

UNA VISITA AL CONCEPTO DE SOBERANÍA

Juan-Ramón CAPELLA¹

I. El malestar en la cultura política actual. II. El soberano popular. III. La ciudadanía y la reaparición de las diferencias. IV. La soberanía juramentada.

I. EL MALESTAR EN LA CULTURA POLÍTICA ACTUAL

Las instituciones del Estado representativo de los países capitalistas altamente industrializados se proponen como modelo —e incluso como condición para el “progreso”— a todos los pueblos de la Tierra. La consecución de “instituciones democráticas” para las sociedades de la Europa oriental, América latina, Asia y los países árabes y africanos —democracia representativa *urbi et orbi*— es, en unos casos, el objetivo político de organizaciones de intencionalidad emancipatoria (sobre todo en América Latina); y, en otros, la condición impuesta por el Fondo Monetario Internacional para financiar programas de industrialización u otros.

Pero las instituciones representativas no parecen gozar de buena salud. Las voces que en los países altamente industrializados cuestionan su conformación actual no son pocas. En España se propone una transformación del Senado, cámara considerada inoperante;² y los sindicatos —hoy entidades constitucionales— afirman que la mayoría absoluta parlamentaria no da derecho a gobernar de cualquier manera. En el Reino Unido reaparece una y otra vez en la agenda política la modificación de la ley electoral, esto es —a buen entendedor— del sistema de partidos;³ en Italia ciertas fuerzas políticas abogan por una transformación presidencialista del sistema político y por el cambio del senado y de la ley electoral;⁴ en Francia la institución de la Presidencia de la Repúbli-

¹ Universidad de Barcelona.

² También hay voces que propugnan una estructuración federal del Estado.

³ La propuesta es del partido liberal; ha de tenerse en cuenta que en Gran Bretaña la consecución de mayoría de sufragios no garantiza la mayoría parlamentaria.

⁴ La transformación constitucional en el sentido presidencialista es solicitada por la socialdemocracia; otros partidos proponen reformas varias del sistema político.

ca se adapta como un *prêt-à-porter* a los sucesivos ocupantes del Eliseo, hallándose en discusión actualmente una nueva reforma constitucional. Y en el plano de la construcción política de la Europa de los Doce, se da la paradoja de que el poder de legislar —del que carece el Parlamento europeo está atribuido al *consilium* de los poderes ejecutivos de los estados miembros.

Por otra parte, un tercio de los franceses está dispuesto a prestar oídos a Le Pen: esto es, a la voz del racismo, del neofascismo, de la destrucción de las libertades políticas. El auge del particularismo corporativista de la Liga Lombarda en Italia, expresivo de la insolidaridad con las zonas deprimidas y desfavorecidas del país, obedece a la misma oleada de fondo. El apaleamiento de trabajadores inmigrantes de razas o culturas no europeas se ha convertido en pasatiempo de *week-end* para el *lumpen* de Alemania y de España. El racismo político ha reaparecido en Europa (y es de temer que un populismo de corte neofascista se instale en el centro mismo del Imperio).

Al propio tiempo el absentismo electoral, agudo en todo el espacio económico europeo aunque sin alcanzar aún las cotas norteamericanas, preocupa crecientemente a los políticos profesionales. El políglota mensaje de éstos es inequívoco: "Votad a cualquiera, pero votad". Más y más gentes ponen sus esperanzas en la peligrosa fantasía del *tirano benévolo*, desesperando de cualquier congruencia entre sus propios votos y los programas políticos efectivamente aplicados por los Estados.

Hace unos decenios las gentes —cuyos abuelos y bisabuelos lucharon por la extensión del sufragio (hasta convertirlo en universal masculino), por las libertades políticas y derechos individuales (cuyo catálogo se ampliaba de una constitución a la siguiente)— se habían opuesto a la liquidación de la libertad política y de las instituciones representativas significadas por las dictaduras fascistas de Hitler y Mussolini, de Franco y de Salazar, de los coroneles griegos o por los generales golpistas de la *Algérie française*. Esas gentes, los trabajadores europeos, habían impuesto el sufragio universal a secas; habían facilitado la inserción de los más jóvenes al reducir la mayoría de edad política; habían luchado políticamente por ulteriores conquistas sociales.

En este esbozo no se han mencionado los cambios económicos y sociales experimentados por Europa y por el Mundo en los últimos veinte años. Aunque estos cambios serían calificados de irrelevantes por quienes sostienen la tesis de la *autonomía de la política*, desde fuera de semejante marco de referencia sí pueden contribuir a explicar lo que ha sucedido en las conciencias de los consumistas ciudadanos de los Estados representativos de las sociedades altamente industrializadas.

No obstante, en este trabajo —y sobre el telón de fondo expreso y tácito

apuntado— se parte de una hipótesis distinta: que tanto lo que se ve como *disfuncionalidades* de las instituciones representativas (para cuyo remedio se proponen, como se ha dicho, soluciones diversas)⁵ cuanto la disipación de la voluntad democrática de las poblaciones regidas por tales instituciones, son en realidad síntomas no sólo de la obsolescencia de la institución política paradigmática de la modernidad, el Estado soberano, sino también de la inadecuación de las categorías filosófico-políticas acuñadas desde los siglos XVI y XVII para legitimar y estructurar las relaciones de dominio (dicho así, aún desde el interior de tales categorías).

