



FLACSO
ARGENTINA

MAESTRÍA EN CIENCIA POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

Tesis para optar por el grado académico de Magíster en Ciencia Política y Sociología

La idea de pueblo y el orden político de la modernidad. Un recorrido por la discusión filosófico-política de la modernidad a través del diálogo entre las tradiciones anglosajona y francesa entre los siglos XVII y XIX.

Tesista: María Florencia Noya Dive

Director de Tesis: Eduardo Rinesi

Resumen

La idea de pueblo se ha constituido como concepto central de la fundamentación y la práctica democráticas. Interrogarse por las trayectorias y por el presente de los nexos conceptuales, las tramas y los proyectos políticos asociados a la relación pueblo/orden político en la modernidad argentina requiere del estudio de las diversas tradiciones de las cuales el panorama político de nuestro país es deudor. En este trabajo se reflexiona sobre el modo en que el pueblo se constituye como categoría política central de la titularidad y el ejercicio de la soberanía en la modernidad occidental; en particular, sobre la forma en que la noción de pueblo se fue forjando en la discusión filosófico-política de la modernidad a través de diálogo entre dos tradiciones, la anglosajona y la francesa. Para ello, se releen algunos autores clásicos que protagonizaron o que pensaron las grandes transformaciones ocurridas en Inglaterra, en Francia y en los Estados Unidos entre los siglos XVII y XIX. Respecto de la tradición anglosajona se analizan las obras de John Locke y *El Federalista*. La tradición francesa es analizada desde los trabajos de Montesquieu, Jean-Jaques Rousseau y Jules Michelet. Se aborda finalmente el análisis del francés Alexis de Tocqueville respecto de la experiencia estadounidense. La persistencia de la centralidad del concepto de pueblo y la actualidad de la pregunta por la capacidad de producir una fundamentación y una práctica democráticas de un pueblo soberano revelan el grado en que los propios debates contemporáneos son deudores de estas experiencias constructivas de ordenamientos políticos.

Índice

Introducción: El problema del pueblo en la historia de las ideas.....	4
Parte I: La tradición anglosajona.....	20
Capítulo 1. La ficción de la representación.....	23
Capítulo 2. John Locke: el pueblo soberano.....	29
Capítulo 3. Soberanía, representación y Constitución.....	45
Capítulo 4. <i>El Federalista</i>: el pueblo y la Constitución.....	48
Parte II: La tradición francesa.....	59
Capítulo 1. Montesquieu: el pueblo y el peligro del despotismo.....	63
Capítulo 2. Jean-Jacques Rousseau: dos ideas sobre el pueblo.....	75
Capítulo 3. Jules Michelet: un relato roussoniano del pueblo francés.....	89
Colofón: Hacia una lectura de la idea de pueblo en Argentina.....	95
Bibliografía.....	111

Introducción: El problema del pueblo en la historia de las ideas

Pero sabemos que no hay vida política sin la apelación al pueblo; a un pueblo. Muchos se asombran cuando escuchan a políticos de derecha y de izquierda invocar al pueblo. Es lo necesario y lo abstracto al mismo tiempo; lo real y lo imaginario de un único soplo. Puede no estar ahí, presente, pero su mera evocación da sustento a la figura real de lo político y lo social. Nadie es el pueblo y todos lo somos. En ese laberinto, a veces visto como inaprensible y a veces como baile de máscaras, se alberga toda clase de sentimientos y pensamientos no unificables en ningún bolso preparado para grandes volúmenes y cerrado luego con un broche metálico.

Horacio González

A lo largo de la historia política de la Argentina, la idea de pueblo se ha constituido como concepto central de la fundamentación y la práctica democráticas. Desde el movimiento independentista del siglo XIX –y a través de las numerosas contiendas por el reconocimiento y la incorporación de diversos sectores a la vida política durante los siglos XX y XXI– la idea de pueblo detenta una omnipresencia en la discursividad política de nuestro país. En relación con (o en defensa de) otros principios centrales del orden político, como soberanía, autodeterminación, masa, trabajadores o ciudadanía, la noción de pueblo se presenta como fundamento de la legitimidad democrática argentina.

Al finalizar su primer mandato presidencial, Hipólito Yrigoyen afirmaba:

Los pueblos no se equivocan jamás en el ejercicio de los atributos de la vida pública. [...] Los pueblos desde que comenzó el imperio de su soberanía y el ejercicio efectivo de sus instituciones, por la representación del gobierno legítimo, supieron que no habría proscripción alguna que los detenga en la acción espontánea de sus pujantes expansiones. [...]
La causa que fue gestada y defendida (...) tenía su programa político; el más trascendente sin duda en la vida de toda Nación: la restauración moral y política de todos sus poderes

en el ámbito de la legalidad y la libertad. Es decir, la instauración del gobierno democrático, como expresión auténtica de la soberanía del pueblo (Yrigoyen, 1923).

El 17 de octubre de 1945, Juan Domingo Perón saludaba:

Y doy también el primer abrazo a esta masa, grandiosa, que representa la síntesis de un sentimiento que había muerto en la República: la verdadera civilidad del pueblo argentino. Esto es pueblo: esto es el pueblo sufriente que representa el dolor de la tierra madre, que hemos de reivindicar. Es el pueblo de la patria. Es el mismo pueblo que en esta histórica plaza pidió frente al Cabildo que se respetara su voluntad y su derecho. Es el mismo pueblo, que ha de ser inmortal, porque no habrá perfidia ni maldad humana que pueda estremecer este pueblo grandioso en sentimiento y en número (Perón, 1945).

Para un año más tarde nombrarse “un líder de la verdadera democracia, que nace del pueblo, para gobernar al pueblo, para el pueblo” (Perón, 1946).

Varias décadas después, Raúl Alfonsín cerraba su campaña presidencial afirmando:

Ahora somos nosotros, el conjunto del pueblo, quienes vamos a decir cómo se construye el país. Y que nadie se equivoque, que la lucha electoral no confunda a nadie; no hay dos pueblos. Hay dos dirigencias, dos posibilidades. Pero hay un solo pueblo (Alfonsín, 1983).

Y en 1986, ya en ejercicio de la Presidencia, reflexionaba: “No hay empresa nacional sin pueblo y no hay pueblo sin personas conscientes de que su vida cotidiana forma parte de la vida de la comunidad” (Alfonsín, 1986).

Por un lado, estos ejemplos discursivos reflejan el grado en que cada visión política resulta un intento de sujetar el espectro del pueblo a contenidos históricos particulares, de construir ese sujeto que legitime orientaciones políticas específicas (Laclau, 2005). Ya sea identificado con los nuevos electores soberanos, los trabajadores o los ciudadanos, el concepto de pueblo manifiesta su relevancia en el campo de lo político al convertirse en objeto de disputas para anclar significados y, con ello, proponer un broche metálico que cierre el debate sobre el sujeto legítimo¹.

Por otro lado, y sin perder su carácter interpretativo controversial —o tal vez en virtud de éste—, esta invocación constante al pueblo (a distintos pueblos, pero pueblos al fin), además de revelar la imposibilidad de encontrar un anclaje definitivo de significado

¹ Se sigue aquí el punto de vista de Ernesto Laclau y su propuesta interpretativa en torno al concepto de pueblo: “Una primera decisión teórica es concebir al ‘pueblo’ como una categoría política y no como un dato de la estructura social. Esto significa que no designa a un grupo dado, sino a un acto de institución que crea un nuevo actor a partir de una pluralidad de elementos heterogéneos” (Laclau, 2005, p. 278).

(Lefort, 2014a, p. 42), expresa el grado en que este concepto es un elemento fundante y central de la democracia argentina.

Pensadores y políticos argentinos hicieron del pueblo objeto de variadas definiciones, polémicas, desplantes y reencuentros. Desde los debates de Sarmiento y Alberdi ante la tarea de construir un país moderno en el desierto argentino, pasando por las multitudes argentinas con destino de nación de Ramos Mejía y las masas encarnadas en pueblo en la sociedad movilizadora de Raúl Scalabrini Ortiz o en el Estado de Perón, hasta nuestros debates más actuales, las distintas corrientes del pensamiento político de nuestro país señalan una cierta idea de pueblo como “ese cofre repleto donde nada falte”, y pensaron “que tienen derecho a solicitarlo como apoyo a lo que dicen” (González, 2018). Interrogarse por las trayectorias y por el presente de los nexos conceptuales, las tramas y los proyectos políticos de la relación pueblo/orden político en la modernidad argentina, requiere estudiar las diversas tradiciones de las cuales el panorama político de nuestro país es deudor. Este es el propósito del presente trabajo: reflexionar sobre el modo en que el pueblo (la noción misma de pueblo) se vuelve un concepto central del pensamiento democrático de la modernidad occidental; en particular, sobre la forma en que la noción de pueblo se fue forjando en la discusión filosófico-política de la modernidad a través del diálogo entre dos tradiciones, la anglosajona y la francesa.

***Demos* y democracia**

Es en la antigüedad griega donde se halla la primera y determinante relación entre una idea de pueblo y la fundamentación de un orden político: democracia (δημοκρατία) es un término acuñado en la Atenas del siglo V a. C., compuesto por los vocablos δῆμος (*dēmos*, pueblo) y κράτος (*krátos*, poder o gobierno). Con las reformas de Clístenes en el 508 a. C., la ciudad de Atenas fue dividida en *dēmoi*, y cada *dēmos* constituía la división mínima de ciudadanos de la *polis* ateniense. La democracia, en tanto gobierno del *dēmos*, suponía que la titularidad del poder era ejercida por el conjunto de la ciudadanía, congregada en las unidades de gobierno local o *dēmoi*.

En el libro III de *Política*, Aristóteles establece su tipología de formas de gobierno a partir del sujeto que detenta la autoridad política (uno, algunos, muchos) y de la forma en que se ejerce esa autoridad (rectos u orientados al bien común, desviados u orientados al bien particular). Así, los regímenes virtuosos son la monarquía, la aristocracia y la *politeia*,

y sus formas corruptas la tiranía, la oligarquía y la democracia. La democracia, a pesar de ser la más moderada de las formas desviadas, constituye un régimen injusto porque no está orientado al bien de la comunidad, sino al interés de los pobres, en la medida en que en toda ciudad, dice Aristóteles, los pobres son la mayoría (1997, 1279b). Aristóteles la define como la forma de gobierno no recta donde el poder es ejercido por todos los hombres libres: “Una democracia existe cuando los libres ejercen la autoridad” (1997, 1290b). Así, la organización de la ciudad se sostiene sobre los principios de isegoría (igual participación de todos los ciudadanos en asuntos públicos) e isonomía (igualdad de todos los ciudadanos ante la ley). Hay aquí un primer sentido de la noción de pueblo en la democracia griega, donde la palabra designa al todo comunitario: la democracia es el régimen político donde todos los ciudadanos son iguales ante la ley y tienen igual derecho a participar en los asuntos públicos. Se trata del gobierno del pueblo, en el sentido del gobierno de todos los libres e iguales².

Ahora bien, “puesto que la base de la democracia es la libertad y la igualdad aritmética, esto conduce necesariamente a la soberanía de la multitud: los pobres son más numerosos” (Gallego, 2018, p. 15). En palabras de Aristóteles, “tenemos democracia cuando los libres y pobres, siendo muchos, tienen el control del poder” (1997, 1290b) y lo orientan a su interés. Es decir que el todo del pueblo de la democracia aristotélica está también y mayoritariamente constituido por una parte de la ciudad, la pobre: “la democracia es la soberanía de los más” y “en todas partes los ricos son pocos y muchos los pobres” (1997, 1279b). Así, *demos*, pueblo, “viene a designar con su magnífica polisemia (...) el todo comunitario y la parte popular subalterna” (Gallego, 2018, p. 12).

