
LA IZQUIERDA Y EL PODER

Jacques Julliard

análisis y debate



2

Hemos dado a esta reflexión el título ¹: «¿Qué hemos aprendido del poder?». Algunos de los nuestros han puesto en duda esta formulación. Hubieran preferido que dijéramos: «¿Qué ha aprendido la izquierda del poder?», subrayando que ellos mismos, personalmente, no se habían sentido en ningún momento en el poder en el curso de los últimos cinco años. Lo que me interesa de esta reacción es el sentimiento que expresa: es decir, que el ejercicio del poder tiende de forma natural a aumentar la distancia que existe entre sus detentadores propamente dichos y sus mandantes militantes y electores. Esta es una de las primeras lecciones del poder: aísla a quien lo ejerce. Tradicionalmente, la izquierda tiene tendencia a negar esta diferencia y afirma que, más o menos, en la democracia todos tenemos acceso al poder. Pero en la práctica no ocurre lo mismo: primero porque no hay lugar para todo el mundo, y luego, porque surge rápidamente una diferenciación de funciones en el propio seno de la acción social.

Durante una de sus últimas campañas, François Mitterrand decía: «*La derecha quiere quedarse con el poder. Mi intención es dároslo*». Se trataba de una fórmula digna de admiración, la propia de la ideología de izquierdas por lo que tiene más tradicional a la par que de más generoso. Expresaba en el fondo, de manera concisa, lo que la izquierda ha pensado siempre, o en cualquier caso profesado al respecto, es decir, que el poder pertenece al pueblo, que los elegidos deben esforzarse en expresar las aspiraciones populares y en gobernar lo más cerca posible del pueblo: es sencillamente la fórmula de la democracia. En cuanto a la derecha, que piensa espontáneamente que el poder es un hecho innato y que algunos grupos, mejor dicho, algunos individuos tienen vocación especial para ejercerlo, acepta a primera vista la fórmula de la democracia: el poder del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. Se acomoda a una necesidad de los tiempos actuales pero, por otro lado, está convencida de que la diferenciación funcional que introduce el ejercicio del poder es irreversible, insalvable y que, por ello, las fórmulas de la democracia son en el mejor de los casos ideas reguladoras que nunca se alcanzan completamente —y en el peor de los casos una especie de concesión demagógica que se adapta a las circunstancias.

En un ensayo reciente ² he tratado de reflexionar sobre los orígenes de esta idea. Cuando nos ponemos a buscar los orígenes de la izquierda vamos a parar inevitablemente al siglo XVIII. Me dirán que es irse demasiado lejos. Sin embargo, todos tenemos la impresión de que la izquierda necesita no únicamente revisar su *stock* intelectual, sino también y en primer lugar volver a tomar contacto con él, ya que son dos cosas que van a la par, a pesar de lo que pueda parecer. El siglo XVIII es el momento en que las dos grandes ideas constitutivas de la izquierda, la del progreso científico y la de la justicia social, han sido agrupadas dentro de un mismo objetivo.

Para mí, la unión del progreso científico y de la justicia social constituye el *stock* central de la izquierda, o, si se prefiere, su invariante genética.

Así pues, no podemos considerar a la sociedad como un elemento bruto, sino como algo que hay que construir. Y en este punto es donde he introducido en mi reflexión a Rousseau, que es un genio de una naturaleza muy particular: un hombre capaz de convertir en cuestiones candentes ideas que ya están en el aire y de darles una formulación más concreta. Cualquier hombre de izquierdas, cuando reflexiona sobre la noción de poder, tropieza necesariamente en su camino por un lado con Rousseau y por otro con Marx. Resulta imposible pasarlos por alto. Hace ya tiempo se habló mucho de Marx; habíamos olvidado un poco a Rousseau. La vuelta actual de Rousseau es simplemente la rectificación de un desequilibrio. Ahora bien, Rousseau es el autor de un doble postulado sobre el que ahora quisiera insistir.

Los dos postulados de Rousseau

El primer postulado, someramente formulado, es el que identifica la idea del bien común, heredada de la teología cristiana, con la de soberanía popular. En *El contrato social*, Rousseau agrupa estos dos conceptos en uno nuevo que ya de por sí tiene una historia pero al que da un sentido completamente nuevo, el de voluntad general. En la voluntad general de Rousseau hay a la vez la idea de soberanía popular y la idea del bien común. Una vez más no inventa nada, pero tiene la genial idea de confrontar estos dos conceptos.