El *malestar en la cultura política contemporánea* puede consistir —en esta hipótesis— en la incapacidad de explicar satisfactoriamente, desde el interior de esa cultura, el surgimiento de nuevas estructuras de poder, de carácter fuertemente antidemocrático; en la pretensión de presentar como *libres* relaciones de *servidumbre*; en la suposición de que la máscara de *ciudadanos* de las personas ha de tener el poder taumatúrgico de liberarlas de las consecuencias perversas de sus interrelaciones sociales.

II. EL SOBERANO POPULAR

La soberanía popular es uno de los elementos conceptuales básicos del paradigma institucional del Estado representativo.⁶ Se trata de un concepto híbrido ya que el sustantivo soberanía se adjetiva de popular.

Merece la pena detenerse en lo que desde el punto de vista lingüístico es la parte sustantiva del concepto: la idea de soberanía.

El concepto de soberanía es ya un concepto de la modernidad, pero de una modernidad *in fieri*. Si su nacimiento se fecha desde un punto de vista político, puede decirse que nace con la construcción de las monarquías absolutistas, del Estado en el sentido moderno de la palabra. Pero si ese mismo nacimiento se contempla desde una perspectiva social más general, que tome en consideración factores de tipo económico y cultural, el nacimiento del concepto de soberanía se produjo cuando el capitalismo como modo de producción no era siquiera una

⁵ Se trata siempre de propuestas; cuando alguna se lleva a la práctica —como la más o menos reciente creación de “regiones autónomas” en diversos Estados europeos— ello no tiene por consecuencia la buscada *democratización* del poder, ni, consiguientemente, la corrección de la *disfuncionalidad* de las instituciones políticas.

⁶ Solicitando disculpas por la impertinencia de la automención: puede verse mi trabajo. “Sobre el mito de la soberanía popular” en *Materiales para una crítica de la filosofía del Estado*, Barcelona, Ed. Fontanella, 1975.

forma dominante; cuando coexistía con amplias zonas de relaciones sociales de tipo feudal que aún tardarían siglos en cederle la hegemonía.

Este fechado doble apunta la posibilidad de que el concepto de soberanía haya de verse como un concepto de transición: que acaso sea a la vez pre-moderno y moderno, culturalmente feudal y políticamente mercantil, si puede decirse así. O bien, más precisamente, que algunos de los materiales con que está construido hayan quedado obsoletos ya.

Con la idea de poder soberano, atribuido a los monarcas absolutistas, se significa la superioridad del poder regio sobre cualquier otro en el territorio sobre el que asienta su dominio sobre las personas. Los monarcas son *soberanos* porque en sus reinos ninguna fuerza interior se les sobrepone, y porque los conflictos externos entre soberanías se resuelven por la fuerza o por recíproco consenso, esto es, también sin intervención de poder “superior” alguno. Ya en el siglo XIV el jurista Bartolo caracteriza la existencia de ciertas entidades político-sociales nuevas, los reinos europeos de creación reciente, como *universitates superiores non recognoscentes*.⁷ En Bodin la soberanía es un poder *absoluto y perpetuo* específico del Estado.⁸ Por supuesto, la función de ese poder es dar la ley, pero provisionalmente se puede hacer abstracción de la función y centrar la atención en el ente que la desempeña.

Poder *supremo, absoluto*, pues. Pero ¿de qué naturaleza? Esta pregunta es obviamente anacrónica respecto del poder absoluto. El poder absoluto es político desde el punto de vista de la filosofía actual. Pero no fue sólo político en los siglos XIV a XVI, con cuyo discurrir se consolida el concepto de soberanía como tópico obligado de la reflexión sobre el Estado que llamamos “moderno”. Se trataba entonces de un poder supremo indiferenciado, pues la naturaleza del sistema feudal en que dicho poder se afianza como supremo no permite separar —como parece obligado en el interior del sistema capitalista— los lados económico, ideológico y político del poder.

El señorío o dominio feudal —cuya máxima expresión es el *soberano*— es dominio político, económico e ideológico en una sola e indiferenciada “substancia”. No es posible discernir siquiera metodológicamente —por ejemplo— los aspectos políticos y económicos del poder. Y aunque la inserción del aspecto ideológico —el poder religioso del príncipe cristiano— en esa “substancia” (o

⁷ Esto es, como entidades que no conocen conjunto o entidad superior alguno. Cf. Mesnard, P., *L'essor de la philosophie politique*, Paris, J. Vrin, 1977, p. 8.

⁸ *Les six livres de la République*, I, VIII. En Hobbes, el poder soberano será “el más grande que los hombres pueden transferir a otro hombre” (*De Cive*, VI, 3).

en esa relación entre personas, si se prefiere una expresión menos impregnada del cómodo platonismo) nunca dejó de ser problemática, es preciso aquí, para no embarullar el problema, darla por descontada: en último término, que en fechas tardías pudiera prosperar el principio luterano *cuius regnum eius religio*⁹ permite hacerlo así. La autoridad secular (de cualquier orden que sea, incluso inferior) es una réplica en su ámbito específico de la autoridad espiritual: es la *espada temporal* de Cristo (tal como imaginan al Nazareno los filósofos medievales y los de la modernidad naciente). Ni siquiera Erasmo deja de situar en primer plano la influencia “modélica” (esto es, espiritual) del príncipe.