La identificación de esta ambigüedad del *demos* –que remite tanto al conjunto de los ciudadanos como a la parte de los pobres, la plebe– no pretende señalar una caracterización de la estructura social griega, sino más bien resaltar la especificidad de la

2 Podría decirse que esta idea de *demos* integrado por todos los libres e iguales contiene también aspectos excluyentes de la comunidad, dado que el pueblo invocado en la democracia ateniense está integrado por los hombres libres mayores de 18 años. Del cofre repleto del pueblo griego no participan quienes no son considerados dueños de sí, es decir, mujeres, extranjeros, esclavos, niños e idiotas. A su vez, la forma colectiva de vida pública es posible en la medida en que los ciudadanos se liberan de las necesidades materiales, lo doméstico y lo instrumental. Esta liberación pre-política que habilita el ingreso al todo de los iguales sólo es posible mediante la exclusión de aquellos que aseguran las condiciones materiales de la ciudad (Arendt, 1997, pp. 71-84). Aunque también es cierto que los trabajadores libres (artesanos, campesinos y tenderos) que integraban los *démoi* sí conformaban la ciudadanía gobernante: “es totalmente falso imaginar que en una ciudad como Atenas el ciudadano tipo fuera un hombre cuyas manos no se manchaban con el trabajo” (González, 2007, pp. 239-241). Pero en todo caso no es pueblo en tanto dato de la estructura social griega lo que se quiere subrayar aquí, sino más bien como categoría política en tanto se configura como sujeto político soberano (Gallego, 2018, pp. 23-37).

idea de pueblo en tanto categoría política que –sobre su capacidad igualitaria– se configura como sujeto político soberano. Si lo que corresponde al *demos* es la libertad (como la riqueza a los pocos, o la excelencia a los mejores), si esa libertad no es una propiedad determinable sino pura facticidad –cualquier cuerpo dotado de *logos* nacido en la *polis* es parte del *demos* y como tal participa de los asuntos comunes–, y si esa libertad no es siquiera exclusiva de la parte pobre de la ciudad,

El pueblo no es otra cosa que la masa indiferenciada de quienes no tienen ningún título positivo –ni riqueza, ni virtud– pero que, no obstante, ven que se les reconoce la misma libertad que a quienes los poseen. Las gentes del pueblo, en efecto, son simplemente libres como los otros (Rancière, 1996, p. 23).

Como los otros: iguales a los otros también libres. Pero al atribuirse “como parte propia la igualdad que pertenece a todos ciudadanos” (Rancière, 1996, p. 22), al apropiarse de la cualidad común (la libertad) como título propio (“la libertad es del *demos*”), el pueblo como categoría retiene la ambigüedad conflictiva de designar a la vez la parte numerosa, assembleísta y pobre de la ciudad y al todo comunitario, a la parte popular y a la comunidad entera, a las clases subalternas y al conjunto de ciudadanos.

Por estas razones, el pensamiento aristotélico sobre las formas de organización de la *polis*, además de exponer el sentido originario de la democracia griega y ofrecer por primera vez a la teoría política la posibilidad de pensar un orden político legítimo como praxis socializada del *demos*, expresa la tensión prevaleciente entre el todo y la parte en la noción de pueblo. Por un lado, el pueblo es el todo de la igualdad y la libertad, un todo comunitario establece el espacio fundacional de una ontología práctica de ciudadanos enraizada en la noción aristotélica de *zoón politikón*. Por el otro, el pueblo es constituido por una cierta parte de esa comunidad: “el revoltijo de la gente sin nada se convierte en pueblo” (Rancière, 1996, p. 23), haciendo de la igualdad una construcción política y no un presupuesto. Así, ya en sus orígenes la relación entre el orden político y la categoría

“pueblo” contiene internamente la tensión provocada por la ambigüedad de un *demos* que designa al mismo tiempo al todo y a una parte de ese todo³.

El pueblo en el pensamiento político moderno

El pueblo como fundamento del orden político perdió su lugar protagónico en los siglos posteriores a la antigüedad clásica. La invocación al pueblo, ya sea como algo real, necesario, abstracto o imaginario, desapareció de los grandes volúmenes de las tradiciones medievales que fundamentaron el orden en los principios trascendentes de lo divino.

En ruptura con esas tradiciones medievales y también con el pensamiento griego, será en la modernidad cuando el pueblo se redefina en su relación con el orden político y cuando la teoría política lleve adelante diferentes esfuerzos por anclarlo como el sujeto político del que se siga la legitimidad del orden.

Con el pensamiento político emancipado de los límites dados por la religión y por la filosofía política clásica, y constituida la política como una esfera autónoma que opera a partir de un juego de reglas propias que no se fundamentan en la moral cristiana ni en ideas trascendentales⁴, la pregunta por la construcción de la legitimidad – ¿cómo puede fundarse un orden político legítimo en un mundo secularizado?⁵– debe hacer frente

3 En la democracia de Aristóteles el pueblo son los muchos y pobres, pero en el desarrollo de las ideas políticas que se presentarán en este trabajo, se verá como en distintas circunstancias históricas el todo del pueblo será cimentado sobre partes diversas de la comunidad. Como ejemplifica Rancière puede tratarse de “los pobres antiguos, el tercer estado o el proletariado moderno” (Rancière, 1996, p. 23) pero no como una clase entre otras, sino como la clase del desacuerdo que instituye la comunidad de lo justo y lo injusto, que dice qué es la igualdad.

4 En líneas generales la referencia remite al pensamiento secular, revolucionario y distintivo de la política introducido por Maquiavelo tal como lo desarrolla Quentin Skinner (Skinner, 1988, pp. 68-70, 154-164, 181-183, 193, 208-211).

5 Se trata de una de las preguntas centrales con las que los contractualistas interrogarán al orden político. Por ejemplo, el objetivo de John Locke será establecer una forma de gobierno legítimo cuyo origen no esté justificado por el derecho natural ni por la donación divina:

It is impossible that the Rulers now on Earth, should make any benefit, or derive any the least shadow of Authority from Adam's private dominion and paternal jurisdiction... must of necessity find out another rise of Government, another Original of Political Power (Locke, 2000, pp. 267-268).

a la disolución de los puntos de referencia en torno a los cuales se ordenaba la vida social en las formaciones políticas anteriores (Lefort, 2014a, p. 45).

En este sentido, el análisis de la categoría “pueblo” que se propone este trabajo recoge, en primer lugar, los argumentos filosóficos de Claude Lefort sobre qué son la modernidad y la democracia desde la perspectiva del pensamiento de lo político. Así como Aristóteles entiende a la democracia como un modo de ser de la vida en común, Lefort interpreta a la democracia moderna como una forma de sociedad constituida a partir de un orden simbólico compartido, un conjunto de significados que hace las veces de los principios generadores que establecen el modo singular de institución de lo social en esta forma de coexistencia humana. Perdido el fundamento trascendente, la lógica de la forma de sociedad moderna

inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del uno con el otro en todos los registros de la vida social (Lefort, 2004b, p. 50).

Y de esta indeterminación radical se sigue que el régimen democrático de la modernidad esté fundado sobre “la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, debate necesariamente sin garante y sin término” (Lefort, 2004c, p. 155). Que la legitimidad del poder esté imbricada con la permanencia del conflicto no supone que no exista, sino que su fundamento nunca está garantizado (Lefort, 2014a, p. 44), y lo que esta mutación simbólica viene a trastocar es el estatuto del poder.

En efecto, hasta el siglo XVII el poder monárquico estaba incorporado en la persona del Príncipe, quien sumaba a su cuerpo mortal el cuerpo sobrenatural e inmortal de Dios. Ese poder daba forma a la sociedad, y su unidad se expresaba y encarnaba en la persona del Príncipe. De esta configuración del poder se seguían las posiciones de los hombres en la jerarquía del cuerpo social y sus relaciones de dependencia. Con la universalización de la libertad y la igualdad (todos los hombres nacen libres e iguales)

estalla la jerarquía, tanto del orden medieval vinculado al origen divino como del orden natural griego, y con ello la noción de un orden político impreso por Dios o la naturaleza⁶.

Si es exacto (...) que la igualdad de condiciones implica la pérdida del fundamento de la distinción natural de los grupos y los individuos, no es menos seguro que el advenimiento del régimen democrático horada un vacío en el lugar del Príncipe” (Lefort, 2014b, p. 81).

En la medida en que el origen y el fundamento del poder político de la democracia moderna pierden fundamentación trascendente, el poder aparece en la modernidad como un lugar vacío: un poder que pertenece a todos los libres e iguales y que a la vez no puede ser apropiado, incorporado, encarnando por nadie. No obstante, ese poder no es ajeno a la sociedad de la que procede. Más aún, el término griego democracia sigue aplicando a forma de la sociedad moderna: el soberano es el pueblo.

Desde estos argumentos lefortianos (la separación de las esferas de la ley, el saber y el poder, la legitimidad y la verdad en debate, la permanencia del conflicto, la indeterminación última de los fundamentos de cualquier orden), la relación entre pueblo y orden político en la modernidad está enmarcada en la comprensión de la categoría de pueblo soberano como un polo de identidad dinámico que, por un lado, carece de sustancia, no reemplaza el espacio vacío dejado por el cuerpo del Príncipe en tanto no existe como cuerpo social visible (“el Pueblo como tal es ‘inhallable’”, Annunziata, 2014, p. VI), y, por el otro, no reemplaza la unidad sustancial del monarca. “A pesar de ser afirmada la soberanía del pueblo, es admitido tácitamente que la nación no es sustancialmente una, que propiamente hablando no es reductible a una comunidad, puesto que el ejercicio del poder siempre depende del conflicto político” (Lefort, 2004a, p. 34). Así, la noción de pueblo en la modernidad está atravesada por la tensión de designar simultáneamente a la fuente de la que procede el poder que da forma y sentido a la sociedad y a un sujeto nunca anclado definitivamente, nunca actualmente presente, nunca

⁶ Mientras que la sociedad medieval es una sociedad desigual, relacionada con el corporativismo, la modernidad introduce una concepción igualitaria de los hombres, una igualdad natural, formal, de derecho. A su vez, en tanto que para Aristóteles la libertad en la vida política constituye la forma de vida emancipada de la necesidad, que encuentra su excelencia en el espacio público a través del lenguaje y la deliberación, en la modernidad la libertad es también introducida en su concepción negativa, asociada a la ausencia de coerción externa. En este sentido, por ejemplo, el pensamiento moderno contractualista toma como punto de partida que los individuos en estado de naturaleza son formalmente iguales y libres. Es por ello que esta universalización de la libertad y la igualdad supone un estallido de la jerarquía tanto del orden medieval vinculado a un elemento trascendente de orden religioso como del orden natural griego.

apropiado definitivamente por ninguna entidad particular, y por lo tanto siempre objeto de luchas políticas.

