

## Una filosofía de la ambigüedad

Liberalismo y pueblo se nos presentan como dos conceptos que se atraen y se rechazan, que es inevitable asociar y que, paradójicamente, conviven con dificultad. Las primeras formulaciones del ideario liberal tuvieron más que ver con los derechos civiles y los resguardos a la propiedad privada que con una decidida preocupación por ampliar la participación política: más de dos siglos debieron transcurrir en la legislación europea —desde que John Locke afirmó que el poder no se fundaba en la herencia de Adán sino en el acuerdo de los hombres—<sup>1</sup> hasta el reconocimiento universal del derecho masculino al voto. Sin embargo, no es menos cierto que, para enfrentar al viejo orden, la nueva clase en ascenso requería necesariamente de un sujeto político para oponer al poder monárquico asentado sobre el derecho divino.

Este sujeto no podía sino ser el pueblo. Cualquier fracción de la sociedad, como la naciente burguesía, cuyos derechos se invocaran para enfrentar a la monarquía habría aparecido como una expresión parcial frente a un poder que —legitimado por Dios— se entendía que expresaba al conjunto social. Al poder único del rey fue necesario entonces contraponer los derechos de un colectivo cuyos contornos nunca fue fácil precisar. El pueblo era el Tercer Estado y este se confundía con la nación y reunía a todos los que desempeñaban cualquier

<sup>1</sup> "Primer Ensayo sobre el gobierno civil", en John Locke, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta De Agostini, 1996, pp. 146 v. sigs. El libro fue impreso en

actividad útil para la sociedad. A pesar de esto, el mismo abate Sieyès que en Francia proclamó el Tercer Estado como el *todo*, afirmando su derecho a constituirse en Asamblea Nacional sin la participación de la nobleza y el clero,<sup>2</sup> distinguió, más tarde, entre ciudadanos activos y pasivos, incluyendo entre los primeros solo a los contribuyentes, a quienes consideraba “los verdaderos accionistas de la empresa social”.<sup>3</sup>

El discurso político debía otorgar algún reconocimiento a los no propietarios porque solo así podía la Revolución arrogarse la representación de los veintiséis millones de franceses, contra la pequeña minoría de los dos órdenes superiores, el clero y la nobleza. A la caída de Robespierre, sin embargo, el pensamiento igualitario inspirado en Rousseau perdió gradualmente su influencia y se impuso sin dificultad el consenso que excluía de la participación electoral a quienes no poseían propiedades.

No es arbitrario empezar nuestro estudio con la obra de Locke—contemporánea a las revoluciones inglesas del siglo XVII—, a quien muchos han llamado “el padre del liberalismo”. Tradicionalmente, se ha sostenido que la noción de pueblo como un colectivo social es ajena a la concepción atomística que tendría su origen en ese autor inglés, que ve a la sociedad política como un mero contrato entre individuos que tienen propiedades. Algunos autores han cuestionado esa concepción que hace de Locke el precursor del individualismo liberal, sosteniendo que, si se considera el contrato social como un mero acuerdo de propietarios, no se entiende por qué ese pacto obligaría al conjunto de la sociedad.

Para resolver esta cuestión, se ha planteado que, para Locke, la soberanía absoluta no radicaría en el individuo, sino en la

sociedad civil expresada de hecho por la mayoría del pueblo. Es difícil aceptar esta propuesta según la cual Locke estaría anticipando a Rousseau, pero este debate nos llevaría muy lejos de nuestro objetivo. De todos modos, sea cual fuere la interpretación preferida, nos parece evidente que la discusión manifiesta la dificultad inherente al liberalismo de conciliar una formulación que proclame los derechos de todos y, al mismo tiempo, asegure el control de la fracción dominante de la sociedad.<sup>4</sup>

No caben dudas de que Locke excluía a los no propietarios, privándolos del derecho a elegir a sus representantes, pero, al mismo tiempo, entendía la necesidad de que aquellos se sintieran, de algún modo, ligados a la sociedad. Quienes no tenían propiedades que defender también debían considerarse incluidos para garantizar la estabilidad del orden social y, por otro lado, la disponibilidad de fuerza de trabajo por parte de los propietarios exigía que quienes carecían de patrimonio sintieran que la seguridad de sus personas dependía también de esa integración subordinada a la sociedad.

Esta opinión de Locke, que excluía a los no propietarios del derecho de constituir los órganos de gobierno de la sociedad, resulta indiscutible si se analiza en profundidad el Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. En la medida en que los hombres entran en sociedad y constituyen gobierno con el propósito de defender sus propiedades,<sup>5</sup> es evidente que los no propietarios ingresan desde un principio en una situación subordinada, con menores derechos. Por otro lado, ese era el pensamiento absolutamente dominante en la época. Incluso los llamados niveladores (*levellers*), la expresión más radical del liberalismo británico de ese tiempo, no incluían

<sup>2</sup> Para fundar los derechos del Tercer Estado al ejercicio de la soberanía, Sieyès no solo se apoyaba en el número (25 millones de personas contra una minoría de 200 mil privilegiados de los órdenes superiores), sino también en el hecho de que, mientras que los nobles y el clero solo pensaban en sus privilegios, los representantes del Tercer Estado deliberaban sobre los intereses de la Nación. Emmanuel J. Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*, México, UNAM, 1983, pp. 121 y sigs.

<sup>3</sup> David Pantoria Moran, Introducción a Emmanuel J. Sieyès, *¿Qué es el Tercer Estado?*,

<sup>4</sup> La visión tradicional según la cual “el Estado de Locke no es más que un acuerdo entre un grupo de negociantes que forman una sociedad de responsabilidad limitada”, en Harold Lasby, *El liberalismo europeo*, México, 1981 (1ª edición inglesa, 1936), p. 101. Para una discusión de las otras interpretaciones, C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Madrid, Trota, 2005, pp. 193 y sigs.