En el interior del orden feudal es imposible el despliegue de un poder puramente económico, esto es, carente de poder político y de influencia ideológica (cuando surja, como principio capitalista, hará saltar en pedazos *el* orden). El soberano, al igual que la aristocracia que ha logrado subordinarse, no sólo puede juzgar a sus vasallos: también obtiene de ellos renta. El concepto de soberanía llevó aparejada inicialmente la concepción patrimonial del Estado. Los dominios del rey son indiscerniblemente su patrimonio familiar y el ámbito de ejercicio de su capacidad de juzgar y de dar leyes; también el ámbito de *su* iglesia. Pues lo que intentan las nuevas monarquías es organizar todos los ámbitos (intelectuales y morales, productivos, institucionales, políticojurídicos) de las sociedades que rigen.

La traslación de la soberanía del soberano al Estado jamás cuestionó la naturaleza del poder. El Estado soberano siguió concebido como poder supremo. Lo cual ha implicado la presencia de un postulado oculto en la “teoría” —en la teología política— de la modernidad: que el poder político (y el jurídico) estatal es superior al poder económico.

Podemos ver este postulado, implícito en el pensamiento político moderno, de diferentes maneras. Entendiendo por “poder” la capacidad de coerción, de dominio, de unas personas sobre otras, puede significar que la capacidad de coerción —de configuración de las relaciones sociales— de las instituciones político-jurídicas es “superior” a la capacidad de coerción económica. Pero también cabe interpretarlo como un postulado que suponga la superioridad de la política sobre la economía; o, en sociedades predominantemente capitalistas, como un postulado acerca de la relación entre Estado y Mercado.

⁹ Principio que asignaba la religiosidad de las personas a la determinada por la autoridad política, o que atribuía a ésta la potestad espiritual suprema como cabezas de las iglesias nacionales reformadas.

Esta última interpretación del postulado oculto es acaso demasiado arriesgada: pues la separación absoluta entre Estado y Mercado, que es otro de los dogmas de la modernidad, puede ser puesta muy razonablemente en cuestión. Dado que algunas de las condiciones de funcionamiento de lo que solemos llamar “mercado” no son meramente económicas, sino políticas, o dado que la determinación de las relaciones de intercambio mercantil de bienes es en parte función política (por ejemplo, la determinación del nivel de los salarios, la viabilidad empresarial, los costes empresariales externalizables, etcétera), puede inferirse que el “mercado” sólo puede ser considerado como autónomo haciendo abstracción de tales componentes “meta-mercantiles”. Análogamente, la actuación del Estado es en parte función de su capacidad de exacción fiscal, por lo que no puede considerarse independiente de los hechos “metapolíticos” (por ejemplo, la eficacia productiva de la sociedad por él gobernada) que determinan tal capacidad. En otras palabras: la separación entre Estado y Mercado es altamente problemática.

La consideración del postulado oculto (superioridad de la coerción política estatal sobre la coerción económica) plantea numerosos interrogantes. Cabe preguntarse ante todo por su verdad. Si corresponde o no a los hechos. Y, en todo caso, si la posible correspondencia es históricamente variable.

Pero también habría que poner en cuestión, si la duda acerca de la separación neta entre política y economía apuntada anteriormente pareciera legítima, el tenor mismo del postulado oculto. Esto es: sería menester preguntarse *si la filosofía política nacida de la modernidad se representa verazmente las relaciones reales de poder*.

Volvamos, sin embargo, sobre las huellas del concepto de soberanía. Cuando el poder feudal unificado se disocia —en términos de la “teoría” política del Estado moderno— en poder político-estatal y poder económico (y también en poder ideológico) con la extensión de las relaciones capitalistas de producción, la filosofía política *sólo* al Estado atribuirá soberanía. El poder económico es en todo caso respecto de él un asunto privado, un hecho políticamente irrelevante, neutralizado por el sometimiento a las leyes del Estado. Con cierto realismo, ciertamente: nadie soñaría contraponer, en los siglos XVIII y XIX, los fragmentados poderes económicos de la etapa concurrencial del capitalismo a su correspondiente Estado. Y es también en esta época cuando las nuevas clases nacidas de la disolución del feudalismo atribuyen al pueblo la soberanía (no sin revoluciones políticas, claro es; ni sin conquistas parciales que amplían el concepto jurídico-político de “pueblo” hasta que logra una vaga correspondencia con la población sometida al poder estatal, aunque ésta es otra historia). Es entonces cuando madura finalmente el concepto contemporáneo de

soberanía popular. Ya no el Estado, sino el pueblo, es el titular último de la soberanía; el moderno Estado representativo sólo la detenta por delegación de aquél.¹⁰

Es muy dudoso, sin embargo, que la concentración contemporánea de poder “económico” —en el largo camino que va de lo que se llamó capitalismo monopolista (diferenciado del capitalismo concurrencial) a las empresas multinacionales del presente— permita seguir hablando con sentido de la soberanía de los Estados y de soberanía popular. El poder estatal —y la soberanía popular—, ¿es en el ámbito económico un poder *absoluto y perpetuo*? ¿Son los Estados *universitates superiores non recognoscentes* en ese ámbito?