En segundo lugar, el análisis de la idea de pueblo que se propone este trabajo recoge el estudio de Antonio Negri (2015) sobre el desarrollo de la idea de poder constituyente en la modernidad desde su origen maquiaveliano y a través de los procesos revolucionarios de los siglos XVII, XVIII y XX en Inglaterra, Estados Unidos, Francia y Rusia. Negri define al poder constituyente como un dispositivo de contenido siempre progresivo, emancipador e innovador, capaz de instaurar un ordenamiento de la libertad y la igualdad para la creación de las instituciones comunes:

El poder constituyente es una potencia creativa del ser, es decir, de figuras concretas de lo real, valores, instituciones y lógicas de ordenación de lo real. El poder constituyente constituye a la sociedad, identificando lo social y lo político en un nexo ontológico (p. 21).

Así, esta facultad del género humano de crear un orden se inscribe en una dimensión ontológica determinada por su temporalidad y espacialidad constitutivas (“no existe posibilidad alguna que pueda ser abstraída de la historicidad presente, una forma de poder constituyente que se proponga como vaciedad de determinación”, p. 19) y por el proceso de subjetivación mediante el cual la multitud se afirma como el “nosotros creador”, un sujeto común historizado “en el centro del proceso creativo de lo político” (p. 68).

En la modernidad, “hablar de poder constituyente es hablar de democracia” (p. 27) en tanto es la fuente que produce las normas constitucionales del ordenamiento del *demos*. No obstante, la potencia singular del poder constituyente, su carácter expansivo, permanece, hace inviable su integración total a un sistema jerarquizado de normas. En este sentido, Negri observa que la normatividad constituida opera sobre el poder constituyente para reducirlo, limitarlo, mistificarlo y sofocar su vitalidad expansiva, que se resiste a una constitucionalización⁷. Así, el sujeto spinoziano del poder constituyente

7 Afirma Negri: “Trascendente, inmanente o coextensiva, la relación que la ciencia jurídica (y, con arreglo a ésta, el ordenamiento constituido) quiere imponer al poder constituyente opera en el sentido de la neutralización, de la mistificación, esto es, de la atribución de insensatez” (2015, p. 38). Y en un sentido significativo, esta intención neutralizadora de lo constituido sobre el poder constituyente identificada por Negri remite a preguntarse con Gallego “qué es lo que perturba a los filósofos de una democracia en que la soberanía del pueblo se coloca por encima de la soberanía de la ley” (Gallego, 2018, p. 16). De la democracia de los antiguos a la de los modernos prevalece la intención limitadora de una operatoria reglada y ordenada que se organiza sobre un fundamento estable –la *arkhé* como dominación establecida vía ordenamiento de gobierno– para neutralizar los efectos radicales de la ruptura, las mutaciones, y la emergencia del acontecimiento democrático –el *kratos* soberano de la decisión popular– por sobre la ley

–la *multitudinis potentia*– se opone al sujeto pueblo. Mientras que la multitud es la potencia colectiva que instituye lo común, el pueblo es la fijación de ese poder constituyente, la expresión del agotamiento del proceso creativo que le da origen (p. 53). La crítica del autor a la categoría de pueblo radica en que ésta expresa el aprisionamiento de lo político a través del mecanismo jurídico de la constitucionalización, la necesidad del poder de exaltar el derecho constituido para neutralizar el pluralismo multitudinario y asimilarlo al poder estatal moderno: “Para decirlo en pocas palabras, el poder constituyente es pueblo en las dimensiones de la representación, y solo en estas” (pp. 58-59). Si bien el interrogante que conduce el argumento –“¿Cómo mantener abierta, aun controlándola, la fuente de la vitalidad del sistema?” (p. 31)– excede los propósitos de este trabajo, la identificación de la tensión entre poder constituyente y poder constituido, la comprensión de la categoría de pueblo como un actor constituido que viene a conjurar el origen disruptivo del orden político y social, resulta central para el análisis de la noción de pueblo que se propone este trabajo. Si en los fundamentos de la democracia moderna hay cuanto menos una tensión entre la creación del orden y la institucionalización de esta creación, la categoría de pueblo estará atravesada por la tensión entre su vocación por reclamar para sí la fuente vital del poder generador de lo político y la tendencia que la conduce a convertirse en finalidad clausurada, ataviada de ordenamiento jurídico.

Además, siguiendo el enfoque metodológico de Negri, se entenderá la categoría de pueblo enmarcada en su historicidad singular. Con ello no se intentará formular una genealogía del concepto de pueblo en la modernidad, sino más bien indagar sobre su potencial expresivo para instaurar y fundamentar un orden democrático y dar cuenta del conjunto diferenciado de sus posibilidades y tensiones, ampliándose así el rango de sentidos que el concepto de pueblo ha asumido en las tradiciones de la modernidad y en relación con otros principios centrales del orden político.

En tercer lugar, se recogerá el estudio del desarrollo histórico de la idea de pueblo en la modernidad anglosajona formulado por Edmund Morgan (2006). El autor construye el problema del surgimiento y la institucionalización de la ficción política mediante la cual se ejerce y autentifica el poder en el mundo anglosajón tal como lo conocemos hoy⁸. Específicamente, Morgan analiza cómo la ficción del derecho divino fue reemplazada por

(Gallego, 2018, pp. 11-37).

⁸ El recorrido lo lleva desde el Parlamento que desafió al rey en siglo XVII en Gran Bretaña hasta la convención constituyente de Estados Unidos en 1787.

la de la soberanía popular. Es la lucha entre estas dos ficciones lo que está en disputa en las guerras civiles inglesas (1642-1688) y es el pueblo soberano (la nueva razón fundamental del régimen político) el sujeto que se construye en ese proceso.

Ahora bien, la noción de pueblo soberano que nace en torno al Parlamento que desafió al rey en el siglo XVII en Inglaterra aparece como resultado de la acción de los parlamentarios, quienes formularon una nueva ficción que los autorizara por sobre el rey y que los librara legítimamente de su carácter de súbditos. Fue en la apelación al pueblo que afirmaban representar donde hallaron su argumento. Ese pueblo era en sí mismo una ficción, y su soberanía el poder supremo que reclamaron para sí. Si bien los parlamentarios postularon un pueblo con el poder instituyente de fundar, cambiar y terminar un gobierno, lo hicieron para elevarse a sí mismos afirmando ser la voz del cuerpo ficcional del que emanaba la legitimidad del orden. Por ello, esta idea de pueblo debía hallarse, no ya en un sujeto empírico, sino en uno jurídico: un conjunto de leyes fundamentales que expresaran su esencia de forma perdurable, superior a sus representantes e independiente de la forma de gobierno. Así, la categoría de pueblo presentada por Morgan en su análisis de las transformaciones históricas de las ideas en la modernidad anglosajona expresa al conjunto de elementos constitucionales que emana de un cuerpo ficcional formulado por –y en interés de– la parte de la sociedad con aspiraciones de gobierno⁹. Y el pueblo que aparece como un sujeto ficcional traerá aparejados problemas cruciales para la sustentabilidad de la nueva ficción de la democracia moderna.

Pues bien, sin referencia trascendente, sin unidad sustancial o empírica en la que encarnarse definitivamente, la idea de pueblo en la modernidad se configura en escenarios históricos diversos en la tensión de ser a la vez algo interior y exterior a la sociedad (Lefort, 2014b, p. 81).

Interior en tanto el pueblo soberano es el principio del origen legítimo: el poder emana del pueblo, y de éste resultan las instituciones que ponen en escena la coexistencia humana. El pueblo es el punto genético de la praxis humana y con ello se revela un rasgo acabadamente moderno: la fundación del orden legítimo no descansa en la naturaleza ni

⁹ De ahí, que la noción de pueblo como ficción jurídica que desarrolla Morgan se acerque a la crítica de Negri al pueblo como categoría constituida para acallar lo político de la multitud.

en principios divinos ni en la fuerza, sino en la autoinstitución de un cierto ordenamiento innovador de la libertad y la igualdad que establecen las instituciones comunes¹⁰.

Exterior en la medida en que el ejercicio del poder político en la modernidad es siempre circunstancial, temporal, resultante de una competencia normada que recoge intereses y creencias conflictivas y permanece en el debate por su propia legitimidad y la del poder que la autoriza (Lefort, 2004c); de ahí que el poder del pueblo en acto no sea de nadie, no pueda nunca identificarse plenamente con una entidad particular, con un “todo” social. En la modernidad, con el ingreso de las masas, del *demos*, a la vida pública, el ejercicio del poder político se circunscribe a los límites institucionales determinados por la normatividad constituida y la entidad pueblo que se afirma soberana es, en acto, inhallable¹¹.

El pueblo como fundamento del orden político

Tomando como punto de partida esta noción de pueblo tensionado como criterio de legitimidad del orden político moderno, el objetivo de este trabajo es recuperar la forma en que la idea de pueblo se configura como concepto central de la fundamentación y la práctica de la política democrática moderna en la discusión filosófico-política de las tradiciones anglosajona y francesa.

Para ello se releerán algunos autores clásicos que protagonizaron o que pensaron las grandes transformaciones ocurridas en Inglaterra, en Francia y en los Estados Unidos entre los siglos XVII y XIX. En este sentido, la relevancia de los escenarios específicos de las guerras civiles inglesas del siglo XVII, la Revolución Francesa y la Revolución Americana radica en la historicidad constitutiva de la noción de pueblo como sujeto adecuado para la creación de instituciones comunes. Sumergida en una dimensión temporal, la idea de pueblo constituye el orden instaurando un cierto ordenamiento en diversos y distintivos marcos históricos. De ahí que el recorrido por las obras de los autores seleccionados en el contexto de los acontecimientos que les dieron forma

10 Es en este sentido que “escribir una constitución” –tal como lo hizo Rousseau con *el Proyecto de Constitución para Córcega* y *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, y Locke con *The Fundamental Constitutions of Carolina*– resulta un proyecto propio de la época.

11 “Por mi parte, yo me pregunto si uno está alguna vez en derecho de plantear la entidad pueblo, de darle una definición” (Lefort, 2014a, p. 42).

presentará algunas configuraciones particulares del concepto de pueblo, así como su relación con el destino singular de estas alternativas.

En primer lugar, se rastreará en cada proyecto la configuración de pueblo como criterio de legitimidad y como actor del ordenamiento político de la modernidad. Es decir, el pueblo en tanto principio como el sujeto soberano que constituye el orden legítimo en la modernidad, y el pueblo en relación con el ejercicio del poder político, como actor colectivo en la puesta en escena constituida.

Ello llevará a un segundo eje de análisis, el del destino singular de esas configuraciones de ideas respecto de las formas de gobierno resultantes de las grandes transformaciones inspiradas en esos universos conceptuales. En este sentido, es posible inscribir a las revoluciones Gloriosa, Americana y Francesa como acontecimientos históricos de tradición republicana¹². Además de compartir el anti-monarquismo y una nueva concepción de la libertad¹³, es en estas revoluciones donde se inaugura el espacio de la nueva legitimidad política, y es en las declaraciones de derechos¹⁴ de 1688, 1776 y 1789 donde se escribe la idea de pueblo como actor soberano.

Así, la *Bill of Rights* inglesa –una afirmación de los derechos de los súbditos y en particular de las libertades y atribuciones del Parlamento¹⁵– establece la representación de “*all The Estates of the People of this Realm*”, el derecho del pueblo a peticionar ante el Rey y la inviolabilidad de las reuniones y elecciones del Parlamento, y declara que la

12 Se sigue aquí la argumentación de Philip Pettit quien señala una tradición republicana con origen en la Roma clásica, que se reconfigura poderosamente con Maquiavelo en el Renacimiento, y alimenta las primeras comunidades políticas europeas modernas para luego proveer el lenguaje que dominó la política del Occidente moderno, en especial durante la Guerra Civil inglesa y en el período que culmina en las Revoluciones Norteamericana y Francesa (Pettit, 1999).