<sup>5</sup> John Locke, *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*, Barcelona, Altava, 1995, pará-

en sus demandas de ampliación del sufragio a los sirvientes ni a quienes vivían de la limosna.<sup>6</sup>

¡Por qué razón, entonces, Locke no estableció de manera expresa y categórica en su Tratado esta exclusión del derecho a voto? Es cierto que en la época se tenía por aceptado que los trabajadores eran un sector aparte de la sociedad civil, pero no parece esta suficiente razón para que no haya explicitado esta exclusión en su obra, considerando el nivel de detalle y sofisticación al que llega su razonamiento. La razón, a mi juicio, es otra y tiene que ver con la decisión de no ir más allá de lo que Macpherson llama “la ambigua sociedad civil de Locke”. La posibilidad de invocar al pueblo como sustento de esa sociedad estaba directamente ligada al sostenimiento de dicha ambigüedad. Esta se vinculaba a otra imprecisión respecto al derecho de propiedad, seguramente deliberada.

Cuando Locke habla de propiedad, se refiere muchas veces a las tierras, pero otras veces es la propia persona, su capacidad de trabajo y los bienes percederos aquello que se considera susceptible de apropiación. En un caso, el derecho de propiedad—puntal de la sociedad civil lockeana—alcanza a quienes tienen un patrimonio; en el segundo caso, a todos. A partir de la introducción del dinero, que hace posible la acumulación de bienes y, especialmente, de tierras, la sociedad avanzará hacia una creciente diferenciación. Aunque Locke considera que el oro y la plata pueden ser acumulados “sin causar daño a nadie”,<sup>7</sup> es obvio que este reconocimiento ilimitado de la propiedad sanciona y legitima la desigualdad.

La tesis tradicional que sostenía el derecho divino de los reyes fundaba la autoridad del monarca en su designación por Dios, sin prestar atención al modo y las circunstancias en que este lo habría nombrado. De la misma manera, ha señalado Edmund Morgan,

La soberanía del pueblo, al destacar el carácter popular de la soberanía gubernamental, reposaba en supuestos actos del pueblo, pasados y presentes, que resultaban casi tan difíciles de revisar como los actos de Dios.<sup>8</sup>

La afirmación de que el poder residía en última instancia en el pueblo permitió, en la Inglaterra del siglo XVII, reforzar las facultades de la Cámara de los Comunes, pero los parlamentarios estaban bien lejos de creer que el pueblo por sí mismo pudiera ejercer dicho poder y, menos aún, revocar los poderes del Parlamento. La afirmación de que “el pueblo es el Parlamento” servía para descartar en la práctica que aquel pudiera existir efectivamente como sujeto político, al margen de sus representantes.

Tan distinta como aparecía de la antigua noción del derecho divino de los reyes, la nueva ideología perseguía el mismo propósito: “persuadir a las mayorías para que se sometieran al gobierno de las minorías. No tenía sentido alentar a los revoltosos a refugiarse en la ilusión de que ellos eran *el pueblo*”. Si en la Edad Media había sido necesario distinguir entre los dos cuerpos del rey, tanto para asegurar la sucesión y la intangibilidad de los bienes de la corona como para preservar a la institución monárquica de las miserias humanas de quienes la encarnaban, la nueva ficción<sup>9</sup> exigió también diferenciar entre poder legislativo y poder constituyente y afirmar la existencia de dos cuerpos del pueblo. Esto se hizo necesario cuando se advirtió que el gobierno parlamentario podía aun ser más despótico que la monarquía, en la medida en que esta era controlada en alguna medida por el Parlamento, mientras que, derrocado el rey, los Comunes ostentaban un poder omnímodo.

<sup>8</sup> Edmund Morgan, *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*, Siglo XXI, p. 60.

<sup>6</sup> Ver en Macpherson, ob. cit., la refutación de la difundida versión que atribuye a los *levellers* la adhesión al sufragio universal masculino.

<sup>9</sup> En la misma perspectiva de Morgan, Nicolás Shunway en *La invención de la Argenitina. Historia de una idea*, texto del que nos ocuparemos más adelante, hace de las *ficciones orientadoras* un concepto fundamental en su análisis de la historia de

Aunque la fuerza del derecho que se arrogaba el Parlamento radicaba en que se consideraba expresión del conjunto del pueblo, los parlamentarios encumbrados por la revolución de Cromwell—avanzando de este modo hacia las formas modernas de representación—no tardaron en hacer saber que consideraban escandaloso que sus mandantes se creyeran autorizados a darles instrucciones. En 1642, el Parlamento se permitía responder a una petición de los habitantes de Londres que le sugerían una actitud menos intransigente en relación con el rey Jacobo: “No queremos que el pueblo nos solicite nada en absoluto.”<sup>10</sup>

De todos modos, esa apelación al pueblo implicará también límites a esa nueva dominación: la posibilidad de que el sujeto jurídico de la soberanía reclame una participación efectiva, latente en el discurso democrático liberal, constituye el supuesto pero también el riesgo del orden gestado a partir de la Ilustración. La idea de Rousseau, que trasciende la concepción de Locke, afirmando un interés general de la comunidad, encierra un potencial implícitamente subversivo: la *voluntad general* puede servir para fundar un Estado pero también para justificar la revolución, puesto que aquella nunca se identifica plenamente con ninguna construcción estatal. Por eso, tantos pensadores intentaron rechazar o limitar ese concepto.

Esta limitación opera en dos terrenos. Por una parte, restringiendo el derecho a votar y a ser considerado integrante del sujeto político pueblo. También, poniendo más distancia entre representantes y representados. Esto se logra mediante el sistema de elecciones indirectas, pero igualmente—como hemos visto en el caso del siglo XVIII británico—enfáticamente de tal modo los títulos de los representantes que así parecerían constituirse en una aristocracia con un derecho incuestionable al gobierno.

Edmund Burke, el teórico conservador que se convirtió en el más formidable crítico de la Revolución francesa, postulaba un sistema representativo limitado a la participación de una

minoría que asegurara el rol dominante de la propiedad rural.<sup>11</sup> En este caso, la idea de representación se debilita, porque el derecho de los representantes parece deber menos a ese mandato popular que a su pertenencia a lo que se considera una élite natural. Burke, integrante del grupo de los *wybits*, combinaba en sus escritos la defensa de una concepción aristocrática y hasta tradicionalista con la reivindicación más absoluta de la libertad de mercado. Se ha visto una contradicción en estas posturas, sin observar que el orden tradicional que Burke defendía ya era, a fines del siglo XVIII, predominantemente capitalista.