No se trata, obviamente, de una pregunta jurídica, sino de una cuestión factual: si la expresión “soberanía” resultó útil para articular jurídico-políticamente los Estados fue porque en su nacimiento esta convención lingüística podía emplearse también para describir el mundo de los hechos, la supremacía del soberano sobre todos los poderes operantes en sus reinos. Pero si en el ámbito económico —para empezar por éste— los Estados, como cuestión de hecho, se inclinan ante el poder de decisión colectivo de las empresas multinacionales, y ante las decisiones y condicionamientos, en muchas ocasiones de carácter *directamente político*, de instituciones tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, entonces ha de reconocerse claramente que el concepto de soberanía es en este ámbito una convención inútil o, peor, enmascaradora de la realidad.

En un terreno próximo, como el militar, las cosas funcionan de manera parecida. La tecnología de los llamados “sistemas de armas” (los complejos armamentos de nuestra época) es en sí misma un factor de *dependencia*. Ningún Estado, salvo acaso la potencia central del Imperio del Norte, es tecnológicamente autosuficiente en sentido pleno. Y si se adopta la perspectiva político-militar las cosas, aunque más laberínticamente explicables, no parecen muy distintas. Numerosos países europeos se comprometieron militarmente en la guerra del Golfo Pérsico; en algunos casos, como el de la población española, ignorando incluso la extensión de tal implicación, y en casi todos sin mediar la autorización parlamentaria preceptiva constitucionalmente. Aquí no es posible entrar en el laberinto, esto es, examinar los silencios jurídicos y los equilibrios políticos mediante los cuales se diluye la capacidad de autodeterminación de la política bélica en los Estados miembros de la Alianza del Norte. Pero sí cabe

¹⁰ Para que el relato resulte verosímil hay que prescindir de algunas cuestiones embarazosas, como la dominación colonial.

tomar nota de esta dilución. O, lo que es lo mismo, de la constitución fáctica de una política militar supraestatal, sin cesión formal de soberanía.

Podría hacerse una pregunta particular en relación con la Comunidad Económica Europea: una entidad jurídica que sin ser un Estado de Estados —pues su contenido jurídico es un conjunto de tratados y otros convenios en ámbitos determinados por el tráfico económico— implica cesión de soberanía de los Estados miembros tanto explícita como tácitamente. En la CEE la capacidad de decisión legislativa recortada a los Estados se atribuye a un órgano —el Consejo de Ministros de la Comunidad— cuyos miembros carecen de poder legislativo, precisamente, en esos Estados, mientras que el poder del llamado Parlamento Europeo, elegido por sufragio universal, consiste en su capacidad de expresar piadosos pero no vinculantes deseos. Otra paradoja para la autodenominada “teoría” del Estado. Que se agrava si se considera a la CEE como un Estado federal *in fieri*, pues lo secuestrado por el Consejo de Jefes de Gobierno no es entonces una parcela de la soberanía de los Estados miembros sino, directamente, el poder constituyente de los ciudadanos europeos, reducidos a la condición de espectadores del proceso de constitución de su supranacionalidad.

Dejando de lado las situaciones particulares de doble paradoja (también lo es para la teoría política moderna la formación de la precaria Comunidad de Estados Independientes, que da la razón a la idea de que es soberano quien puede decidir en la situación excepcional), no parece inaceptable la hipótesis según la cual los aspectos “económico” y “militar” no son los únicos de la vida social en los que los Estados ceden soberanía ante instancias superiores aún no codificadas teóricamente: la política de las telecomunicaciones y las relativas a las drogas y a la industria de producción de sentimientos de carencia (los *mass media*, si fuera admisible esta denominación enmascarante), pueden verse plausiblemente como otros tantos ámbitos en los cuales el poder soberano de la mayoría de los estados se vuelve *universitates superiores recognoscente*.

A veces se admite la “erosión” de la soberanía atribuyéndola meramente al hecho de la *interdependencia*. Así, el profesor Soedjakmoto, que fue presidente de la Universidad de las Naciones Unidas, afirmaba:

En el proceso de interdependencia todos nos hemos vuelto vulnerables. Nuestras sociedades son permeables a decisiones tomadas en otros lugares del mundo.¹¹

¹¹ Citado en el Informe al Consejo del Club de Roma de King, A. y Schneider, B., *La primera revolución mundial*, (traducción castellana, Barcelona, Plaza & Janés, 1991).

Este modo de ver, ciertamente menos dogmático que la teología política que conocemos, confunde sin embargo los planos: la soberanía no se volatiliza a manos de una neutral interdependencia generalizada, sino ante los *poderes* estructurantes de la asimetría —por no decir desigualdad— de la interrelación mundial realmente existente.