13 Afirma Pettit:

Al final, el elemento unificador más importante de la tradición puede haber sido el hábito de conceptualizar la libertad de un modo característicamente distinto. El antimonarquismo fue a menudo un rasgo de la tradición republicana, sobre todo durante la Guerra Civil inglesa, y de nuevo, tras las Revoluciones Norteamericana y Francesa. Pero los republicanos eran antimonárquicos sólo en la medida en que consideraban que un monarca buscaría inevitablemente el poder absoluto y arremetería contra el tipo de libertad que ellos estimaban (Pettit, 1999, p. s/n).

14 Cabe aclarar que no se entiende a las declaraciones de derechos como instituciones positivas, sino más bien como animadoras de las instituciones en tanto contienen los principios generadores que organizan el espacio público y que generan nuevas formas de la coexistencia humana en ruptura con los antiguos regímenes (Lefort, 2004c).

15 Si bien la Declaración de Derechos de 1688 no es una declaración revolucionaria de libertades universales –ya que se centra principalmente en los delitos cometidos por James II–, constituye un documento central de referencia para el desarrollo de las libertades civiles en Inglaterra y un modelo para las posteriores declaraciones francesas y norteamericanas.

autoridad real “*without Consent of Parliament is illegal*” (Parlamento de Inglaterra, 1688). Luego, la Declaración de la Independencia de Estados Unidos de 1776¹⁶ avanza en la definición de la centralidad del pueblo como sujeto soberano:

When in the Course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth, the separate and equal station to which the Laws of Nature and of Nature's God entitle them (...) That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed. That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute a new Government, laying its foundation on such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their Safety and Happiness (Segundo Congreso Continental, 1776).

La Declaración americana no solo enumera los atropellos del rey inglés, sino que también afirma la independencia del pueblo americano, su derecho a establecer un gobierno consensuado y democrático y el derecho y el deber del pueblo a resistir a un gobierno que atente contra su seguridad y libertad. Finalmente, la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano adoptada por la Asamblea Nacional francesa en 1789¹⁷ inscribe al “*Pouple Français*” como protagonista constituyente del nuevo orden: “*Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément*” y

La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les Citoyens étant égaux à ses yeux sont également admissibles à toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents (Asamblea Nacional Constituyente, 1789).

Ahora bien, dado que esta calificación del pueblo como soberano no deja conocer las condiciones de ejercicio de su poder (Lefort, 2014c), se analizarán las configuraciones conceptuales y prácticas de esas nociones de pueblo en sus contextos distintivos para dar

16 Para Negri la Declaración de la Independencia de Estados Unidos es “expresión permanente del poder constituyente”:

La relación nunca interrumpida entre la finalidad política de texto –esto es la declaración de la independencia de las colonias americanas– y su forma constituyente –esto es, la declaración de los derechos democráticos– hace excepcional el acontecimiento e implacable la repercusión de la escritura en la síntesis radical de la protesta y la resistencia, de la innovación constitucional y de la dimensión del proyecto político (Negri, 2015, p. 207).

17 “La Revolución encuentra su justa formulación en la Declaración de 1789” (Lefort, 2014c, p. 195).

cuenta de los destinos diferenciados de estas revoluciones republicanas y populistas: una república monárquica de representación clasista, una república representativa de constitucionalismo expansivo y una república democrática igualitaria.

La persistencia de la centralidad del concepto de pueblo y la actualidad de la pregunta por la capacidad de producir una fundamentación y una práctica democráticas de un pueblo soberano revelan el grado en que los propios debates contemporáneos son deudores de estas experiencias constructivas de ordenamientos políticos. A su vez, la exploración de los diversos horizontes de razón que fueron establecidos sobre la idea de pueblo constituirá una herramienta para dar cuenta de la forma en que esas tramas se configuraron en la tradición política argentina.

Recorrido

El recorrido se iniciará con el estudio de la tradición anglosajona, que se llevará adelante con el auxilio del trabajo de Edmund Morgan sobre el surgimiento de la idea de pueblo soberano como ficción legitimante del orden político moderno de la Inglaterra del siglo XVII y la reformulación de la categoría durante la experiencia estadounidense de independencia y creación de un nuevo Estado en el siglo XVIII. Luego, se presentará la obra de John Locke haciendo hincapié en su formulación de los derechos políticos del sujeto pueblo y la configuración de este actor soberano como clave de lectura republicana de su obra. Finalmente, se analizará *El Federalista* de Hamilton, Madison y Jay para dar cuenta de las particularidades de sus planteos en relación con los problemas de la titularidad y el ejercicio de la soberanía del pueblo en la construcción de los Estados Unidos.

A continuación, se abordará la tradición francesa tomando en consideración la idea de pueblo como fuente de legitimidad democrática y como actor colectivo de la escena política que se impone en la Revolución Francesa construyendo los fundamentos del orden político contemporáneo. Se tratará, en primer lugar, la noción de pueblo en la obra de Montesquieu con relación al despotismo como abismo del orden político. En segundo término, se presentarán las dos ideas de pueblo que se siguen de las obras de Rousseau, resaltando también aquí (como se hizo ya analizando el pensamiento de los antiguos griegos) la ambigüedad o la tensión entre la idea de pueblo como todo y la idea de pueblo como parte. Luego se presentará la interpretación de la idea roussoniana del

pueblo como actor de la Revolución Francesa en el trabajo historiográfico de Jules Michelet.

Para finalizar, se presentará el pensamiento francés pos-revolucionario de Alexis de Tocqueville sobre la experiencia de la democracia norteamericana en el siglo XIX, haciendo hincapié en las tensiones de la idea de pueblo como principio y como práctica del orden político democrático a la luz de las respuestas de las experiencias anglosajona y francesa. Con este recorrido se dará cuenta de las distintas configuraciones de la idea de pueblo para identificar algunos interrogantes que aporten al debate sobre la democracia popular en Argentina a partir de la reconceptualización de nociones claves de la teoría política en las tradiciones presentadas.

Parte I: La tradición anglosajona

No fue extravío de ignorancia, sino necesidad de los tiempos. Era preciso atraer a la nueva causa los votos y los brazos de la muchedumbre, ofreciéndole el cebo de una soberanía omnipotente. Era preciso hacer conocer al esclavo que tenía derechos iguales a los de su señor, y que aquéllos que lo habían oprimido hasta entonces, no eran más que unos tiranuelos que podía aniquilar con el primer amago de su valor; y en vez de decir, la soberanía reside en la razón del pueblo, dijeron: el pueblo es soberano. Pero, estando de hecho el Pueblo, después de haber pulverizado a los tiranos, en posesión de la soberanía, era difícil ponerle coto.

Esteban Echeverría

Los primeros argumentos político-filosóficos en favor de la idea de pueblo soberano fueron ensayados por el Parlamento que desafió al rey Carlos I en la Inglaterra del siglo XVII, y retomados y reformulados en la lucha entre los representantes del pueblo de las colonias estadounidenses y los representantes del pueblo de Gran Bretaña en el siglo XVIII. En ambos procesos históricos, el pueblo fue invocado tanto para justificar la resistencia a un gobierno como para fundamentar su legitimidad. Las formas en que se institucionalizó el principio del pueblo soberano a través de las guerras civiles inglesas y de la revolución norteamericana expresaron el grado en que “la soberanía popular no necesariamente definía una forma de gobierno determinada” (Morgan, 2006, p. 84), a la vez que cimentaron las bases sobre las cuales se levantó el ordenamiento institucional mediante el cual se ejerce y autentifica el poder en el mundo anglosajón. Más aun, los cambios institucionales sobrevinientes en los sistemas que caracterizan las democracias modernas de Inglaterra y Estados Unidos no han alterado de manera significativa los principios del ordenamiento político original, que se ha mantenido estable por más de tres siglos y que ha resultado un modelo sobradamente influyente de la fundamentación y la práctica de la política democrática moderna¹⁸.

¿Cómo surge la noción de pueblo como sujeto soberano del orden político

18 Más aún, Roberto Gargarella expone cómo las “reformas institucionales” llevadas adelante en los sistemas de gobierno anglosajones asentaron y reafirmaron las modalidades institucionales establecidas en el comienzo de estos procesos históricos, de manera que éstos continúan respondiendo a sus principios elitistas fundantes: el principio que prima es el limitante del ejercicio del poder efectivo por parte del pueblo (Gargarella, 2010).

moderno en la tradición anglosajona? Es decir, ¿cómo nace la concepción –prevaleciente hoy– que permite ratificar el poder, la autoridad y los derechos del pueblo sobre su gobierno, a la vez que se sostiene el poder, la autoridad y los derechos del gobierno en virtud de una autorización dada por el pueblo? (Morgan, 2006, p. 39). Siguiendo a Edmund Morgan, ¿cómo se construye y se institucionaliza la ficción de un pueblo soberano que legitima el gobierno de una minoría sobre la mayoría a la vez que limita su ejercicio?

Este autor parte del supuesto de que todo gobierno (desde el más despótico hasta el más libre) se funda en la opinión, es decir, descansa en el consentimiento, obtenido de alguna manera, de los gobernados. La noción de consentimiento es utilizada por Morgan en forma tal que permitiría explicar un orden político medieval o uno moderno: “Todo gobierno necesita hacer creer en algo” (2006, p. 14), es decir, necesita conquistar el consentimiento de las mayorías, y lo hace a través de ficciones políticas en cuya creencia descansan las opiniones que lo autorizan. No obstante, el consentimiento adquiere en la modernidad un contenido específico vinculado a la introducción de la concepción igualitaria de los hombres de la época, una igualdad natural, formal, de derecho, opuesta a la desigualdad de la sociedad medieval relacionada al corporativismo. El pensamiento moderno toma como punto de partida que los individuos son formalmente iguales y libres¹⁹. Esta universalización de la libertad y la igualdad supone un estallido de la jerarquía, tanto del orden medieval vinculado a un elemento trascendente de orden religioso como del orden natural clásico. El momento fundacional del orden político en la modernidad se entiende como ruptura, en tanto se trata del pasaje de un estado de libertad e igualdad generalizadas al orden político, que implica necesariamente la existencia de una minoría gobernante y una mayoría gobernada. El mecanismo para producir ese puente sin violentar la noción de política como esfera autónoma ni la horizontalidad inicial inscrita en la concepción igualitaria es el consentimiento. Estalladas las jerarquías religiosas y naturales, el consentimiento viene a restituir la verticalidad²⁰ que entraña un orden político, sin contradicción con la idea de horizontalidad que supone que los hombres nazcan libres e iguales. No son ya los

19 Así lo señala la Declaración de Independencia de Estados Unidos: “*We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness*” (Segundo Congreso Continental, 1776).

20 En el sentido de que hay autoridad y obediencia.

principios trascendentes los que legitiman el orden, sino la voluntad de los hombres que consienten su creación.