Distinto es el caso de la Revolución norteamericana, que enfatiza la importancia de la elección popular, al punto de que, finalmente, la Constitución reformada adopta la elección directa para la integración de la Cámara de Representantes. Sin embargo, basta leer las páginas de *El Federalista* para advertir cómo los comentaristas de la Constitución previenen contra los posibles desbordes de esta participación democrática, reclamando de los electos condiciones de prudencia y moderación que los alejen de las pasiones populares.

El principio de representación permite, según James Madison, controlar la posibilidad de que una facción se adueñe del gobierno y actúe en perjuicio de las minorías. El tratadista estadounidense desconfía de las “democracias puras”, integradas por un reducido número de personas que participan todas del gobierno, porque allí será imposible contener estos desbordes faccionales. La república representativa permitirá, por el contrario, asegurar el gobierno de la minoría ilustrada.<sup>12</sup>

Este fue el mismo principio sostenido por Sieyès en las discusiones constitucionales de la Asamblea Nacional francesa, en 1789. Frente al rousseauiano Pétion, que enfatizaba la subordinación de los representantes, meros mandatarios, al conjunto de los electores que les habían otorgado un poder,

<sup>11</sup> Ver C. B. Macpherson, *Burke, Alianza Editorial*, Madrid, 1980, p. 74

<sup>12</sup> James Madison, en Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist*

Siéves rechazaba que la nación pudiera expresarse de otro modo que a través de sus representantes, a riesgo de que “el país se desgarrara en pequeñas democracias”. El abate consideraba que era por su propia ventaja que los ciudadanos depositaban su confianza en representantes mucho más capaces que ellos para conocer el interés general.<sup>13</sup>

En una Alemania donde la revolución parecía por el momento limitarse al terreno de la filosofía, Kant, a su vez, distinguía entre ciudadanos activos (los que aportan propiedades) y pasivos (los que deben ser dirigidos por otros) y —a diferencia de Rousseau— hace de esta diferencia un dato constitutivo del orden político.<sup>14</sup> El filósofo alemán reconoce, sin embargo, que esta distinción —que considera necesaria— entra en contradicción “con el concepto de ciudadano en general”.<sup>15</sup>

En otra de las obras de Kant se advierte con claridad hasta qué punto esa contradicción remite a una ambigüedad que caracteriza la misma definición de Pueblo. En la *Antropología desde el punto de vista pragmático* se entiende como pueblo “al conjunto de seres humanos reunidos en un territorio, en cuanto constituyen un todo”. Se llama *nación (gens)* a ese “todo civil unido por un origen común” y se llama *plebe (vulgus)* a la parte que es excluida de la ley. Cuando la plebe se une para actuar contra la ley (amotinarse, *agere per turbas*), esta conducta “la despoja de la cualidad de ciudadano del Estado”.<sup>16</sup>

De este modo, el razonamiento kantiano opera una doble exclusión: la plebe, privada de todo derecho de participación política por la distinción entre ciudadanos activos y pasivos, se excluye, a su vez, por su decisión de amotinarse contra la ley. La contradicción no aparece como tal a ojos de Kant, para

quien la plebe no es sino “la parte indisciplinada del pueblo” y, por lo tanto, el *agere per turbas* construiría su disposición natural. Pero el liberalismo clásico no pudo resolver esta aporía.

El mismo Kant, que saluda la Revolución de los franceses (“un pueblo lleno de espíritu”), advierte que ella puede acumular tanta miseria y crueldad como para que nadie deese repetir la experiencia. Sin embargo, el hecho mismo de la revolución, el entusiasmo que suscita, revela, a su juicio, una disposición moral de la humanidad. Esta se manifestó tanto en los protagonistas que se habían “*encantilado* por el derecho del pueblo al que pertenecían” como en el público espectador, que simpatizó con ellos hasta la exaltación. ¿Pero esa revolución no fue acaso posible por la participación de las multitudes?, las mismas a las que Kant —que no se hace esta pregunta— parece excluir cuando cuestiona el accionar de las turbas. La contradictoria relación del filósofo alemán con la Revolución francesa se expresa también cuando, luego de sostener que “es dulce cosa imaginarse constituciones políticas que correspondan a las exigencias de la razón”, rechaza la idea de que se pueda incitar a un pueblo a derogar la constitución existente.<sup>17</sup>

Este último texto de Kant fue publicado en 1798, años después de que los franceses decapitaran al rey y adoptaran una constitución radical. Los temores del filósofo no parecen infundados, porque la amplia participación de los sectores populares en la Revolución francesa es un punto acreditado. Kant afirma en ese mismo trabajo que el progreso de la humanidad hacia algo mejor no habrá de lograrse “por el curso de las cosas de abajo—arriba sino de arriba—abajo”. En esta perspectiva, que enfatiza el rol de la educación pública y desarrolla una interpretación de Rousseau que cabría calificar de moderado reformismo, no se asigna a la participación popular activa ningún rol.

<sup>13</sup> Ver João Quartim de Moraes, *La evolución de la idea de democracia de Rousseau a Robespierre*, Instituto de Filosofía de la Universidad de Campinas, Brasil.

<sup>14</sup> Etienne Balibar, “Ce qui fait qu’un peuple est un peuple”, en *La crainte des masses*, París, Galilée, 1997, pp. 131 y sigs.

<sup>15</sup> Immanuel Kant, *Doctrina del Derecho*, # 46, citado por Balibar, ob. cit.

<sup>16</sup> Immanuel Kant, *Antropología del punto de vista pragmático*, Marfeldt Alianza, 2004.

<sup>17</sup> Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, en *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 05-.

De acuerdo con Jules Michelet, más de cinco millones de personas habrían votado en la elección para los Estados Generales del Reino de Francia, en 1789.

“Gran escena, extraña, asombrosa”, se exalta el autor de *Historia de la Revolución Francesa*, “ver a un pueblo que, de una vez, pasaba de la nada al ser, que, hasta entonces silencioso, tomaba de golpe una voz.”