La soberanía perdida es, no se olvide, no sólo soberanía estatal: *hacia dentro* la pérdida afecta a la soberanía popular. Lo cual da lugar a otra situación teórica formalmente insostenible. El pueblo soberano no puede tomar decisiones que formalmente debe tomar. Los ciudadanos dotados de *libertad* en el plano discursivo están incapacitados para establecer las políticas económica, militar, etcétera, de sus Estados, pero éstas aparecen como queridas por ellos. Y, de hecho, los ciudadanos son impotentes para definir cualquier asunto concreto: ya se trate del modo de proceder a la construcción del mercado único europeo, del sistema de estímulos fiscales de su propio país, de decidir su política económica o, siquiera, la efectividad de los llamados derechos sociales y de las leyes laborales, ecológicas o sanitarias con que está decorativamente adornado su sistema jurídico.¹²

III. LA CIUDADANÍA Y LA REPARICIÓN DE LAS *DIFERENCIAS*

En uno de sus primeros trabajos teóricos señalaba Karl Marx que el acto de constitución del Estado político disuelve la sociedad en *individuos* independientes; que en ese Estado el hombre *político* [el ciudadano] no es sino un hombre abstracto, artificial: el hombre como persona *alegórica, moral*. Karl Marx criticaba, en substancia, *la irrelevancia política de las diferencias sociales*, su *neutralización* en el Estado representativo moderno.¹³

Algunos de los problemas sociales del presente, y en particular los planteados por el movimiento feminista en los países altamente industrializados, reactualizan esta crítica marxiana de un modo nuevo.

Por recapitular brevemente: el movimiento feminista histórico emprendió primero la tarea de mostrar que la igualdad política formal de los ciudadanos del Estado representativo moderno era únicamente la “igualdad” de la parte

¹² Vid. Julien, C., “Une citoyenneté au rabais”, en *Le Monde Diplomatique*, III, 1992.

¹³ Vid. Marx, K., “La cuestión judía” [1843]; traducción castellana en *Obras de Marx y Engels*, 5, Barcelona, Crítica, 1978.

masculina de la población; que la exclusión femenina de los derechos políticos¹⁴ —conquistados a lo largo del siglo XX, finalmente, por ese movimiento— ponía en cuestión las bases mismas del Estado representativo. Y tras la conquista de la ciudadanía política —aparentemente acabando o completando el Estado representativo—¹⁵ el movimiento feminista tuvo que perseguir y obtener sus consecuencias: la igualdad jurídica en los diversos planos de la vida social: el laboral, el familiar, el educativo, etcétera. En algunos Estados el feminismo de la igualdad ha llevado prácticamente hasta el final el programa político de la igualación jurídicopolítica de los ciudadanos, sin diferencias por razón de sexo, obteniendo incluso en algún caso la constitucionalización (esto es, la estatización, el compromiso estatal de cumplimiento) de ese programa.¹⁶

Pero la proscripción de la desigualdad jurídico-política por razón de sexo no ha resultado instrumento eficaz para proscribir la subalternidad social de las mujeres. La proclamación de la indiferencia estatal respecto del sexo de las personas no es obstáculo suficiente al mantenimiento o incluso a la agravación de la discriminación social. Esta discriminación social queda neutralizada: aparece como políticamente irrelevante. Tal ha sido la percepción de la situación en el movimiento feminista ya con anterioridad a la década de los ochenta.¹⁷ Percepción que ha estimulado una reflexión notable no limitada a la igualdad jurídico-política, sino centrada, precisamente, en la *diferencia*.

Justamente, es *la diferencia*, eliminada en el ámbito jurídico-político, la que reaparece ahora no ya para completar la representación política moderna sino para ponerla en cuestión.

Las propuestas de “discriminación inversa” para las mujeres, por lo pronto, y como cuestión de hecho, se han asomado ya al escenario político. Por ejemplo: se encuentran en la normativa interna de algunos partidos políticos.¹⁸ La discriminación inversa puede verse, sin embargo, como un intento de

¹⁴ Amorós, Celia, (“Hongos hobbessianos, setas venenosas”, en *mientras tanto*, Barcelona, 48, enero-febrero 1992) ha recordado recientemente que ya en la revolución francesa se excluyó a las mujeres del juramento cívico.

¹⁵ Aunque sólo en este sentido: como se verá, hay otras *diferencias* relevantes.

¹⁶ Así, el artículo 14 de la constitución española de 1978 proscribió explícitamente la discriminación por razón de sexo.

¹⁷ Cf. Cervera, M. y otras, “Reflexiones sobre el movimiento feminista de los años 80-90”, en *mientras tanto*, Barcelona, 48, enero-febrero 1992.

¹⁸ En España, son estatutarias y se practican en el PCE; también en el PSOE, aunque en este grupo político la democracia interna reviste procedimientos más indirectos que priman las propuestas de los órganos dirigentes. En Italia es práctica del PDS y RC.

reforzar el igualitarismo: con ella se intenta compensar mediante un privilegio formal la situación de inferioridad material.¹⁹ Se trata de un igualitarismo de las diferencias. Su aparición en la esfera estatal —y puede hablarse de ella dado que los partidos políticos son entes constitucionalizados—,²⁰ por débil que sea todavía, es una intrusión incompatible con la *representación* del “ciudadano igual” de la dogmática del Estado moderno. Las propuestas tendentes a reforzar con disposiciones formales la presencia política de las mujeres en las instituciones políticas implican *el reconocimiento de que los ciudadanos no son iguales, sino diferentes*. O, dicho de otro modo, el regreso de *las diferencias* a la esfera de lo públicamente relevante.

En el interior de la dogmática del Estado moderno la diferencia se inserta en un punto muy preciso: el de la representación política, directamente ligado a la traslación al Estado de la soberanía residente en el pueblo. Hoy embrionaria, la representación de la diferencia en el ámbito de las instituciones plantea problemas nuevos.