¿Cómo logra entonces una minoría gobernante conquistar el consentimiento de la mayoría gobernada? La fuerza no alcanza para persuadir al consentimiento: éste debe ser sostenido por opiniones. Y dado que éstas se diferencian de los hechos observables, la aceptación de un gobierno, de una autoridad distinta de la propia, depende de una creencia. El éxito de un gobierno requiere de la suspensión voluntaria de la incredulidad (Morgan, 2006, p. 13). Las razones fundamentales mediante las cuales se legitima su existencia son las ficciones que logran tal suspensión. Por ello, Morgan analiza cómo la ficción de la monarquía hereditaria fue reemplazada por la de la soberanía popular. El proceso de las guerras civiles inglesas del siglo XVII expresa el surgimiento de la nueva ficción que fundamenta el orden político moderno en la tradición anglosajona: se construye una idea de pueblo soberano como fundamento del orden político moderno. Este principio –y sus tensiones– será retomado por las colonias norteamericanas en la lucha por la independencia hasta la Convención Constituyente de 1787.

Capítulo 1.

La ficción de la representación

La autoridad se funda en el asentimiento indeliberado que una nación da a un hecho permanente.

Domingo Faustino Sarmiento

Las cartas de Inglaterra, que forman el derecho constitucional de ese país modelo, no salieron de las academias ni de las escuelas de derecho, sino del buen sentido de sus nobles y de sus grandes propietarios.

Juan Bautista Alberdi

Morgan afirma que la soberanía del pueblo constituye una ficción en tanto supone la posibilidad de afirmar el poder, la autoridad y los derechos del pueblo sobre su gobierno a la vez que el poder, la autoridad y los derechos del gobierno en virtud de la autorización dada por el pueblo²¹. En la medida en que se acepta tal contradicción, se está creyendo en la ficción del pueblo soberano. La ficción de la representación –el “como si” al ingresar a la Cámara de los Comunes los representantes fueran sus representados, y en ese acto, y en virtud del consentimiento otorgado por el pueblo, encarnaran al mismo pueblo gobernado– expresa acabadamente esta contradicción (2006, p. 40). De ahí que la idea de un pueblo soberano formulada en Inglaterra entre 1642 y 1688 vaya unida a la formulación de la legitimidad de sus representantes.

En tanto categoría consustancial de la nueva ficción inglesa, la representación ofrece dos elementos centrales. Por un lado, la conexión local del representante con los electores. Los parlamentarios de la Cámara de los Comunes representaban a las comunidades de las que provenían y esas comunidades estaban definidas geográficamente. Si bien reflejaban el interés de la *gentry*, no eran representantes de una clase, sino de una localidad. Esta definición geográfica de la identidad de los parlamentarios resulta una forma de acortar la distancia entre los representantes y sus representados, de acercar la

21 El pueblo está conformado por los gobernados, a la vez que los gobernantes son parte de ese pueblo, es decir súbditos y gobernantes.

ficción a los hechos²². Por el otro, los representantes no son simples agentes de su electorado local: para poder representar a otros súbditos deben ellos mismos dejar de serlo²³. Cuando los parlamentarios dejaron de actuar como meros agentes de las comunidades locales que representaban y legislaron para todo el pueblo inglés, se constituyeron en clase gobernante nacional: “Al prohibir a otros trepar a los lugares de la majestad, los Comunes se habían elevado a sí mismos hasta el punto en que estaban enfrentado al rey menos como súbditos que como rivales” (Morgan, 2006, p. 38). Se requirió, entonces, de una nueva ficción que los autorizara por sobre el rey y que los librara legítimamente de su carácter de súbditos²⁴, es decir, que posibilitara afirmar *la representación del todo comunitario y no de una parte* –la unidad de representación, el condado electoral–. Fue en la apelación al pueblo que afirmaban representar donde los parlamentarios hallaron su argumento. Ese pueblo era en sí mismo una ficción, y su soberanía el poder supremo que reclamaron para sí. Afirmer la representación del pueblo fue un medio de construir creencias que se materializaron en los cuerpos reales del ejército con que los parlamentarios enfrentaron al rey²⁵. La disputa de la época fue entre parlamentarios y rey, y el poder que se estaba definiendo no era el del pueblo, sino el de sus representantes. Al tomar del derecho divino la noción del consentimiento popular en un pasado remoto, los parlamentarios ampliaron el poder original de pueblo, de manera que éste les confiriera los poderes de gobierno que habían sido otorgados a los reyes²⁶. Si

22 Ni el rey ni los parlamentarios ni los habitantes ingleses trataron de dar otra base de representación que no fuera la geográfica. En este sentido, el condado o municipio era considerado una totalidad que incluía a todos sus habitantes, votaran o no, siendo todos ellos súbditos del rey. Si bien Morgan identifica que la conexión local puede haber sido un accidente histórico – la representación se inicia en Gran Bretaña en el siglo XIII como una imposición desde arriba, como forma de asegurar, facilitar y luego de obtener el consentimiento al gobierno del rey; incluso el aumento de electores y de la cantidad de representantes que se da hasta mediados del siglo XVII no surge por exigencias de los residentes– hacia el siglo XVII estaba aceptada incuestionablemente como “la” forma de organización de la representación (Morgan, 2006, pp. 39-46).

23 Estos dos elementos conviven en tensión: si la conexión local de los representantes con sus comunidades desaparece, el gobierno ya no es representativo; si los representantes no legislan para la sociedad toda, para todo el pueblo inglés y no solo para sus comunidades locales, dejan de ser gobierno (Morgan, 2006, pp. 50-51).

24 “En última instancia requirió de una transferencia de la sanción divina al rey a su pueblo y sus representantes” (Morgan, 2006, p. 38).

25 En 1642 ambas Cámaras del Parlamento aprobaron una ordenanza que retiraba la fuerza militar de manos del rey, dando comienzo a la guerra civil (Morgan, 2006, p. 57).

26 Se trata de un cambio de énfasis en el papel del pueblo en el derecho divino, donde existía una vaga noción nominal del consentimiento popular en un pasado distante: “No era necesario, entonces, que los partidarios del Parlamento contra Carlos I inventaran una base popular para el gobierno, sino que sólo tenían que ampliar y hacer más explícito el supuesto papel del pueblo como origen y definición del

bien los parlamentarios formularon la idea de pueblo con el poder instituyente de fundar, cambiar y terminar un gobierno, lo hicieron para elevarse a sí mismos afirmando ser la voz de ese cuerpo ficcional²⁷.

La idea del pueblo como sujeto planteaba dos problemas cruciales. En primer lugar, la nueva ficción estiraba la credulidad tanto como la del derecho divino: la existencia misma de algo como “el pueblo” con tal poder instituyente requería una suspensión de la incredulidad. Para que se sostuviera era necesario que el pueblo ficcional guardara una relación con los hechos. Tal necesidad de acercar los hechos de la vida política para hacer más aceptable la existencia de un cuerpo ficcional distaba de promover una identificación sensible con los habitantes del reino. Los parlamentarios no pretendieron alentar su acción directa en los asuntos de gobierno porque su máxima de acción era la de toda clase gobernante: lograr que la mayoría se sometiera a su autoridad. Era necesario postular esa relación para ganar el consentimiento en el terreno de las ficciones porque era necesario ganar cuerpos en el enfrentamiento real de los ejércitos. Fue, justamente, el “Nuevo Ejército Modelo” (*New Model Army*) liderado por Cromwell²⁸, quien dijo representar a la vez que encarnar al pueblo mismo, y fueron los *levellers* quienes mejor identificaron este problema al proponer en el “Acuerdo del Pueblo” la materialización del pueblo por fuera de sus representantes, estableciendo una declaración completa de los derechos inalienables del pueblo y de los poderes que concedía a sus representantes parlamentarios²⁹.

Sin embargo, el fracaso de los *levellers* en 1649 y el ejercicio arbitrario del poder del ejército a través de un Parlamento de dudosa representatividad forzó la distancia del cuerpo ficcional con el cuerpo real, y enfrentó a los parlamentarios al problema fundamental de la nueva ficción: el poder absoluto de un pueblo que no reconoce nada

gobierno” (Morgan, 2006, p. 59).

27 El portavoz de la nueva ideología que otorgó al pueblo el poder supremo para elevar a sus representantes fue Hery Parker.

28 Hacia 1647 el *New Model Army* se identificaba como representante más directo del pueblo que los parlamentarios. Cromwell aspiró a hacer del ejército un instrumento para el control popular del Parlamento (Morgan, 2006, pp. 76-77). Para Negri, el *New Model Army* expresa el legado de James Harrington, el *standing army* como pulsión popular de la constitución democrática, como redefinición del poder constituyente como poder revolucionario “como contrapoder democrático...contra la monarquía mixta” (Negri, 2015, p. 193).

29 Los *levellers* sostuvieron que el Parlamento no podría legislar sobre religión, ni reclutar milicias, ni alterar los patrimonios (Morgan, 2006, p. 75).

superior a él. Con el Parlamento Largo votado en 1640 y gobernante hasta 1653 se resume el segundo problema: ¿quién protege al pueblo de las medidas arbitrarias que toman los que ejercen el poder invocando a un pueblo ficticio del que afirman ser los únicos portavoces? “El problema de conciliar los deseos, las necesidades y los derechos del pueblo real con la voluntad primordial de un pueblo soberano ficticio no era temporario” (Morgan, 2006, p. 84).

La solución a este problema comenzó a formularse por los adversarios del compromiso siguiendo los pasos de los *levellers*³⁰. El pueblo como sujeto del que emana el orden político legítimo debía hallarse, no ya en un sujeto empírico, sino en uno jurídico: un conjunto de leyes fundamentales que expresaran su esencia de forma perdurable, superior a sus representantes e independiente de la forma de gobierno³¹. La distinción de los dos cuerpos del rey –una encarnación temporal y humana y un cuerpo simbólico, eterno y divino– devenida en distinción entre un delegable poder de legislar expresado en una asamblea representativa elegida y un indelegable poder constituyente de comenzar, terminar o cambiar el gobierno del que esa asamblea es una parte, establece el lugar desde donde el pueblo limita el poder de su gobierno. No obstante estos argumentos³², la formulación de la idea de un pueblo soberano no logró instalarse en los gobiernos que se sucedieron desde 1642 hasta 1660.

En las décadas de 1670 y 1680 los *whigs* del Parlamento de la Restauración³³ revivieron la formulación de la idea de un pueblo soberano. Si bien la idea de una convención que expresara la voluntad popular de forma perdurable y superior al gobierno resultaba una manera viable de hacer que la creación y la limitación del gobierno por parte del pueblo fuera creíble, el modo en que encontró su expresión en las instituciones inglesas fue mucho más cauteloso, atenuado, que el que encontraría en la experiencia

30 En el sentido que el Acuerdo de Pueblo defendido por los *levellers* se sostiene en la idea de un pueblo que actúa separado de su gobierno para crearlo y limitarlo.

31 Señala Morgan:

La soberanía popular requería (...) un medio por el que algún cuerpo o varios capaces de hacerlo pudieran hablar de manera decisiva y auténtica en nombre del pueblo para controlar a gobierno, fuera monárquico o no, dentro del marco y los límites que ese cuerpo con voz determinara para él (Morgan, 2006, p. 84).

32 Se trata principalmente de los argumentos de Henry Vane, James Harrington y Isaac Penington (Morgan, 2006, pp. 87-96).