Pero, por otro lado, quienes lo convocaban contaban con la incapacidad del pueblo para tomar parte seriamente en la política. “Solo pensaban, por esta evocación solemne de una gran masa inerte, crear el miedo entre los privilegiados”. Sin embargo, el resultado habría sido mejor al que podía esperarse, no solo en las ciudades sino también en el campo. A pesar de que allí el voto debía pronunciarse, muchas veces, en presencia de los propietarios rurales o de los alcaldes, incluso el sufragio campesino habría actuado como un factor de democratización. Muchas veces, la población de los campos votaba por el cura —el único que sabía escribir—, pero no fueron pocos los así electos que se manifestaron en oposición a sus obispos.<sup>18</sup>

No fue esta participación electoral la única, ni probablemente la más importante, de las formas en las que estos sectores populares hicieron notar su presencia. A partir de las investigaciones de George Lefevbre, puede afirmarse que la eliminación de los derechos señoriales no se habría producido sin la revolución campesina de 1789. Además, la generalizada angustia por la falta de artículos de primera necesidad estimuló la participación activa de lo que se ha llamado el *menu peuple* —tenderos, artesanos, pequeños comerciantes, jornaleros y peones— y, también, la decidida intervención de los *sansculottes* parisinos incidió notablemente en la radicalización del rumbo en muchas etapas de la revolución.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Jules Michelet, *Historie de la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1952, Tomo I, p. 78. La primera edición es de 1847.

<sup>19</sup> *Vie des Sans-culottes. Les Révolutions Françaises et l'Insurrection Massive*, Pando de Githira

## Los matices de la Ilustración

El siglo XVIII ha sido considerado el “de las Luces”, pero ya en el siglo anterior el pensamiento racional de la Modernidad había florecido en la gran revolución científica, de la que Newton es figura principal; en la obra de Hobbes y en la “gloriosa revolución inglesa” de 1688, cuya justificación aparece en los textos de Locke. La publicación del primer volumen de la *Enciclopedia* en París, en 1751, más allá de las críticas que puedan merecer los trabajos que lo integran, marcó un hito, no solo por la difusión de los principios renovadores que allí expresaron muchos de los pensadores iluministas, sino por la magnitud de los objetivos planteados.<sup>1</sup> Era esa la mejor demostración de las posibilidades que se abrían al pensamiento racional para el más amplio conocimiento del mundo.

Luego de que Voltaire predicara la tolerancia y batallara por la libertad de expresión y Montesquieu y Rousseau echaran las bases del pensamiento político moderno, las *Críticas...* de Kant sistematizaron los alcances y límites de la razón. El filósofo de Koenisberg definió, en un breve texto de 1784, qué debía entenderse por Ilustración. Para Kant, esta implica la liberación del hombre de esa incapacidad que le impedía utilizar su inteligencia sin servirse de otro. No era solamente un movimiento de avance en el terreno de las ideas y el co-

nocimiento, suponía una actitud personal: “Ten el valor de servirte de tu propia razón”.<sup>2</sup>

El tremendo potencial liberador y antiautoritario de esta máxima fue limitado por el mismo filósofo, cuya moderación y prudencia respecto de la participación del pueblo ya hemos visto en el capítulo anterior. Kant distinguió entre el uso público y el uso privado de la razón, entendiendo por uso privado el que hace el individuo cumpliendo una función gubernamental para la que ha sido designado. En el ejercicio de esta función, el hombre debe obedecer, lo que excluye el uso libre de la razón.

Como señala Foucault, el filósofo alemán termina proponiendo, apenas veladamente, un acuerdo a Federico II de Prusia, para reglar esta relación entre ambos usos de la razón.

Dicho contrato se podría denominar contrato del despotismo racional con la libre razón: el uso público y libre de la razón autónoma será la mejor garantía de obediencia, a condición, no obstante, de que el principio político al que hay que obedecer sea el mismo conforme a la razón universal.<sup>3</sup>

La formulación de Kant aún a los dos extremos que venimos adjudicando a un liberalismo que aparece ligado tanto al despotismo ilustrado como a un posible desarrollo democrático: abre una fabulosa veta al pensamiento racional y al desarrollo de una doctrina política antiautoritaria, pero, al mismo tiempo, establece límites a la participación popular, reforzando, en este caso, el principio de obediencia al príncipe.

La contradicción entre dos visiones del pueblo aparece en el núcleo del pensamiento político de la Ilustración: “está contra la tiranía en nombre de la voluntad popular,

pero [escribe Jesús Martín Barbero] está contra el pueblo en nombre de la razón”. La exclusión del pueblo, invocado como titular abstracto de la soberanía, se evidencia en el plano de la cultura. De ese modo surgen las nociones de lo “culto” y de lo “popular”—entendido como falta de cultura—definido como negación de la riqueza, de la política y de la educación

A la noción política del pueblo como instancia legitimante del gobierno civil, como generador de la nueva soberanía, corresponde en el ámbito de la cultura una idea radicalmente negativa de lo popular, que sintetiza para los ilustrados todo lo que éstos quisieran ver superado, todo lo que viene a barrer la razón: superstición, ignorancia y turbulencia.<sup>4</sup>

Aceptando la validez general de esta consideración de Martín Barbero, quizás sea posible, sin embargo, plantear una visión más matizada del pensamiento de la Ilustración. No hay dudas de que en Voltaire—seguramente la figura emblemática del pensamiento ilustrado—se observa esta condena, emitida desde el tribunal de la Razón, contra esa “canalla” a la que sería vano intento elevar al mundo de las Luces. Es conocida su respuesta a la carta con que Rousseau acompaña el envío de su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*: Voltaire no fue sensible a la visión igualitarista del ginebrino—uno de los grandes legados del siglo—que adjudica la responsabilidad por la desigualdad al avance de las ciencias, las artes y todo lo que los ilustrados consideran los logros del progreso humano.

Nunca se ha desplegado tanta inteligencia en un esfuerzo por hacernos bestias. Tras leer su libro, se tiene el deseo de ponerse a cuatro patas,

<sup>2</sup>Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 25.

<sup>3</sup>Michel Foucault, *En defensa de la Ilustración*, Immanuel Kant, Barcelona, Alfá, 1999.

<sup>4</sup>Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili, 1987.

pero como he perdido el hábito hace más de sesenta años, temo que no podré recuperarlo.<sup>5</sup>

El autor de esta respuesta, tan irónica y despiadada como solían ser sus escritos, no dejaba, sin embargo, de considerar la igualdad como un valor, pero dudaba seriamente de que fuera posible realizarla: “la igualdad —sostenía— es, pues, la cosa más natural y al mismo tiempo la más quimérica”.<sup>6</sup> Por otra parte, no estaba dispuesto a afrontar las incomodidades que implican las rebeliones populares que estallan periódicamente cuando los sometidos dejan de considerar aceptable su situación.