Claudia Mancina²¹ —mediante un análisis cuidadoso al que es preciso remitirse y que es ocioso reproducir aquí— ha señalado que la representación de sexo nada tiene que ver con el corporativismo,²² ni con la representación de los intereses de las mujeres,²³ ni con una imagen especular de la representación política. El problema que plantea es distinto, y mucho más de fondo: introducir en el ámbito institucional la realidad de la dualidad sexual del ser humano, o dicho de otro modo, mostrar que no existe mecanismo alguno capaz de neutralizar (o universalizar por abstracción) realmente esta diferencia personal, ya que no se trata de una diferencia inesencial desde un punto de vista social, simbólico (cultural) o psicológico, sino de una dualidad de estructuras constituyente de los seres humanos. Se rompe por tanto con la idea de la posible universalización de la política a partir de la forma *imaginaria* del

¹⁹ Marx, K., en la “Crítica del Programa de Gotha” (su último escrito teórico importante), apuntaba precisamente la posibilidad de forzar mediante privilegios el igualitarismo jurídico, pues de otro modo el derecho consagra la desigualdad social.

²⁰ En el derecho constitucional español la normativa estatutaria de los partidos políticos no es indiferente: no es asunto particular sino público; deben satisfacer ciertos requisitos de democracia interna en consonancia con la función que les es asignada por la Constitución.

²¹ Vid su trabajo “Diferencia sexual y representación”, en *mientras tanto*, Barcelona, 48, enero-febrero 1992; originalmente publicado en *Democrazia e diritto*, Roma, noviembre-diciembre, 1988.

²² Pues no se pretende que esa representación se relacione exclusivamente con un interés corporativo, o que excluya a otros del tratamiento de un problema visto como corporativizado.

²³ Intereses que pueden ser también defendidos por los hombres.

ciudadano abstracto; una forma que en la medida en que se muestre finalmente como imaginaria habrá de revelar su función como elemento del mecanismo de legitimación del poder realmente existente.

No podía ser de otro modo si se considera, aunque sea brevemente, la lectura crítica de la filosofía política realizada desde el punto de vista del feminismo. Esta relectura toma nota de que la inserción de la mujer en el constructo teórico-político del pensamiento moderno es diferente del que se le asigna en los paradigmas sociales hegemónicos en la antigüedad. Así, Aristóteles no pretendía construir una ciudadanía igual y universal: las mujeres quedaban declaradamente excluidas de ella en su diseño —pese a que en Atenas la protesta femenina logró adquirir alguna voz—; quedaban encerradas discursivamente en el mismo ámbito en que lo estaban materialmente: el doméstico, el de lo privado, que Aristóteles concebía como esencialmente separado del político.²⁴ La pretensión de la ciudadanía igual es específicamente moderna. Pero la construcción universalista de la modernidad, pese a “extenderse” o pretender abarcar también a los seres humanos de sexo femenino, tendió desde el principio a ignorarlos, a construir esa supuesta universalidad del ciudadano abstracto sobre rasgos exclusivamente masculinos.

Celia Amorós, siguiendo a Sheila Benhabib,²⁵ ha llamado la atención sobre el pasaje de Hobbes, en los *Philosophical Rudiments*,²⁶ en el que éste recurre a su modelo de “estado de naturaleza” para legitimar el dominio político:

Volvamos de nuevo al estado de naturaleza, y consideremos a los hombres como si surgieran ahora de la tierra, y repentinamente, como los hongos, llegaran a la plena madurez sin ningún tipo de compromiso entre ellos.

²⁴ Vid. el trabajo de Moreno, Amparo, *La otra política de Aristóteles*, Barcelona, Icaria, 1987. Este trabajo inicia una lectura crítica del pensamiento político de la antigüedad desde un punto de vista feminista. Como es sabido, la posición de Aristóteles era enteramente favorable a la institución del encierro doméstico de las mujeres, institución criticada sin embargo por varios autores de la época. En el mismo sentido que lo sostenido en el cuerpo del texto, Amorós, Celia, “Hongos hobbesianos, setas venenosas”, en *mientras tanto*, Barcelona, 48, enero-febrero 1992.

²⁵ Amorós, Celia, “Hongos hobbesianos, setas venenosas”, en *mientras tanto*, Barcelona, 48, enero-febrero 1992, citando a Sheila Benhabib, en “El otro generalizado y el otro concreto”, en Benhabib, S. y Cornell, D. editores, *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, pp. 131-134.

²⁶ Hobbes, Th. *Philosophical Rudiments concerning Government and Society [1651]*, en *The English Works of Thomas Hobbes*, [edición Molesworth, reeditada por Scientia Aalen Verlag, Darmstadt, 1966], vol. II (el pasaje aludido se halla en las pp. 108-109).

Surgir de la tierra, como hongos, en el estado de naturaleza es ciertamente necesario para la *naturalidad* del principio hobbessiano en virtud del cual a falta de pactos el hombre es un enemigo para el hombre.²⁷ (Y éste es un principio realista si, como mostró MacPherson, lo que se tiene ante los ojos son esencialmente las relaciones capitalistas de producción).²⁸ Pero se trata de un principio que hace abstracción, precisamente, de la maternidad, de la única función que no pueden desempeñar los seres humanos de sexo masculino; que prescinde, con la maternidad, de todo elemento natural-altruista empírico que pudiera empañar el modelo teórico básico de la filosofía política moderna, claramente contrafáctico.