33 Es en este periodo y en torno a la sucesión del trono que el Parlamento inglés se polariza entre los *tories* y *whigs*.

americana. La Restauración había restaurado al Parlamento, y el Parlamento había restaurado a Carlos II y continuaría sosteniendo la figura monárquica (Morgan, 2006, p. 100). Fue la intolerancia religiosa del rey y de su hermano Jacobo II la fuerza motriz para la formulación definitiva de la nueva ficción de un pueblo soberano en Inglaterra. Pero esta formulación no contenía la radicalidad de un cambio en la estructura de gobierno ni la sanción popular de una constitución defendida unos años antes por los *levellers*, sino más bien el medio para excluir de la sucesión legal del trono al rey católico:

the Whigs were looking for ways in which Parliament might force the King's hand... [The most radical Whig view] was not claiming that individuals had a right to resist the King, but only that the constitutional representatives of the people had a right to act. This was a theory of magisterial not popular, resistance. (Wootton, 1993, p. 51)

En este sentido,

era mejor dejar intacto el contrato original en el distante y de hecho ficticio pasado, no fuera a ser que su resurrección produjera otra oleada de *levellers*, *diggers* y *ranterers* por un lado o un Protector apoyado en un Nuevo Ejército Modelo por el otro (Morgan, 2006, p. 106).

De ahí que la ratificación del derecho del pueblo a resistir a un monarca católico no constituyó una invitación a la participación efectiva de los habitantes del reino, ni a alterar el gobierno existente ni a fundar uno nuevo. Más aún, esto hubiera requerido el consentimiento unánime de rey, los Lores y los Comunes³⁴. Como se verá más adelante, este sería el contexto de producción de los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* de John Locke, cuya formulación del origen popular del gobierno y el derecho del pueblo sobre el gobierno será mucho más radical que los argumentos dominantes durante la Crisis de Exclusión de 1681.

Finalmente, para Morgan, el pueblo de la Declaración de Derechos de 1688 remitirá al conjunto de elementos constitucionales que emanan de un cuerpo ficcional

34 Esta “cautela” *whig* era liderada por un noble, el Conde de Shaftesbury, quien – y anticipando a Montesquieu– formuló la necesidad de que la nobleza ocupara un lugar central en el gobierno y advirtió a sus pares del reino en la Cámara de los Lores “de no ser así, el monarca no podrá sostenerse por mucho tiempo sin caer en una república democrática” (Morgan, 2006, p. 107). Al respecto, observa unos años más tarde Locke:

This slowness and aversion in the People to quit their old Constitutions, has, in the many Revolutions which have been seen in this Kingdom, in this and former Ages, still kept us to, or after some interval of fruitless attempts, still brought us back again to our Old Legislative of King, Lords and Commons (Locke, 2000, p. 414).

formulado por la Cámara de los Comunes del Parlamento inglés para fundamentar el orden político en los derechos del pueblo sobre el gobierno a la vez que para ratificar su legítima autoridad sobre los representados. Ésta será la idea de pueblo que funcionará como límite legítimo a la autoridad de sus representantes para la protección de “*Rights and Liberties of the Subject*” (Parlamento de Inglaterra, 1688).

Capítulo 2.

John Locke: el pueblo soberano

La vieja Inglaterra, con leyes y fórmulas arcaicas, con su sistema monárquico de gobierno, con instituciones que admiten ceremonias que son un anacronismo, con prácticas como las de la coronación, supervivencias de épocas de barbarie, es el menos oprimido de todos los pueblos, porque los ciudadanos de Inglaterra tienen la conciencia plena de sus derechos; y porque no hay ley que pueda romper el convencimiento que tienen los gobernantes y gobernados de que cada casa es una fortaleza. Y esa fortaleza no tiene murallas ni tiene cañones; puede ser, como ha dicho el gran Chatam, una choza donde penetren el viento y el frío; pero allí no podrá penetrar el rey.

Alfredo Palacios

Tal como la plantea Morgan, la invención del pueblo soberano en Inglaterra supone un problema persistente para los criterios de legitimidad del orden moderno: ¿en qué medida el pueblo es solo una abstracción legitimante, un sujeto ficcional, que perdura inmutable en el pasado mítico de la fundación del gobierno, en la *Bill of Rights*, y en qué medida es también un sujeto que puede actuar políticamente saliendo del limbo de la legitimación abstracta constitucional? En las siguientes páginas se analizará cómo John Locke entendió estas cuestiones y ensayó distintas respuestas en distintos momentos de su vida signados por sus cambiantes circunstancias biográficas y por los también cambiantes escenarios históricos en los que escribió, desde la Restauración monárquica en 1660 hasta la Revolución Gloriosa de 1688, sentando en este desarrollo las bases que inspirarán la idea de pueblo de las revoluciones burguesas, anti absolutistas o independentistas del siglo XVIII.

Por supuesto, esta lectura de un Locke que hace de la ficción de un pueblo soberano un punto de partida de su pensamiento político, un Locke “populista”, desafía el lugar común según el cual el autor sería el “padre fundador del liberalismo político”³⁵.

35 Tal como señala David Wootton, en la obra de Locke es posible encontrar los signos de los principios centrales del liberalismo según el consenso generalizado:

We can recognize in his work something like our separation of powers, our belief in representative government, our hostility to all forms of tyranny, our insistence in the rule of law, our faith in toleration, our demand for limited government, and our confidence that the common good is ultimately served by the regulated private acquisition and control of property as well as by the free development and application of science (Wootton, 1993, p. 8).

No obstante, la lectura que se sigue en este trabajo aspira a resaltar otros aspectos también presentes en

El paradigma de lectura del liberalismo de los siglos XIX y XX resultó en una *cierta* interpretación de su pensamiento que dio origen a esa imagen liberal, invisibilizando *otros* aspectos de su obra que sí fueron recogidos por la tradición republicana revolucionaria europea y americana del siglo XVIII³⁶.

En este sentido, la interpretación hegemónica de Locke pone en el centro de su pensamiento la construcción de la relación entre una concepción de individuo y una concepción de propiedad, relación fundante de las formas de existencia y de experiencia social de la modernidad. El hombre de Locke es libre para usar sus capacidades con vistas a la satisfacción de sus deseos y necesidades sin más límite que su utilidad. El hombre es propietario de sí y produce su propiedad. Esta concepción del individuo como propietario está en el basamento de la ideología burguesa moderna y en el ascenso de la burguesía como clase dominante en la formación capitalista de Inglaterra en el siglo XVII³⁷, alimentando –junto con su formulación del gobierno representativo y limitado y de los derechos inalienables de los hombres– la lectura del Locke liberal. No obstante, otros argumentos –también presentes en su obra– permiten trazar una interpretación que se aleja de su identificación inmediata con el sentido común contemporáneo de la política, el que subraya al Locke de los derechos de los propietarios, a su teoría de la propiedad en defensa de intereses burgueses de dominio colonial, a la representación política y a un tipo de sujeto moderno. En este sentido, el análisis de la obra de Locke propuesto para las siguientes páginas aspira a contribuir a una interpretación republicana revolucionaria de su obra, restituyendo como clave de lectura de su pensamiento político su defensa del

la obra de Locke que se alejan de la lente liberal con la que se ha leído asiduamente la obra de este pensador.

36 Esta es la propuesta de lectura de Eduardo Rinesi quien sugiere “tratar de restituir a Locke a su tiempo y a sus circunstancias y de leerlo como expresión y síntoma de su propio siglo” (Rinesi, 2009, p. 14) para dar cuenta de los elementos republicanos revolucionarios del pensamiento de Locke que fueron invisibilizados por el paradigma de interpretación del liberalismo de los siglos XIX y XX. Por ello, el análisis de la obra de Locke se sitúa en el contexto de las transformaciones socioeconómicas del SXVII, la agenda intelectual de su época, las discusiones en las que Locke intervenía y las luchas políticas que signaron su biografía.

37 Se trata principalmente de la lectura de Crawford B. Macpherson en *La teoría política del individualismo posesivo*:

Durante décadas, los lectores de Locke vieron en los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* una obra que intentaba justificar la revolución whig de 1688 y brindar bases sólidas a la ideología de una burguesía emergente. Esta interpretación tradicional se vio reforzada por los análisis de Crawford Macpherson y Leo Strauss. Pese a encontrarse en bandos ideológicos opuestos, Strauss y Macpherson coinciden en presentar a Locke como un pensador burgués y un promotor de la apropiación ilimitada, para quien la Ley de Naturaleza actuaba como máscara del economicismo (Morresi, 2009, p. 175).

derecho de los pueblos (y de su obligación ante Dios) de levantarse en armas contra el gobierno que juzguen ilegítimo. Para ello, se situará su obra en el contexto más amplio de su biografía y de las luchas históricas que presenta Morgan.

En el contexto de la Restauración monárquica que llevó a Carlos II al trono luego de los años de guerra civil y ensayos republicanos, Locke escribe los dos *Tracts* sobre el gobierno³⁸, donde se pregunta si la autoridad civil puede legítimamente determinar e imponer usos en materia religiosa. En contraste con la clave de lectura del sentido común liberal, su respuesta es afirmativa: el magistrado no tiene obligación alguna de permitir diversidad en el culto religioso, su deber es garantizar la paz³⁹ y para ello la religión debe ser entendida como un medio de la autoridad para enseñar obediencia⁴⁰, dado que la libertad religiosa es explotada para la insubordinación y para socavar el orden político⁴¹. El argumento ordenancista de Locke se lee desde su “*Memory of recent events*”⁴²: se trata de una vía de escape frente a la incertidumbre y el descalabro que acosaron la nación en las décadas precedentes. La mayor amenaza de la sociedad es la multitud impaciente, confundida, indomable⁴³, y la solución restauradora de Locke es la defensa cerrada de una autoridad absoluta, que concentra todo el poder – también en materia religiosa–: el poder del gobierno es ilimitado o no es⁴⁴. De ahí que el único gobierno legítimo sea el de la Corona restaurada, cuyo poder tiene el alcance de su propósito: puede imponer todo aquello que sea conducente a la seguridad y el bienestar de su pueblo, y por su parte, los súbditos tienen la obligación de obedecer activa y pasivamente a toda norma (justa o injusta) (Locke, 1993, p. 159). Toda resistencia a la autoridad resulta ilegítima: dado que “*a man cannot part with his liberty and have it too*” (Locke, 1993, p. 141), y por ello “*There can be no possible justification for a private citizen's resisting the decrees of the*

38 *First Tract on Government* (1660), *Second Tract on Government* (1662).

39 “*His duty of being the great conservator pacis*” (Locke, 1993, p. 142).

40 “*Those constitutions in indifferent things may be erected as the outward fences to secure the more substantial parts of religion*” (Locke, 1993, p. 143).

41 “*a liberty for tender consciences was the first inlet to all those confusions and unheard of an destructive opinions that overspread this nation*” “*none ever went about to ruin the state but with preference to build the temple*” (Locke, 1993, p. 144).

42 “*Those days seem now to have passed, and order has been restored*” (Locke, 1993, p. 153).

43 “*the multitude that are as impatient of restrain as the sea*” “*this untamed beast*” (Locke, 1993, p. 142).

44 “*the supreme magistrate of every nation, what way soever created, must necessarily have an absolute and arbitrary power over all the indifferent actions of his people*” (Locke, 1993, p. 151).

magistrate by force of arms” (Locke, 1993, p. 159).

Así, los argumentos de los *Tracts* aterrizan del lado de la autoridad en desmedro de la protección de las libertades: “*the prince makes the good of the people measure of his injunctions, and the people, without examining the reasons of them, pay a ready and entire obedience*” (Locke, 1993, p. 148), proveyendo una imagen de Locke que dista de la del filósofo de los derechos inalienables y de la revolución americana (Wootton, 1993, p. 34).