El pensamiento volteriano no deja espacio para pensar la igualdad: es imposible que los hombres no estén divididos en dos clases, “una de ricos que mandan y otra de pobres que sirven”. Voltaire considera más que comprensible que no se soporte alegremente la dependencia que toda desigualdad implica, pero solo ve una salida para quienes rechacen esta situación: “Irse”, sin aclarar, por cierto, adónde. En esta visión de un mundo de frontera, donde siempre será posible ir en busca de Cándido, quizá se encuentre en el pensamiento volteriano un residuo de utopía.

La admiración de Voltaire por Inglaterra tenía que ver menos con el gobierno representativo —el gran escritor frances no avanzó mucho en este terreno— que con la libertad de expresión y publicación. Esta fue su principal inquietud en un país en el que la censura pesaba severamente en lo religioso y lo político. El autor de las *Cartas Inglesas* cerraba toda su correspondencia con la invocación “Aplastrad al Infame”. La consigna se refería a todas las formas de la intolerancia, pero la prédica volteriana se centró cada vez en el ataque a

la Iglesia Católica que, después de la revocación del edicto de Nantes por Luis XIV, atizaba la persecución contra los protestantes.

Las denuncias de Voltaire contra la persecución por parte de la Iglesia y la arbitrariedad judicial constituyen un aporte monumental a la causa de la libertad. Sin embargo, no alcanzó a ver la relación entre la libertad de palabra y la libertad política y a ello no es ajeno el menosprecio por el pueblo que impregna toda su obra.<sup>7</sup>

Diderot compartía con Voltaire este rechazo al bajo pueblo, masa aprovechable para afirmar los prejuicios y extender los fanatismos. En sus *Ensayos sobre los reinos de Claudio y de Nerón*, el autor identifica al pueblo con la idiotez y la maldad y afirma en tono de consigna: “despopularizarse es mejorar”. Sin embargo, en otros textos, es distinta la mirada del director de La Enciclopedia cuando —afirmando esa dualidad característica del pensamiento ilustrado— considera al pueblo como sujeto político de la lucha contra el despotismo. Estos últimos escritos habrían ejercido importante influencia en los actores de la Revolución francesa. Esa evolución de Diderot se advierte más claramente en su colaboración en las sucesivas ediciones de la obra del abate Raynal, *Historia del Establecimiento y Comercio de los europeos en las dos Indias*.<sup>8</sup>

Otros autores menos recordados, como Morelly o Meslier, tuvieron otra mirada sobre el pueblo, en la medida en que postularon —con mayor o menor claridad— un futuro signado por la propiedad colectiva de los bienes. El abate Jean Meslier es, seguramente, el personaje más curioso del siglo de la Ilustración. Cura párroco en un pequeño pueblo, predicó desde el púlpito,

<sup>5</sup> Carta de Voltaire a Rousseau, agradeciendo el envío de su *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres*, fechada en Aux Dâlices, Ginebra, 30 de agosto de 1755. Citado en José Rubio Carracedo, “Estudio Preliminar”, en Jean Jacques Rousseau, *Escritos Polémicos*, Madrid, Tecnos, 1994.

<sup>7</sup> George Sabine, *Historia de la Teoría Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 412; Carlos Pujol, “Introducción a Voltaire”, en *Obras*, Barcelona, Vergara, 1968.

<sup>6</sup> Todas las citas son de Voltaire “Diccionario Filosófico” voz “maldad” en *Obras*.

<sup>8</sup> Ver especialmente la “Introducción” de Yves Benoit, en Diderot, *Escritos Políticos*, París, Éditions Sociales, 1960. La obra de Raynal habría sido conocida por Mariano Moreno, de acuerdo con la referencia que hace su hermano Manuel en *Utopía y utopías*.



durante más de cincuenta años, el discurso oficial de la Iglesia, y dejó a su muerte un testamento, “Memoria de los pensamientos y sentimientos de Jean Meslier”, en el que confesaba su ateísmo y su condición de revolucionario y librepensador.<sup>9</sup>

Para Meslier, con la posesión colectiva de los bienes, los hombres “es seguro que estarían incomparablemente más felices y más contentos de lo que están, y ya no se vería nunca más en la tierra a tantos miserables ni a tantos desdichados, ni tampoco a tantos pobres como se ven todos los días”.

Teniendo en cuenta que el abate señala que este proceso de colectivización de la sociedad debería realizarse “bajo la guía y dirección de los más sabios y prudentes”, es razonable pensar que su preocupación central era esa pobreza de la que se condele, más que la participación activa del bajo pueblo, y que su interés está puesto en diseñar una utopía colectivista, antes que en la modificación presente de las relaciones políticas. Lo mismo podría señalarse del *Código de la Naturaleza*, cuyo autor se oculta bajo el nombre de Morelly. A diferencia de Voltaire, quien sostiene que los hombres vienen al mundo para mandar o servir, el autor del Código cree que todos los hombres pueden desempeñar alternativamente esas funciones, porque vienen a la tierra para ayudar y ser ayudados.<sup>10</sup>

Jean Jacques Rousseau no solo fue un crítico de la Ilustración, sino que, como ya hemos visto, su explicación de la desigualdad como consecuencia del progreso de las Artes y las Ciencias<sup>11</sup> parece ubicarlo en las antípodas del pensamiento

<sup>9</sup> Voltaire no dejó de aprovechar el escándalo Meslier para su prédica contra la intolerancia y el secretarismo religioso. Sin embargo, no suscribió en todos sus alcances el testamento del abate. En el *Extrato de las opiniones de Jean Meslier*, que el Parlamento de París condenó a la hoguera y publicó Voltaire, este suprime toda referencia a las ideas sociales y solo refleja el sesgo antirreligioso y anticlerical.

<sup>10</sup> Los textos de Morelly y de Meslier en Julio Seoane Piniña (comp.), *La Ilustración olvidada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

<sup>11</sup> *El discurso sobre las ciencias y las artes*, presentado por el joven Rousseau a un curso convocado por la Academia de Dijon, considera que las ciencias, las letras y las artes cubren con guirnaldas de flores los hierros que encadenan a los hombres.