De igual manera, la invención del ferrocarril es el resultado de la confrontación de dos invenciones anteriores: la del raíl y la de la máquina de vapor. El primero que puso una máquina de vapor sobre dos raíles inventa el mundo moderno. Igualmente, Rousseau inventa el mundo político moderno. Si la idea del bien común tiene su origen en la teología medieval, la del poder popular se remonta a la misma época, cuando unos letrados se proponen arrancar el poder a la suprema autoridad espiritual, es decir, a la Iglesia, y trata de laicizarlo. Para laicizar el poder hay que buscarle un origen que no sea divino. Mientras se considere que el poder tiene un origen divino, los ministros de Dios en la tierra, en este caso el poder pontificio, están en situación de dominación en relación con el poder político. Y es una extraña paradoja, pero perfectamente comprensible históricamente, que hace de los inventores del absolutismo real unos teóricos del poder popular. El absolutismo real, tal como se desarrolla a partir del siglo XVI, tiene como base el pueblo. De manera que la idea de poder popular nunca llegará a disociarse del todo de la idea de absolutismo. Evidentemente, es muy exagerado ver en la teoría del poder popular el origen del totalitarismo. No obstante, Hobbes puede ser considerado con razón como el teórico del origen popular del poder y del absolutismo real: es el precio que hay que pagar por la laicización del poder. Naturalmente, Hobbes no da el poder al pueblo más que para quitárselo luego. Pero este regalo momentáneo tendrá sus consecuencias.

Este es el primer postulado de Rousseau, que tiene unas consecuencias importantes. Si la idea de bien común y la de soberanía popular coinciden, ello quiere decir que la soberanía no es únicamente ilimitada sino siempre justa. Rousseau lo dirá en frases conocidas como «*la voluntad general es siempre justa*», es decir, que siempre expresa lo verdadero y justo de una situación, que no puede equivocarse. Con esta afirmación Rousseau inventa una de las cosas más fascinantes y a la vez más terribles de la democracia, es decir, la supuesta infalibilidad popular.

El segundo postulado de Rousseau es también el resultado de la confrontación de dos ideas. La de soberanía popular, de la que ya he hablado, y la de gobierno. Rousseau no ha sido el primero en decir que el pueblo era soberano: acabo de citar a Hobbes, pero podría haber citado también a Maquiavelo o a Jurien. La innovación de Rousseau consistió en decir no solamente que el pueblo está en el origen del poder sino que debe efectivamente ejercerlo. Fue el primero en decir esto. Naturalmente siempre podemos encontrar principios a todo, pero el escándalo profundo, definitivo, incluso para nosotros, de Rousseau, es el haber dicho no que el poder pertenecía al pueblo sino que el pueblo tenía que ejercer ese poder. Dicho de otra manera, es el fundador de la idea de democracia directa. A partir de ahí, podemos prever una larga serie de continuadores; el siglo XIX, en el que se entremezclan escuelas y prácticas, no tuvo otra preocupación que la de salir del atolladero en el que Rousseau le había metido. Es el inventor del mundo moderno con todo lo que tiene de bueno y de malo; el rasgo propio de un genio consiste en tomar un tema trillado y hacer de él una idea nueva, irresistible. Evidentemente, Freud no inventó el inconsciente, Dostoievski ya lo había evocado antes e incluso había hablado mejor de él; lo cual no impide que a partir de Freud el inconsciente toma una fuerza que invade todo el espacio social.

Por lo tanto, ¿qué hacer con la soberanía?, ¿qué hacer con la democracia directa? Esta es una cuestión que se plantea a lo largo de todo el siglo XIX, no sólo porque se ha leído a Rousseau, sino también porque hubo hombres que, apelando a Rousseau, quisieron ponerlo en práctica: los revolucionarios de 1793. Paso por alto la Revolución: haría falta mucho tiempo para demostrar cómo y por qué

medios los revolucionarios son a la vez fieles e infieles al mensaje de Rousseau. Evidentemente, el hombre clave es aquí Robespierre. Robespierre, que reivindica en cierto sentido la democracia directa y que, al mismo tiempo, inventa una democracia mediatizada a través de lo que no es todavía un partido pero que es ya más que un club, los jacobinos.