No obstante, los acontecimientos históricos en la vida política de Inglaterra acompañaron la evolución del pensamiento de Locke, quien en sus escritos posteriores dará fundamentos radicalmente distintos al gobierno legítimo de la modernidad. Así, el *Ensayo sobre la Tolerancia* de 1667 muestra la transformación de los argumentos de Locke en consonancia con su asociación al Conde de Shaftesbury, defensor de la tolerancia religiosa enfrentado al Parlamento de la Restauración, y con la política de creciente intolerancia de Carlos II hacia la población protestante de Inglaterra que se negaba a unirse a la religión nacional establecida por mandato real⁴⁵. Se trata de un texto ambiguo, en el que comienza a alejarse de los *Tracts* y acercarse a los *Tratados*⁴⁶: si bien ratifica el poder discrecional del rey en materia religiosa y el deber de los súbditos de obedecer que había desarrollado unos años antes, resalta la ocasión de uso de tal poder discrecional para garantizar la paz de manera que la tolerancia aparece como un medio adecuado para promover un propósito esencialmente público (mientras que el culto religioso es un acto privado dirigido a Dios y no al magistrado) y secular⁴⁷. A pesar de que el argumento de Locke no se radicaliza al punto de rechazar una religión establecida, sí entiende ahora a Inglaterra como una monarquía limitada sin derecho divino (Wootton, 1993, p. 40).

Hacia 1675 Shaftesbury era el líder de la oposición a un monarca con pretensiones absolutistas que había cerrado el camino para la tolerancia religiosa al promover la alianza con Luis XIV de Francia con vistas a su conversión al catolicismo e imponer un nuevo juramento de obediencia al Estado y a la Iglesia. El gobierno que se pretendía proteger

45 Los cuatro estatutos reales (*Corporation Act, Act of Uniformity, Conventicle Act y Five-Mile Act*) adoptados por el rey entre 1661-1665, y conocidos como *Clarendon Code*, restablecieron efectivamente la supremacía de la Iglesia Anglicana y cercenaron el poder de los no conformistas.

46 “*The Essay is thus a deeply ambiguous text: both Christian and secular, both authoritarian and libertarian, both in favor of passive obedience and sympathetic to resistance*” (Wootton, 1993, p. 40).

47 “*The state is to be a secular institution with secular ends*” (Wootton, 1993, p. 39).

con este juramento no era ya una monarquía limitada (*King-in-Parliament*) sino una monarquía de derecho divino. En este contexto se publica la *Carta* de 1675⁴⁸, en la cual Locke desarrolla por primera vez el argumento de un derecho ulterior a rebelarse contra la tiranía. Al afirmar, ahora, que no se debía obligación en materia religiosa (de hecho, el único derecho inalienable que se señala *es* la libertad religiosa), y que la obediencia se debía solo en tanto y en cuanto sirviera a la paz y la seguridad, se habilitaba la existencia de circunstancias en las cuales los súbditos tenían derecho a desobedecer pasiva y activamente para preservar el reino. El orden político de la *Carta* no tiene ya fundamento divino, y su fin supera la amenaza de la anarquía de una multitud indomable. Se trata, en cambio, de un diseño humano destinado a establecer el poder y los privilegios del gobernante, pero también de los gobernados: “*Entry into civil society was a way of creating, not giving up, rights*” (Wootton, 1993, p. 49).

Locke regresa de Francia en 1679, cuando la vida política de Inglaterra se hallaba sumergida en la crisis por la sucesión del trono que dividía las fuerzas políticas entre *tories*, quienes defendían la sucesión del hermano católico de Carlos II (Jacobo II) profundizando el absolutismo y la intolerancia religiosa, y los *whigs*, quienes bregaban por la tolerancia y la vía parlamentaria para excluir a Jacobo de la sucesión. Con la disolución del tercer Parlamento de Exclusión en 1681 por parte del rey, la vía parlamentaria para la exclusión dejó de ser una alternativa coherente para los *whigs*, que empezaron a recorrer la vía de las conspiraciones para la rebelión⁴⁹. Con el develamiento y la derrota del complot en 1683 triunfa la reacción –Jacobo II será proclamado rey en dos años– y Locke huye a Holanda con los borradores de los *Dos Tratados sobre el Gobierno Civil* que había producido inmerso en la agenda intelectual de la época, y donde reflexionaba sobre la legitimidad del gobierno y al calor de la lucha *whig* en la que estaba personalmente empeñado⁵⁰. Los *Dos Tratados* serían publicados a su regreso a Londres,

48 *A letter from a Person of Quality to his Friend in the Country* (1675). Se trata del primer escrito decididamente anti-monarquía absoluta al que le siguieron *Patriarcha non Monarcha* de James Tyrell, los *Discursos* de Algernon Sidney y los *Dos Tratados* de John Locke que se trabajarán más adelante. Si bien la autoría de la *Carta* por Locke es discutida, el texto refleja las ideas dominantes en el círculo de Shaftesbury, a quien Locke se asoció por más de una década (Wootton, 1993, pp. 44-46).

49 Se trata del *Rye House Plot*, el complot *whig* para deponer a Carlos II e imponer un rey por las armas no habiendo ya caminos parlamentarios para la exclusión de Jacobo.

50 Existe un debate en torno a la fecha en que Locke escribió estos textos y su asociación inmediata con los hechos históricos que lo habrían inspirado o que él mismo habría promovido. Peter Laslett sostiene que el *Primer Tratado* fue escrito en 1680 y el *Segundo* entre 1679 y 1680, resultando ambos en defensa de la posición *whig* y una eventual amenaza de revuelta (Laslett, 2000, pp. 45-78). Richard Ashcraft entiende que el *Primer Tratado* fue redactado en 1680 y que el *Segundo* entre 1681 y 1683, haciendo

luego de la Revolución Gloriosa de 1688 que puso en el trono a Guillermo III junto con la aprobación de la *Bill of Rights*.

La evolución del pensamiento político de Locke respecto de la idea de pueblo resulta notable: mientras que en los *Tracts* ofrece un argumento ordenancista preocupado por la conservación del poder, en los *Dos Tratados* presenta una respuesta radicalizada que, más allá del debate en torno al año exacto de su producción, es sincrónica con las luchas políticas de su época contra la monarquía absoluta de Carlos II. Es por ello que, en gran medida, los *Dos Tratados* recogen el precedente de Henry Parker defendiendo en nombre del pueblo los derechos de los representantes de la Cámara de los Comunes en 1640 y los argumentos promovidos por los *levellers* para dar al pueblo un lugar en el fundamento del orden político moderno: “*the impetus behind this change of mind plainly followed directly from Locke's own political involvement in the years of the book composition*” (Dunn, 2003, p. 36).

En los *Dos Tratados* Locke discute los postulados de *Patriarcha* de Robert Filmer, un escrito realista cuya teoría de la autoridad política era lo suficientemente absolutista como para satisfacer el atractivo práctico de los defensores de Carlos II, quienes habían puesto en circulación el texto de Filmer en 1680 (Dunn, 2003, p. 39). En el contexto del enfrentamiento *tory/ whig* de la Crisis de Exclusión, Filmer encarnó al enemigo intelectual común de los escritores *whigs*⁵¹.

El argumento de Filmer es que toda autoridad humana responde a la misma lógica: la autoridad de un padre en su familia y la autoridad de un monarca en su reino. A su vez, la autoridad tiene origen divino: había sido directamente dada por Dios. Dado que ningún hombre tenía derecho sobre su propia vida y dado que todo gobernante tenía derecho sobre las vidas de sus súbditos si éstos habían dañado el bien público, se sigue que el gobernante derivaba su derecho *no de los súbditos* sino de Dios mismo. Las escrituras cristianas del Antiguo Testamento sancionaban bíblicamente sus postulados: Dios, al dar a Adán el poder sobre la Tierra, había establecido que toda autoridad política y todo

del *Primero* una defensa de la exclusión y del *Segundo* una argumentación a favor de la resistencia y del *Rye House Plot*. David Wootton, en cambio, sostiene que el *Segundo Tratado* fue redactado antes del fin 1681, es decir antes que la resistencia y el complot por fuera de la vía parlamentaria fueran un programa político. Para Wootton, lo que motiva a Locke no es la perspectiva práctica de la revolución, del pueblo en armas, sino el debate intelectual que estaba poniendo en discusión las teorías de la resistencia como lo muestra el trabajo de Tyrrell y los panfletos *whigs* de la época (Wootton, 1993, pp. 49-64).

51 De hecho, tanto James Tyrrell como Algernon Sidney ensayaron críticas a la obra de Filmer antes que Locke (Dunn, 2003, p. 39).

derecho de propiedad eran una consecuencia legal e histórica de esa supuesta cesión divina y originaria. Así, por un lado, los súbditos deben obediencia a la autoridad absoluta del monarca por mandato divino: la responsabilidad política de los súbditos es reconocer los designios de Dios en la autoridad política a la que se hallan sometidos y honrar tal mandato, derivado directamente del dominio de Adán sobre el mundo, con su obediencia. Por el otro, la fuente divina de la que Filmer deriva la autoridad política alcanza a la propiedad⁵²: los derechos de gobierno del monarca son donaciones de Dios como lo son sus derechos de propiedad sobre la tierra y los bienes materiales. Tanto los súbditos y sus vidas, como la tierra y todos los productos materiales pertenecen al gobernante (Dunn, 2003, pp. 39-42). Enfrentando ambos argumentos, Locke postula en los *Dos Tratados* un nuevo principio de la legitimidad del poder político y del origen de la propiedad: respecto de la propiedad, desarrolla el derecho de los individuos sobre los bienes de la tierra y sus productos⁵³; respecto de la naturaleza de la autoridad política, formula el origen legítimo del gobierno en términos puramente humanos en oposición al divino defendido por Filmer y los *tories*⁵⁴. Aquí se inscribe la idea de pueblo de Locke como principio –como sujeto soberano que constituye el orden legítimo en la modernidad– y como actor colectivo en la puesta en escena constituida –el pueblo en relación con el ejercicio del poder político.

El primer paso de Locke en su embate (plasmado en el *Primer Tratado*) será demostrar no sólo cómo Filmer distorsiona intencionalmente las escrituras en favor de su argumento, sino que las leyes de la herencia –que en el argumento de Filmer entronizan a Adán y sucesivamente a los monarcas como herederos de Dios en la tierra–, eran artificiales, de manera que no hay origen divino ni natural en la titularidad del poder⁵⁵.

52 Para Locke, en cambio, los derechos del gobierno y lo de propiedad tendrán distinta naturaleza, lógica y origen. El derecho a la propiedad no depende del consentimiento ni de la ley política. Su fundamento en el trabajo realizado para el cumplimiento de la obligación natural de la preservación ubica a la propiedad lógicamente antes de la sociedad y el Estado. El análisis de la teoría de la propiedad de Locke excede el alcance de este trabajo.

53 “*The most influential statements he [Locke] ever made*” (Laslett, 2000, p. 101).

54 La propuesta de Locke sobre la cuestión del poder –es decir, las bases sobre las que un monarca puede pretender legítimamente un poder sobre los súbditos y éstos obedecer (o no)– será de orden “humanista cívica” y sobre la cuestión económica –es decir, sobre qué bases los individuos pueden pretender legítimamente un derecho a la propiedad– será de orden “individualista posesivo” (Rinesi, 2009, pp. 26-27).