Ver Jean Strahminger *Jean Jacques Rousseau: La transformación al P. obediencia*, Davis, Ca.

de las Luces. En un tiempo que exalta a la razón, Rousseau, en su *Discurso sobre la desigualdad*, recupera el rol de las pasiones y su inescindible relación con el entendimiento: no buscamos conocer más que porque deseamos gozar; quien no tuviera deseos ni temores no haría el esfuerzo por razonar.<sup>12</sup>

Voltaire pudo ser considerado “el último escritor feliz”. No faltaban horrores en su tiempo y él se hizo cargo de denunciarlos, pero supo entenderse con su época y no pretendió ir más allá de lo que la experiencia inglesa marcaba como posible, cuando ya en Francia la clase burguesa ocupaba posiciones importantes: “la burguesía estaba tan cerca del poder que ya podía dejar de creer en la Historia” —ha escrito Roland Barthes— enfatizando que el optimismo volteriano reposa en una suspensión del tiempo.<sup>13</sup> La historia será introducida otra vez por Rousseau, en cuyo pensamiento, que enfrenta al individuo con la sociedad que lo corrompe, subyace una dinámica de la transformación.

Sin embargo, colaborador de la *Enciclopedia*, el ginebrino debe ser considerado un hijo del siglo, tanto como Voltaire y Diderot, a quienes lo unía su defensa de las libertades y de la autonomía del individuo y, en general, el cuestionamiento de los valores de la sociedad monárquica. Estas coincidencias significativas no impiden señalar que la minimización de las importantes diferencias entre Voltaire y Rousseau, reconocidos como apóstoles de la tolerancia y la democracia, respectivamente, fue una operación política destinada a la creación de una tradición de izquierda republicana en Francia.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Ver el análisis de Zeev Sternhell, *Les anti-Lumières*, Paris, Folio Gallimard, 2006. Esta reivindicación de las pasiones no hace de Rousseau una *rara avis*, a juicio del autor, para quien el Siglo de las Luces está lejos de caracterizarse por esa desvalorización de los sentidos que le atribuyen sus enemigos.

<sup>13</sup> Roland Barthes, “El último escritor feliz”, en *Ensayos críticos*, Buenos Aires, Seix Barral, 2003, pp. 123 y sigs. Es notable que Barthes reproche a Voltaire ese olvido de la Historia, cuando este escribió importantes trabajos históricos, como *El siglo de Luis XIV*; sin embargo, el autor de *El grado cero de la escritura* no considera estas más que meras cronologías.

<sup>14</sup> Ver Jean Marie Goulemot et Eric Walter, “Les Centenaires de Voltaire et de Rousseau: Les deux humanisme des Lumières?” en *Diogenes Nove (At-)* *Tra-Parasol de la...*

Marcando una diferencia con otros enciclopedistas, la crítica a la desigualdad está en el centro del pensamiento de Rousseau, lo que explica su fuerte influencia en las expresiones más radicales de la Revolución francesa y la atracción que ejerció sobre las corrientes socialistas. Marx mostraba, sin embargo, cierto recelo frente a Rousseau, por la influencia que este tenía en las formulaciones de Proudhon y otros socialistas utópicos quienes, a su juicio, postulaban el ideal igualitario sin atender al desarrollo real de la sociedad capitalista.<sup>15</sup>

En las últimas páginas del *Discurso sobre la desigualdad*, luego de recorrer el camino que va acentuando las diferencias entre los hombres, Rousseau señala que, finalmente, se llega a un punto donde todos vuelven a ser iguales, puesto que ya no son nada y están igualmente sometidos a la voluntad omnímoda del Señor. En este nuevo estado de naturaleza, diferente del primero, puesto que es fruto del exceso de corrupción, el déspota no podrá reclamar por la violencia que se ejerza contra él, cuando se presente la oportunidad de expulsarlo.<sup>16</sup>

Esta violencia—sostuvo Federico Engels—no restablecerá el estado de naturaleza originario, sino que llevará hacia una forma de igualdad más alta: la del Contrato Social. Esta interpretación considera *El contrato...* como complemento y desenlace del *Discurso sobre la desigualdad*.<sup>17</sup> Frente a esta lectura del *Anti-Dühring*, que Starobinski llama “la síntesis por la revolución”, el mismo autor opone la de Kant y Cassirer, que otorgan a la educación el rol fundamental en esa dialéctica entre naturaleza y cultura que concluirá finalmente con la superación de las injusticias de la civilización.

Rousseau se diferencia nítidamente de la corriente principal de la Ilustración. En sus escritos no habrá de encon-

trarse ese rechazo por el bajo pueblo—mezcla de desdén y de temor—que hemos señalado en los textos de Voltaire y Diderot. También se distingue el ginebrino por esa afirmación de la igualdad que aparece con fuerza en sus dos obras políticas mayores. *El contrato social* señala los peligros que supone para la democracia la creciente desproporción de fortunas y reclama que nadie sea tan pobre como para verse obligado a venderse.<sup>18</sup> En otros textos, Rousseau se expresa de modo aún más categórico: “La primera fuente del mal es la desigualdad... esas palabras pobre y rico son relativas, y cuando los hombres sean iguales no habrá ni ricos ni pobres.”<sup>19</sup>

En este como en otros puntos, la influencia de Rousseau sobre Robespierre fue importante. En su discurso de fundamentación del proyecto que habría de ser incluido en la Constitución de 1793, el dirigente jacobino recordaba “que la extrema desproporción de fortunas es fuente de muchos males y muchos crímenes.” El texto aprobado estableció límites al derecho de propiedad, eximió de contribuir al financiamiento del gasto público a quienes no alcanzaran a garantizar su propia subsistencia y sancionó el carácter progresivo de los impuestos, según la magnitud de las fortunas.<sup>20</sup>

La presencia de las ideas roussonianas fue notable en la Revolución francesa—(“La culpa es de Rousseau”, canta Gachroche, el pequeño personaje de *Los miserables*, la novela de Víctor Hugo)<sup>21</sup>—, sobre todo en la etapa más radical iniciada

<sup>18</sup> Rousseau, *El contrato...*, ob. cit., p. 193.

<sup>19</sup> Jean Jacques Rousseau, “Respuesta al rey Estanislao”, en Colangelo, ob. cit., p. 191.

<sup>20</sup> Ver Horacio Sanguinetti (comp.), *Robespierre. La razón del pueblo*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp. 108-110.