En algún lugar se desliza también en Hobbes una concepción de las mujeres como *posesiones* de los hombres.²⁹ La situación, como ha mostrado Ana Rubio,³⁰ no es mejor en Rousseau. En diversos pasajes del *Emilio* este autor se adapta con dureza a la discriminación política de las mujeres construyendo para justificarla *dos* naturalezas humanas: la del “hombre”, activo y fuerte, dotado de pensamiento racional; y la de la “mujer”, pasiva, débil, y carente de acceso a la formación moral. El ciudadano rousseauiano es de sexo masculino. Por si hubiera alguna duda, basta leer su *Proyecto de Constitución para Córcega*,³¹ donde descende a detallar que “todo patriota casado o viudo, que tenga dos hijos vivos, vivienda propia y tierra suficiente para subsistir será inscrito en la clase de los ciudadanos”, mientras que para pertenecer a la de los patriotas ha de tener “alguna tierra propia independientemente de la dote de su mujer”.

La reaparición de la relevancia política de las *diferencias* sociales puede espigarse también en otros campos. Así, los Estados europeos de la CEE están modificando y reforzando su concepción de la *extranjería*, consistentemente con la discriminación social a que se somete en las sociedades por ellos regidas a los inmigrantes de razas y culturas *diferentes*, a “los otros” que *no son* como “los demás”.

²⁷ Hobbes, *Leviathan*, *passim* y particularmente XXV.

²⁸ MacPherson, C.B., *La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1971.

²⁹ Por ejemplo, en *Leviathan*, XIII.

³⁰ Intervención en el Seminario de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Barcelona (Facultad de Derecho) de 2 de abril de 1992.

³¹ Rousseau, J.J., “Projet de Constitution pour la Corse”, en *Ouvres complètes*, París, Gallimard, 1964, III.

La noción jurídico-política de extranjería se diluye “intracomunitariamente”: las personas que tienen ciudadanía en algún país miembro de la CEE pueden ejercer bastantes de sus “derechos” en cualquier otro país miembro en el que coyunturalmente residan, hasta el punto de poder elegir y ser elegidos formalmente en comicios locales. Pero la extranjería se refuerza “extracomunitariamente” mediante leyes que precarizan las condiciones de vida y de trabajo de los inmigrantes que precisan esas sociedades opulentas para las tareas desdeñadas por los ciudadanos europeos. Estos trabajadores inmigrantes, con estatuto personal complejo —“legal”, “semilegal” o de tolerancia si tienen trabajo, o “ilegal”, sin trabajo—, y en realidad con ulterior tratamiento discriminatorio en función de su raza y país “extracomunitario” de procedencia, pueden ser objeto de la mayor explotación y opresión social sin tener acceso siquiera a los mecanismos jurídicos más elementales de protección personal. Las diferencias europeas entre las personas empiezan a recordar a la antigua Roma: patricios, plebeyos, latinos, peregrinos, libertos...³²

O reparece al tratamiento jurídico-político discriminatorio de “ciudadanos iguales” que ejercen *diferentemente* derechos constitucionalmente reconocidos como el de objeción de conciencia: así, en España, médicos que desempeñan un servicio público en hospitales, o farmacéuticos (siendo la dispensación de medicamentos un servicio público), pueden objetar en conciencia prestar alguna asistencia a la que los “ciudadanos” tienen legalmente derecho,³³ descargándose así libremente de un deber legal; mientras que la objeción de conciencia a la prestación personal militar aparece sancionada con una prestación personal sustitutoria cuyo incumplimiento da lugar a sanciones penales graves.

Ya no se trata pues sólo de la desigualdad real entre personas pertenecientes a distintas clases sociales, en razón de la cual criticó Marx la noción del *ciudadano abstracto*, la pretensión de universalidad de la razón política de la época de las relaciones capitalistas de producción. Las *diferencias* reaparecen en la esfera política de nuestra época por diversas vías.

Las diferencias personales derivadas de la estructura del patriarcado cuestionan la representación política, la traslación al Estado de la “soberanía popular”.

³² Una buena muestra de esta situación es la referida en el libro de Wallraff, Günter, *Cabeza de turco*, traducción castellana, Barcelona, Anagrama, 1987, anterior sin embargo a la oleada racista que ha seguido a la caída del muro de Berlín.

³³ Intervenciones quirúrgicas abortivas, despacho de preservativos.

Las diferencias raciales y culturales entre los individuos productores, que se hacen hoy sangrantemente visibles en las metrópolis del capitalismo avanzado, han acabado dando al hecho biológico del nacimiento de esos individuos un carácter determinante para su consideración como “ciudadanos”: aquellos seres humanos cuyo nacimiento —no ya su inserción productiva— no está normalizado según los patrones de la nacionalidad estatal jamás llegarán a revestir la vestimenta discursiva de la ciudadanía: se les insertará la del paria, la del carente de derechos *pero no de deberes*. Se es ciudadano como se es rey: por derecho de la sangre.

E, inversamente, los “derechos” generales y abstractos de los ciudadanos —como el derecho a objetar en conciencia— reciben por parte del Estado un reconocimiento diferenciado según que su ejercicio afecte meramente a los derechos de otros ciudadanos (por ejemplo, el derecho a la salud) o a las prerrogativas del poder estatal —y, por esta vía, las del suprapoder imperial (la servidumbre personal militar, en nuestro ejemplo).