Cómo quitárselo de encima

Vayamos al siglo XIX. Todos los pensadores políticos están un tanto asustados por esta especie de caja de Pandora que Rousseau ha abierto y que la Revolución francesa ha desplegado. Todos se preguntan: «¿cómo quitárselo de encima?». Están los que quieren hacerlo de forma radical; hay otros que dicen que hay que obrar con astucia, porque el problema está ahí y no vamos, con textos teóricos, a acabar definitivamente con él. Los primeros son los contrarrevolucionarios, los tradicionalistas, los teócratas. Entre ellos hay dos grandes pensadores que, gracias a Dios, hoy hemos redescubierto un poco: Bonald y Maistre. Bonald, que es el más riguroso —y el más aburrido—, dice en sustancia: «*Desde que Rousseau y la Revolución francesa desencadenaron la bestia absoluta, el leviatán moderno, es decir, la soberanía popular, ya no existe una sociedad organizada, ya no hay manera de gobernar, no hay sino una sucesión de golpes de Estado*». Así pues, la conclusión es la siguiente: hay que devolver la soberanía a Dios. «*La revolución comenzó proclamando los derechos del hombre, terminará proclamando los derechos de Dios*».

Hay que señalar que esta idea, que es la más abolutista, no está exenta de cierta relación con las ideas liberales. Es una paradoja sobre la que no hemos llamado la atención muy a menudo: el devolver la soberanía, esa especie de monstruo, ese residuo radiactivo con el que no se sabe qué hacer, a los espacios intersiderales, es decir, a Dios, uno se deshace de ello radicalmente. Como sabéis, un residuo radiactivo sigue irradiando durante un cierto tiempo: el enviarlo lo más lejos posible del planeta, es decir, el dárselo a Dios, no es hacer del poder algo absoluto, sino, por el contrario, relativizar su ejercicio en la tierra. Por ello el tradicionalismo es, en defensa propia, una de las formas del pensamiento liberal, es decir, de un pensamiento que trata de relativizar —bajo ciertas condiciones— lo que el abolutismo del poder moderno pueda tener de terrible o espantoso.

Por lo demás, todos los liberales de la izquierda y de la derecha se preguntan: «¿Qué hacer con la soberanía?».

Entonces, la versión de la derecha, si se quiere la versión de Guizot, que es un gran político a la vez que uno de los más grandes teóricos de la primera mitad del siglo XIX, a quien Pierre Rosanvallon ha dedicado un excelente libro, considera que la soberanía popular es espantosa y la soberanía de Dios, en lo sucesivo, imposible. Entonces, ¿qué hacer? La única solución es abolir la propia soberanía. Hay que aplastar de una vez todas las cabezas de esa hidra. Hay que conceder la soberanía a una entidad tan abstracta, que nadie pueda adueñarse de ella. Ello ha llevado a Guizot a proclamar la soberanía de la Razón: dice que no existe el poder absoluto del pueblo, que no existe el poder absoluto de Dios, no existe más que el poder absoluto de la Razón. Pero, como nadie —y esto lo sabemos desde Descartes— puede atribuirse el monopolio de la Razón, no habremos eliminado el concepto sino que lo habremos pulverizado. Lo habremos, para seguir con la misma metáfora, atomizado. Esta es la solución liberal de la derecha. Consiste en

afirmar, ante un problema político, que la última palabra no pertenece ni a Dios ni al pueblo, sino a la Razón. ¿Quién será el intérprete de la Razón? Determinarlo es el objeto del debate político.

Vayamos ahora a la versión liberal de la izquierda: es la de Benjamin Constant, que dice en sustancia: seamos serios: en lo sucesivo habrá que vivir con el concepto de soberanía popular tal como lo han desencadenado Rousseau en el orden del pensamiento y la Revolución en el orden de la acción; imposible atomizarlo, como quisiera Guizot. Entonces, ¿qué hacer? Hay que tratar de limitarlo: es entonces cuando Benjamin Constant inventa el concepto de lo privado, o si se prefiere, de la sociedad civil, no en el sentido que le da Hegel sino en el sentido que le da él, que es el de un dominio en el que la idea de soberanía popular no interviene. Lo privado empieza donde acaba la idea de soberanía, o más exactamente, donde empieza otro tipo de soberanía, la del individuo. En un texto conocido, Benjamin Constant decía que la libertad de los antiguos se reducía al derecho a participar en el poder, mientras que la libertad de los modernos consiste en el derecho a no participar en él: es la libertad privada.