<sup>21</sup> Agudamente señala Juan Viloro, “Rousseau será responsable de buena parte de las ideas libertarias de 1789, pero sobre todo de que un niño las diga.” Juan Viloro, “Introducción”, en Jean Jacques Rousseau, *Emilio o De la Educación*, México, Universidad Veracruzana, 2008, p. 20. En este texto pedagógico que—según se cuenta—habría impresionado tanto a Kant como para turbar su rutinaria vida, Rousseau había pronosticado el cercano fin de las monarquías europeas. Advirtiendo sobre la fragilidad de todo aquello que no sea creación de la naturaleza, el autor señalaba a su discípulo: “Omnis bonum in la natura derivat...”. Véase: *Emilio o De la Educación*, p. 117.

<sup>15</sup> Ver Rocco Colangelo, “Igualdad y sociedad de Rousseau a Marx”, en Claude Lévi Strauss y otros, *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1972, pp. 189 y sigs.

<sup>16</sup> Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad y El contrato social*, Buenos Aires, Hyspanamérica, 1984, p. 126.

en 1792. Mientras los girondinos hacían de la separación de poderes el eje de su planteo, acusando una notoria influencia de Montesquieu, los jacobinos reivindicaban como fundamento de su gobierno la soberanía popular e introdujeron la idea de la igualdad como uno de los principios básicos en la Constitución de 1793. La impronta rousseauiana se advierte en el reconocimiento universal de los derechos de ciudadanía.

La instalación de Rousseau, durante el período jacobino, como referencia precursora de la revolución se explica porque el autor de *El contrato social* aparece como la expresión más radical entre los grandes pensadores franceses del siglo XVIII. Se ha podido decir que Rousseau terminó asociado con la democracia “a pesar suyo” porque, como es sabido, él consideraba que era una forma de gobierno demasiado perfecta para los hombres. Su insistencia en la diferenciación entre la función ejecutiva y la función de legislar, aceptando la delegación para la primera pero afirmando que la segunda reside en el pueblo y no puede ser delegada, contrasta con la concentración de ambas funciones de gobierno en el período robesperiano.

No puede discutirse, de todos modos, la coincidencia profunda de Robespierre con los conceptos básicos de la propuesta de Rousseau como la ubicación de la soberanía en el pueblo y el rol que asigna a la voluntad general. La identificación del dirigente jacobino con Rousseau se manifiesta de modo notable en un texto escrito en los primeros años de la Revolución en el que afirma que será feliz “si en la peligrosa carrera que una revolución inaudita viene de abrir ante nosotros, permanezco constantemente fiel a las inspiraciones que he tomado de tus escritos”.<sup>22</sup>

La experiencia del período jacobino reforzó entre los liberales la prevención contra la afirmación de la soberanía del pueblo. Esta idea como la consecuente postulación de la voluntad general aparecerá desde entonces como un peligro

para los derechos individuales. Benjamin Constant, la expresión más lúcida del liberalismo moderado, consideró que la única garantía para evitar la tiranía es renunciar a esas metas ambiciosas, a esas verdades sagradas que, en un intento de reemplazar no solo a la monarquía sino también a la Iglesia, habrían llevado al gobierno del Terror.<sup>23</sup>

Anticipando la mirada que desarrolló Hannah Arendt en el siglo XX,<sup>24</sup> Germaine de Staël reprocha a los revolucionarios franceses haber invertido el camino inglés, subordinando las libertades civiles a la libertad política. En ese mismo orden de ideas, Staël consideró que la afirmación de la opinión pública constituía el único medio de superar el conflicto político que dividía a Francia desde los tiempos de la revolución. En esa tarea, asignaba a los hombres de letras un rol moderador fundamental: constituirse como un poder espiritual laico.<sup>25</sup>

El clásico texto de Constant, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*,<sup>26</sup> es el intento de sistematización de un liberalismo que evite la reiteración del riesgoso camino seguido por la Revolución. Como el pensamiento de 1789 había encontrado inspiración en las tradiciones de la Antigüedad clásica –Rousseau invocaba el austero igualitarismo espartano, la revolución había adoptado el calendario y otras tradiciones de la Roma republicana–, Constant rechazó la utilidad de esos modelos y postuló otra libertad,

<sup>22</sup> Ver Paul Bénichou, *Romantismes Français*, Paris, Gallimard, 1996, p. 9. Para este autor, el proyecto de Robespierre no apuntaba solo a reemplazar la monarquía, sino también al poder de la Iglesia. Con relación al intento de cubrir la vacante dejada por la caída del Antiguo Régimen y constituir un nuevo liderazgo intelectual, substituyendo “un sistema espiritual” por otro, Bénichou analiza el romanticismo francés y el rol emergente de los intelectuales.

<sup>24</sup> Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1992, pp. 60 y sigs.

<sup>25</sup> Ver H. S. Jones, “Variedades del liberalismo europeo en el siglo XIX: perspectivas británicas y francesas”, en Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 58.

<sup>26</sup> Discurso leído en el Ateneo Real de París en 1819, incluido en Benjamin Constant,

la de los modernos, que no debía tener en cuenta aquellos precedentes.

El objeto de los antiguos era dividir el poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria: eso era lo que ellos llamaban libertad. El objeto de los modernos es la seguridad de sus goces privados; y estos llaman libertad a la garantía de esos mismos goces, concedida por las instituciones.

Esta renuncia a la democracia, sus fundamentos profundos y sus metas, para fundar la legitimidad liberal en el disfrute apacible de los goces privados, parecía resolver el problema que, como venimos señalando, impedía fundar sobre bases más sólidas la legitimidad del nuevo orden. En primer lugar, porque, como ocurrió en los orígenes del liberalismo —excluida la igualdad que ya no figura entre los valores fundacionales y redefinida la libertad con un alcance limitado—, el derecho de propiedad se transforma de hecho en el valor central. En consecuencia, la exclusión de derechos políticos para los no propietarios resulta tan natural como en las formulaciones de Locke.