Ello por no hablar del gran agujero abierto en la doctrina de la democracia representativa por la relevancia de lo que pueden llamarse los ciudadanos sin voz, o *soberanía ausente*. Como es sabido, una de las condiciones del carácter democrático del proceso de toma de decisiones es que éstas puedan ser revisables y no afecten a sujetos excluidos del proceso mismo. Pues bien: en un mundo con graves tensiones ecológicas se ha abierto la posibilidad de la adopción por las generaciones actuales de decisiones irreversibles para las generaciones futuras. Éstas, los sujetos sin voz, imponen limitaciones de índole moral al carácter meramente contractual de la actual concepción de la democracia. Unas limitaciones que no pueden ser traducidas al plano de las instituciones jurídico-políticas mientras siga siendo la categoría de *derecho*, y no la de *deber*, la atribución fundamentante de la politicidad de los seres humanos.

IV. LA SOBERANÍA JURAMENTADA

La filosofía política de la modernidad establece la soberanía sobre la base de un pacto, de un contrato social. Es una soberanía juramentada, o, desde otro punto de vista, convencional.

El Estado moderno despersonalizado (que afirma sustituir el gobierno de los hombres por el gobierno de las leyes), la máquina de poder que detenta el monopolio legal de la coerción, liberada de finalidades que no sean las convencionales y mutablemente asignadas —claro que muy indirectamente— por el soberano popular, se fundamenta en una convención: el pacto por el cual los seres humanos, abstractamente libres e iguales, se prohíben a sí mismos

emplear su libertad para romper el propio pacto, para destruir el Estado representativo.

La esfera de lo público aparece como convencional. Y también como laica. El Estado moderno no admite fines o políticas que no procedan directa o indirectamente del “soberano popular” como consecuencia del pacto fundamental. La igualdad formal, jurídica, es el instrumento mediante el cual quienes tienen *poder social*, los socialmente poderosos, renuncian en la era del capitalismo a detentar directamente el poder político-estatal, y aparecen como mera entidad económica,³⁴ como pura cuestión de hecho. Ello es consecuencia de la igualdad de derechos de todos; lo que hace posible que la ley aparezca situada por encima de todos es la “igualdad formal” de los “ciudadanos”.

Como señala P. Barcellona, el carácter convencional, juramentado (e iniciático, podríamos decir), de la legitimación del poder político abre una enorme tensión entre la *artificialidad* de la esfera pública y la *contingencia de las fuerzas de hecho*.³⁵ Pues estas últimas, en ocasiones, pueden romper los pactos; pueden *decidir* al margen de los pactos, al margen de la voluntad del “soberano popular”, al margen de la legalidad. *Pueden* hacerlo como cuestión de hecho (buscando su legitimación fuera de la doctrina del Estado representativo, alegando un supuesto funcionamiento perverso de éste, afirmando una “situación excepcional”, etcétera: no es ésta la cuestión relevante aquí).

Esta posibilidad ha sido utilizada excepcionalmente por las “fuerzas de hecho” en los siglos XIX y XX. El poder económico dominante sólo ha “congelado” el Estado representativo, sobreponiéndose materialmente al “soberano popular”, cuando ese tipo de Estado no parecía valladar suficiente ante el ascenso de fuerzas de hecho de signo contrario, o, simplemente, en períodos de crisis. Hoy, cuando la concentración de poder productivo, tecnológico y cultural en manos de los nuevos entes orgánicos económicamente (fácticamente) dominantes es la mayor que ha conocido la humanidad, el débil y permeable formalismo de los Estados representativos de los “ciudadanos iguales”, en el interior de cuyo sistema de relaciones ha sido posible esa concentración de poder, viene a ser cera maleable entre sus manos.

Quien puede lo mayor puede también lo menor. La posibilidad de una “congelación” general del Estado representativo por las fuerzas de hecho pone de manifiesto la posibilidad de una “congelación” especializada: sencillamente,

³⁴ Vid. Barcellona, P. *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Boringhieri, 1990 (especialmente pp. 49-56) hay traducción castellana, *Postmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta, 1992.

³⁵ *Idem*, p. 51.

la suspensión de *especialidades decisorias* de la soberanía, el señalamiento de *excepcionalidades materiales* o de *términos temporales de excepción*. Esto es, en definitiva, lo que está ocurriendo en el presente, cuando la constitución de una producción mundializada, que traspasa —por la naturaleza misma del proceso productivo altamente tecnificado y dirigido por poderes multinacionales— las fronteras físicas de los Estados-“nación”, construye la necesaria adaptación de las formas políticas.

Emerge así un “soberano multinacional” que no trata de obtener el consenso de las gentes del mundo altamente desarrollado sólo o principalmente mediante los procedimientos de la representación política (ni tampoco por medio de la llamada legitimación mítica), sino que intenta construirlo con la tecnología de los *mass media*. Un poder económica y tecnológicamente fundamentado, que además busca en la tecnología un método de autolegitimación suficiente en sí mismo. Y que encuentra también una *excusa* (¿o “una buena razón”?) para ello en las limitaciones manifiestas de la doctrina tradicional de la *representación*, del instituto que según la doctrina del Estado moderno obra el tránsito de la soberanía del pueblo al poder público.