La soberanía confiscada

Así es como evoluciona la idea de poder a lo largo del siglo. De esta forma voy a parar a los grupos que nos interesan más aquí: los republicanos y los socialistas. En aquella época, eran a veces los mismos y, como bien sabéis, ahora también, ya que los socialistas están reinventando la República como concepto base. Para estos hombres supone un largo y difícil combate dominar el doble concepto de Rousseau, legitimarlo a la vez que neutralizarlo. Robespierre en la revolución del 93, Louis Blanc en la revolución de 1848, los fundadores de la República de los Jules de los años 1875-80, todos esos hombres —e incluso en ciertos aspectos el propio Lenin— luchan con los mismos conceptos rousseauianos de los que darán interpretaciones diferentes pero no completamente opuestas.

Hay distintas soluciones. Dejo de lado la solución leninista, es ya muy conocida: la transferencia de la soberanía del pueblo al partido. Se puede casi reescribir el conjunto de la obra de Lenin cogiendo *El Contrato social* de Rousseau y poniendo «partido» cada vez que Rousseau escribe «pueblo». El paso del *Contrato social* al «¿Qué hacer?» se hace de una manera casi mecánica. Soluciones menos radicales o en todo caso más radical-socialistas: las de la Tercera República. El gran jurista Carré de Malberg, recientemente reeditado, ha demostrado cómo la Tercera República transfería simplemente al Parlamento la soberanía popular. En el sistema de la Tercera República el Parlamento es soberano. Naturalmente, en teoría, esta soberanía le viene de la sanción —no empleo la palabra al azar— del sufragio universal, pero la sanción tiene lugar una vez cada cinco años en lugar de producirse a intervalos irregulares como bajo el Antiguo Régimen, en Reims. El resultado es el siguiente: al final de la elección, el Parlamento está investido de un poder soberano que defiende celosamente contra quien sea e incluso contra el propio pueblo; de ahí su horror al referéndum, a los sondeos y, más en general, a cualquier forma de expresión directa de la democracia.

Consecuencia: el poder así restablecido sigue teniendo todas las características que le daba Rousseau, es decir, que se supone que no puede confundirse: cuando el pueblo ha hablado, su mensaje es el bueno, o en cualquier caso el mejor. De ahí viene, en la tradición política francesa, la idea de que únicamente el poder del Estado, como detentador —en última instancia y por la vía del Parla-

mento— de la soberanía popular es bueno. Y por ello la economía del Estado es buena y la economía privada mala; por ello la policía del Estado es buena y la privada mala; por ello las pompas fúnebres del Estado son buenas y las privadas malas. La sanción del poder del Estado tiene su origen en la transmutación del poder a partir de Rousseau. De acuerdo, pero se trata de un engaño: se ha pasado de la democracia directa, tal como la había imaginado Rousseau, a una total delegación del poder.

Un vestigio: el programa

Sin embargo, ha quedado un vestigio de la democracia directa en el interior del sistema de delegación, la noción de programa. El programa, en la República como en el socialismo, lo considero un vestigio de un continente desaparecido, el testimonio permanente de la voluntad general, en el interior de un sistema que es la negación de él, ya que para Rousseau, la representación es la negación de la voluntad general; ésta no se delega.

El programa es la última voluntad del soberano, es decir, del pueblo, en manos de su delegado. El programa es el resultado de un contrato entre el soberano y aquellos que están encargados de ejecutar sus voluntades. Por ello la izquierda será, de Karl Marx al programa común —pasando por todo lo que se quiera imaginar, el manifiesto de los 60, el programa del Frente Popular, el de CNR— la gran defensora de la noción de programa, al contrario de la derecha, para quien no hay ningún programa que imaginar ya que el poder es una noción natural. Si hay un programa para la derecha, no está por inventar sino por descubrir: el programa de la derecha es el programa de la naturaleza, el programa de la izquierda es el programa de la razón. A partir de este punto las cosas difieren completamente. Desde este momento, la izquierda lucha entre el programa que tiene que ejercer y el programa que tiene que respetar.

La noción de programa corresponde a un esquema de causalidad lineal que se puede expresar de la siguiente manera: primero se establece un proyecto a partir de una serie de consultas de base (es cuando se envían cuestionarios a las federaciones, con un número considerable de preguntas: ¿qué piensa de la seguridad social, de la liberación de las mujeres, del déficit presupuestario, del conflicto palestino, etc.?). Después hay que pensar en los medios: un programa significa proponer los medios. Aquí hay dos variantes: la variante de los medios revolucionarios, la Revolución, evidentemente; la variante de los medios reformistas, que se llamará elecciones: ¡vótanos! Teóricamente no son más que divergencias tácticas. En la práctica tienen, como ya se sabe, algunas consecuencias a largo plazo. Por último, en los dos casos, está la aplicación. Véase con qué escrúpulo respetable, incluso admirable, durante cinco años la izquierda ha dicho: «en nuestro programa de 110 propuestas, 78 han sido ya aplicadas; así pues, quedan 32». Pero, mientras tanto, hemos tenido que hacer otras muchas cosas. El sistema no prevé que siempre habrá otras cosas que hacer.