Sin embargo, el liberalismo de propietarios no quería volver al antiguo régimen; es más, sostenía una ingenua visión del progreso que podía llegar a comprender con benevolencia los abusos de ayer (entre ellos, los que atribuía a la Revolución) como eslabones de un camino por el que ya no se podía retroceder. “Cuando se considera de manera más general la marcha de la especie humana —escribe Benjamin Constant— se ve que, en el movimiento progresivo, todo ha servido y que los abusos de hoy eran las necesidades de ayer. Esos abusos han tenido su tiempo útil.”<sup>27</sup>

Tampoco convenía al liberalismo moderado negar abiertamente la soberanía popular. En opinión del autor de *La libertad de los antiguos...*, el verdadero problema consistía en afirmar los límites de esta idea. Además, para no romper con la prioridad de la libertad como valor supremo que caracteriza al liberalismo, Constant daba un rodeo en su reivindicación del derecho de propiedad. Este, sostenía, no constituye una materia que, como la libertad, la vida o la libre opinión, no pueda ser regulado por los gobiernos, pero “la arbitrariedad sobre las propiedades es rápidamente seguida por la arbitrariedad sobre las personas.”<sup>28</sup>

Constant comprendió que sobre la visión mezquina de los goces privados era imposible sostener un orden político. Por eso, termina su famoso discurso reclamando a sus lectores —a quienes hasta entonces había adoctrinado en el rechazo a ese predominio de lo público característico de la Antigüedad— a que muestren un mayor interés en la vida política. Esta ambivalencia acompañará al liberalismo moderado hasta 1848. Entre los monárquicos que querían retroceder antes de 1789 y los predicadores de nuevos dogmas como los saintsimonianos que amenazaban con esas visiones totalizadoras que tanto temía Constant, el camino medio era bastante estrecho. Para transitarlo, el liberalismo no podía sino seguir invocando al pueblo, aun en las versiones más moderadas que estaban lejos de concebirlo como sujeto de la acción política.

Para concluir este recorrido es necesario retroceder en la historia. Los orígenes de la señalada ambigüedad del concepto de pueblo —titular de la soberanía y sector más desfavorecido de la sociedad, la parte y el todo— pueden remontarse a los orígenes del pensamiento clásico. Como ha señalado Giorgio Agamben, en las lenguas europeas, el término pueblo designa también a los pobres, los desheredados y los excluidos. Ese señalamiento semántico —el significativo designa tanto al sujeto

<sup>27</sup> Artículo publicado en *Le Mercure de France*, en 1817, citado por Paul Bernichou, ob. cit. p. 460. Este libro monumental, limitado por la adhesión sin fisuras de su autor a los principios del liberalismo clásico y el consiguiente rechazo a los *extravíos* que pudieran llevar a situaciones totalitarias, resulta, sin embargo, imprescindible para el análisis del tránsito de la Ilustración al romanticismo en Francia y de la vida

<sup>28</sup> Benjamin Constant, “Principios de Política”, en *Cours de Politique Constitutionnelle*

político como a la clase excluida de hecho de la política—no puede resultar irrelevante. Refleja—sostiene Agamben—una *antiblogía* inherente al concepto de pueblo, una oscilación entre dos polos: “en el primer caso, una inclusión que pretende no dejar nada fuera; en el segundo, una exclusión que se sabe sin esperanzas”.<sup>29</sup>

La libertad, que en Atenas se asignaba también a quienes no tenían bienes ni cualidades especiales, constituía la virtud común: a partir de allí los pobres tienden a pensarse como el todo de la comunidad. “Lo que no tiene parte—escribe Jacques Rancière—; los pobres antiguos, el tercer estrado, el proletariado, no puede tener otra parte que la nada o el todo”. Por eso, en la descripción aristotélica de la polis, la política no existe simplemente por la oposición entre los ricos y los pobres, sino porque estos reclaman una participación que les será negada.<sup>30</sup> La democracia y la política no existirían sin este reclamo, pero, ante esta pretensión, cuyos fundamentos son tan sólidos como imposible es que sea reconocida, la cuenta de las partes de la comunidad es necesariamente errónea. Por eso—sostiene Rancière—“el pueblo es siempre más o menos que sí mismo”.

Como se advertirá, las semejanzas entre el pensamiento de Agamben y el de Rancière son evidentes. Sin embargo, al caracterizar a los excluidos por la falta de esperanza, el teórico italiano introduce un matiz importante que no resulta necesariamente de la citada ambigüedad del concepto pueblo.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998, pp. 224 y sigs. La identificación del pueblo como bajo pueblo no solo se advierte en las lenguas de raíz latina, sino también en el inglés: La expresión *ordinary people* alude a quienes no son ricos ni pertenecen a la nobleza.

<sup>30</sup> “De la Atenas del siglo V a. c. hasta nuestros gobiernos, el partido de los ricos no habrá dicho nunca sino una sola cosa, que es precisamente la negación de la política: *no hay parte de los que no tienen parte*.” Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 28. La siguiente cita en p. 24.

<sup>31</sup> Ernesto Laclau ha señalado en polémica con Agamben que este supone que los excluidos de la ley de la ciudad carecen de toda identidad colectiva y se encuentran en un estado de abstracción indefinida, pero esta afirmación es una *ilustración*.

El desacuerdo entre la parte que necesariamente quiere todo porque no se le puede reconocer su parte y los titulares del poder que no pueden concederle nada—puesto que los excluidos constituyen la mayoría—se revela como el tema central de la política y de la vida democrática. Pero, también por eso, el ocultamiento de este conflicto se convierte en una necesidad para el sector que detenta el gobierno: el único modo de que pueda considerarse legítima su dominación.

En la medida en que el orden político íntegro y excluye al mismo tiempo a un gran sector de la comunidad, la búsqueda de ese fundamento se convierte en una tarea tan imperiosa como imposible de lograr. La ambigüedad que caracteriza a todo régimen político alcanza su expresión más plena con el liberalismo clásico: al postular la igualdad de todos ante la ley, termina por hacer lógicamente insostenible cualquier privación de derechos a un sector de la población.

A partir del momento en el que se reconoce la vocación universal del hombre y la libertad como atributo de todos los seres humanos, ¿cómo justificar el poder de algunos en desmedro de otros? Si la Ilustración avanzó en deslegitimar el poder absoluto, Rousseau plantea un cuestionamiento más profundo contra toda forma de desigualdad. Con el teórico de Ginebra la propiedad dejaba de ser el fundamento del orden jurídico y la idea política del contrato se afirmaba sobre una base social.