos al comienzo del artículo.

Primer enfoque, desde la perspectiva del realismo. ¿Es fácil abstraer al ciudadano del agente social situado en una configuración determinada de relaciones que generalmente son de dominación? Incluso si la igualdad de derechos ha extirpado toda jerarquía jurídica, sobre todo después de la abolición de las prebendas que recibía el clero y los derechos señoriales de la nobleza el 5 de agosto de 1789, la cuestión sigue teniendo vigencia. Por un lado, tal abstracción es necesaria para fijar un punto de mira ideal en el proceso de emancipación. Pues sin derechos, o con derechos desiguales, que viene a ser lo mismo, está claro que la emancipación solo tiene sentido si desemboca en un poder real, no en derechos

ficticios o desmentidos por la práctica. Por otro lado, la yuxtaposición de los *derechos* que dan forma a la libertad y la igualdad y los *hechos* que los desvelan como ficticios constituye una ilusión mistificadora. Una forma sin materia, es como una concha vacía. Y la insistencia en unos derechos puramente formales se convierte entonces en una pura mentira, presta a servir a los intereses de aquellos que se benefician de la situación, a saber, los que dominan de forma muy real el mundo económico-social. Según el primer punto de vista, positivo desde la perspectiva de los principios, se debe recordar que la proclamación de los derechos humanos y la afirmación de la soberanía popular son conquistas indiscutibles. Nos encontramos por tanto, según esta perspectiva, en una fase de crítica radical, y condensada en un momento histórico, de una sociedad dada, cuyo modelo real es el que se pone en duda. Según el segundo punto de vista, negativo, no respecto a los principios en sí, sino al rol efectivo que juega su evocación hechizante en el contexto del servilismo que realmente sufren los individuos cuando descendemos al terreno de lo concreto. El ultraliberalismo económico se sirve del liberalismo político así proclamado al tiempo que lo vuelve inútil. Libertad, igualdad y fraternidad pierden finalmente todo su sentido mientras las desigualdades reales continúen produciendo sus efectos: el *derecho de* no es un *derecho a*. El parado al que se le han acabado las indemnizaciones es totalmente "libre" de no firmar el contrato de trabajo que le hace salir de la precariedad pero lo somete a unas condiciones que ni siquiera le es posible criticar efectivamente. Él y su patrono virtual son iguales en derechos, y especialmente en el derecho de firmar contratos. He aquí lo que Marx llama a través de una antífrasis "el verdadero edén de los derechos del hombre innatos".

Finalmente, volvamos al contexto actual. El problema consiste pues en evitar la mistificación sin eliminar el ideal emancipador, de tal forma que se pueda combatir a la vez a Pinochet, que atentaba contra las bases del liberalismo político radicalizando el liberalismo económico, a Margaret Thatcher, que eliminaba los derechos sociales en nombre de un

liberalismo económico exacerbado conjugado con un liberalismo político reducido a las abstracciones de un derecho puramente formal, y a Stalin, que violentaba el liberalismo político en nombre de su supuesta insuficiencia para abordar la cuestión social. En los tres casos, los registros de emancipación fueron aislados

los unos de los otros. Y es este aislamiento lo que los hace insostenibles. De ahí que sea preciso no perder de vista y situarse siempre en la óptica de una dialéctica de las emancipaciones, que son inseparables unas de otras: política y jurídica, social y económica, intelectual y cultural.

Referencias

- Bossuet (1974) [1679, publicado en 1709] *Política sacada de las Sagradas Escrituras*. Madrid: Tecnos.
- Marx, K. (1968) [1871] *La guerra civil en Francia*. Barcelona: Cultura Popular.
- Marx, K y Engels, F. (1994) [1845] *La ideología alemana*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: The Belnak Press of Harvard University Press.
- Rousseau, J.-J. (1989) [1782] *Cartas desde la montaña*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Rousseau, J.-J. (2009) [1762] *El contrato social o principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.