Rousseau tampoco lo había previsto cuando escribió *El Contrato social*, convertido en una especie de carta de la democracia; hablaba de un Estado limitado a muy pocas cosas, a muy pocas funciones. Las funciones económicas, sobre todo, estaban demasiado reducidas si las comparamos con lo que son hoy en día. Lo que hacía que Rousseau considerara su sistema posible era el hecho de que la democracia directa se limitaba a una serie de leyes generales. Hay que pensar que incluso la paz y la guerra escapaban a la voluntad popular: para Rousseau era un

simple decreto de aplicación. Entre tanto se ha exigido mucho más del Estado; se han creado entre el gobierno y el medio exterior intercambios mucho más numerosos y complejos. De manera que el esquema de causalidad descrito más arriba no puede funcionar. Si se observan las aventuras o desventuras del Programa Común, se trata simplemente de las desventuras de un esquema que no puede tener en cuenta la situación que sobreviene tras su redacción. Se puede muy bien proyectar tal reforma social, pero no se puede prever de antemano la subida del precio del petróleo, la crisis económica, la tensión internacional. Así, uno se ve al llegar al poder en una situación en la que está condenado a traicionar sus promesas. Nuestros viejos amigos trostkistas han formulado una ley que establece la creciente tendencia de la socialdemocracia a traicionar sus promesas. Es absurdo, naturalmente. La socialdemocracia llega a veces al poder y los trostkistas, gracias a Dios, no llegan nunca. Pero si lo hubieran alcanzado, hubieran encontrado el mismo tipo de dificultades.

Que no se me haga decir que hay que renunciar a la noción de programa; pero hoy en día es absurdo establecer un proyecto sin tener en cuenta las limitaciones externas. Además, hay que tener en cuenta en la naturaleza del proyecto el efecto retroactivo de los resultados ya obtenidos.

Los nuevos poderes

Todo ello indica que la definición del programa del gobierno no se reduce a un momento puntual a partir del cual todas las consecuencias estarían determinadas de antemano, como el *big bang* en la astrofísica moderna. ¡El programa no es el *big bang*! El desafío de la democracia moderna es el de llegar a asociar al pueblo no únicamente a la definición de las intenciones, sino al propio ejercicio del poder, a la revisión periódica de los objetivos en función del medio exterior y de los resultados ya obtenidos. Así pues, hay que desarrollar más todo aquello que está relacionado con el programa: hay que concebir, en lugar de un programa puntual, un medio permanente, la retroacción. Nuestro sistema político, heredado del siglo XIX, no se ha planteado nunca el problema, de manera que tenemos estructuras políticas en gran medida inadaptadas. Así, el aumento de la opinión pública traduce de manera increíble y preocupante a la vez las ganas de participación de una buena parte de los ciudadanos; todo ello acaba por filtrarse entre los intersticios del sistema institucional. Llegamos así a un sistema en el que hay tres poderes, como en Montesquieu, pero ya no son los mismos: ya no está el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial, de ahora en adelante está «el» poder, *The power*. En segundo lugar está, algunos dirán en primer lugar, un poder económico, que Montesquieu dejaba de lado; y, en tercer lugar, el poder de la opinión, es decir, esa especie de confrontación permanente entre gobernantes y gobernados.

Hoy en día estamos condenados a una especie de imaginación institucional que la gran pereza de la izquierda en materia política, bajo la influencia del marxismo (ya que para el marxismo la política no era sino una superestructura que siempre acababa por adaptarse a las infraestructuras), ha impedido que se desarrolle; sin embargo, solamente ella sería capaz de cubrir o reducir esa distancia impresionante inventada por Rousseau, que ha sido no sólo la base de la democracia sino también su ruptura.

Traducción: Ana Torrent

¹ Intervención de Jacques Julliard en el debate titulado: «¿Qué hemos aprendido del poder?».

² *La faute à Rousseau*, Editions du Seuil, 1985.