55 Refutando la justificación de que el monarca gobierna como heredero de Adán, Locke aspira a socavar los reclamos del futuro Jacobo II, de forma tal que éste podría ser legítimamente excluido de la sucesión al trono de Inglaterra. De ahí que para Wootton el *Primer Tratado* sea un “*Exclusion Tract*” (Wootton, 1993, pp. 75-76).

En este sentido, la función lógica del *Primer Tratado* es probar, en la forma de un debate sobre las Escrituras, que Dios no había puesto a un hombre sobre otro, ni al padre sobre el hijo, ni al hombre sobre la mujer, ni a los reyes por sobre todos los hombres (Laslett, 2000, p. 93). Si no había en las Escrituras coherencia ni revelación alguna respecto de las formas de transmisión del poder, era necesario formular otros principios mediante los cuales fuera posible dar cuenta de quién tiene legítimamente derecho a gobernar, o desde el punto de vista de los gobernados: “*Whom should we obey?*” (Wootton, 1993, p. 76). Si “*There can be no arbitrary source of power of one man over another, not even a source in Revelation, for Divine right has already been disposed as not proven*” (Laslett, 2000, p. 97), para postular el criterio de legitimidad del orden político y dar cuenta del origen puramente humano de la autoridad política Locke analizará la naturaleza de la libertad del hombre y el rol del consentimiento de los gobernados. Tal la empresa del *Segundo Tratado*⁵⁶, postular la legitimidad del gobierno cuyo origen no está justificado por el derecho natural ni por la donación divina:

it is impossible that the Rulers now on Earth, should make any benefit, or derive any the least shadow of Authority from ... Adam's Private Dominion and Paternal Jurisdiction... must of necessity find out another rise of Government, another Original of Political Power (Locke, 2000, pp. 267-268),

habiendo anticipado en el Prefacio del *Primer Tratado*:

Reader: Thou hast here the Beginning and End of a Discourse concerning Government... to establish the Throne of our Great Restorer, Our present King William; to make good his Title, in the Consent of the People, which being the only one of all lawful Governments (Locke, 2000, p. 137).

Pues bien, si en estado de naturaleza⁵⁷ Dios no puso a un ningún hombre sobre

56 *If Locke foresaw a Second Treatise as he began to work on the First, it would presumably have been one that established the claims of the representatives of the people. To do this he would have to analyse the role of consent in government and say something about the nature of man's natural freedom* (Wootton, 1993, p. 76).

57 Cabe aclarar que en la obra de Locke el estado de naturaleza remite a la condición en la cual Dios puso a todos los hombres en el mundo. No pretende con ello describir lo que los hombres son, sino más bien lo que pueden y deben hacer y ser por designio divino (y como veremos más adelante, esto es vivir de acuerdo con la ley natural). El estado de naturaleza de Locke “*was not a piece of history at all, being as much present in the world of his day ... and shadowing every human political community throughout every possible future*” (Dunn, 2003, pp. 54-55), no habla del pasado remoto, sino que da cuenta de los fundamentos de la legitimidad del orden (tanto de la autoridad política como de los derechos de la propiedad).

otro⁵⁸, todos los hombres son perfectamente libres de los otros “*without asking leave, or depending upon the Will of any other Man*” (Locke, 2000, p. 269) y perfectamente iguales a los otros⁵⁹ en tanto cuentan con las mismas facultades⁶⁰, ventajas naturales y poder y jurisdicción recíprocas. Se trata de una igualdad en términos de derechos y obligaciones (Dunn, 2003, p. 52). En palabras de Locke:

The State of Nature has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty or Possessions” (Locke, 2000, p. 271).

Se sigue que, en primer lugar, la ley natural, expresión del designio de Dios⁶¹, es conocida por todos los hombres mediante la razón y su ejercicio⁶² y ordena en el sentido del interés de todos los hombres. Luego, que el alcance y contenido de la libertad es determinado por la propia ley natural: el hombre puede disponer libremente de su persona y sus posesiones, pero no tiene libertad para dañarse a sí mismo, ni a los bienes ni a los otros. La ley fundamental de la naturaleza prescribe la propia preservación y la de la humanidad: “*For by the Fundamental Law of Nature, Man being to be preserved* (Locke,

58 Los hombres se encuentran “*without Subordination or Subjection, unless the Lord and Master of them all, should by any manifest Declaration of his Will set one above another, and confer on him by an evident and clear appointment an undoubted Right to Dominion and Sovereignty*” (Locke, 2000, p. 269) y Locke se ha ya encargado de desestimar las Escrituras citadas por Filmer como declaración que justifique tal sujeción, de manera que “*there cannot be supposed any such Subordination among us that may Authorize us to destroy one another as if we were made for one another uses, as the inferior ranks of Creatures are for ours*” (Locke, 2000, p. 271).

59 Los hombres son iguales entre sí, pero Dios sigue siendo superior a los hombres “*For Men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Master*” (Locke, 2000, p. 271).

60 “*And being furnished with like Faculties*” (Locke, 2000, p. 271). Estas facultades, más que poderes con los que hombres nacen dotados, son potencialidades que todos pueden ejercer y desarrollar (Dunn, 2003, p. 52).

61 Se trata del argumento teológico de ley de la naturaleza de Locke, la ley natural como voluntad de Dios con respecto a la conducta humana. El otro argumento que compone la concepción de la ley de naturaleza de Locke es el secular, que la entiende como una ley de la razón que orienta y obliga hacia el interés de la humanidad. Este segundo aspecto es el más relevante a los fines de este trabajo y el que prevalece en los Dos Tratados. El origen de la ley natural sigue siendo divino, pero la idea de un “Dios legislador” es más bien una hipótesis necesaria para la construcción del argumento político en tanto el Dios todopoderoso creador es la idea a partir de la cual se siguen igualdad, libertad y poder naturales y recíprocos, deberes morales (de autoconservación y preservación de la humanidad) y la noción central del hombre como propietario de sí mismo y de aquello que obtiene por su trabajo (Segovia, 2015). Para un análisis detallado de “los dos rostros de la ley natural lockeana”, se sugiere el artículo de Juan Fernando Segovia “*Dios, Locke y la Ley de la Naturaleza*”.

62 “*Thus we are born Free, as we are born Rational; not that we have actually the Exercise of either: Age that brings one, brings with it the other too*” (Locke, 2000, p. 308).

2000, pp. 278-279) y “so by the like reason when his own Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of Mankind” (Locke, 2000, p. 271). En este sentido, la ley natural entraña –además de un derecho– una *obligación*: el deber de preservar la propia vida y la de los otros iguales, así como de abstenerse de aquellas acciones que atenten contra la vida, la libertad y la propiedad de otros. En tercer lugar, que la razón supone una forma de relación cooperativa entre los hombres en tanto obliga a la preservación de todos y conduce al “*common bond whereby humane kind is united into one fellowship and society*” (Locke, 2000, p. 383), “*For Law, in its true Notion, is not so much the Limitation as the direction of a free and intelligent Agent to his proper Interest, and prescribes no further than is for the general Good of those under that Law*” (Locke, 2000, p. 305).

¿Cuál es, entonces, la relación entre este estado de libertad natural⁶³ (igual para todos los hombres, razonable en tanto gobernado por la ley natural y prescriptivo del sentido del bien común) y la existencia una autoridad política distinta al propio hombre libre?⁶⁴

En primer lugar, la propia ley natural dirige a la conformación de la comunidad política en tanto medio para mejor asegurar el disfrute de “*their Lives, Liberties and Estates, which I call by the general Name, Property*” (Locke, 2000, p. 350) sobre la cual los hombres tienen derechos originarios. “*The uncontrolled enjoyment of all Rights and Privileges of the Law of Nature*” (Locke, 2000, p. 323) supone también la acción ejecutiva contra las injurias de otros hombres sobre la propiedad, siendo éste el propio juez del daño y el ejecutor del castigo: “*every Man hath the Right to punish the Offender, and be Executioner of the Law of Nature*” (Locke, 2000, p. 272). Así, todos y cada uno de los hombres son “órganos de aplicación” de la ley natural, pero también están condicionados por sus intereses egoístas que podrían llevarlos a no considerar obligatoria la ley natural. Además, por la falta de un juez común el hombre podría juzgar con exceso la propia causa y con negligencia la ajena, y, sin poder común ejecutivo, la fuerza prevalecería en la ejecución de sentencias. Tales condicionamientos tornan al estado de naturaleza en gran

63 “*a Liberty to dispose, and order, as he lists, his Person, Actions, Possessions and his whole Property, within Allowance of those Laws under which he is; and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own*” (Locke, 2000, p. 306).

64 En palabras de Locke: “*If a Man in the State of Nature be so free, as has been said; if he be absolute Lord of his own Person and Possessions, equal to the greatest, and subject to no Body, why will he part with his Freedom?*” (Locke, 2000, p. 350).

medida incierto dado que su disfrute está expuesto a la invasión de otros (todos “reyes”), sin que medien observadores de la equidad y la justicia en el castigo y la reparación de los daños. De manera que, para el fortalecimiento y consumación de la ley natural, ésta conduce a la conformación de la sociedad civil –la unión de los poderes de los hombres individuales para ejecutar la ley de naturaleza–: “*The great chief end therefore, of Men uniting into Commonwealths, and putting themselves under Government, is the Preservation of their Property*” (Locke, 2000, pp. 350-351).

En segundo lugar, el consentimiento. Solo se puede perder la libertad natural –o el aspecto conflictivo de ésta, es decir, la jurisdicción y aplicación ejecutiva de la ley natural– mediante un acto propio, un acto de la propia voluntad humana: “*That all Men are naturally in that State [State of Nature], and remain so, till by their own Consents they make themselves Members of some Politick Society*” (Locke, 2000, p. 278). De esta forma ningún hombre puede asumir un deber que lo obligue a otro hombre si no es por medio de su propio acuerdo. Por ello toda autoridad legítima estará fundada en el consentimiento: “*all peaceful beginnings of Government have been laid in the Consent of the People*” (Locke, 2000, p. 344), y los poderes de gobierno, basados en los poderes transferidos por los individuos, de manera que el gobierno no tiene derechos inherentes a él, que le sean propios en un sentido absoluto, son siempre limitados (Wootton, 1993, pp. 79-80).

Si el primer paso en la discusión con Filmer había sido refutar su justificación del origen divino de la autoridad política, dando en cambio con el principio del consentimiento del pueblo en la génesis del orden político legítimo, el segundo paso de Locke será socavar la obligación del pueblo a obedecer *siempre* a la autoridad política⁶⁵ –postulado central del absolutismo de Filmer que el propio Locke supo defender en sus *Tracts* veinte años antes. Es en este segundo paso donde se halla la respuesta más radical de Locke que resuena no sólo en los eventos históricos de la Inglaterra de su propia época –particularmente, la Revolución Gloriosa de 1688–, sino también en los procesos políticos que se darán en las colonias americanas un siglo más tarde. Es aquí donde resulta más evidente la posibilidad de leer a un Locke “populista”, al Locke que formula una idea de pueblo en activo ejercicio del poder soberano que legitima el orden político. En este

65 Así como el primer paso había implicado la justificación de la exclusión de Jacobo II, este segundo paso –además de cuestionar directamente los poderes absolutos del gobernante– sienta las bases legítimas para una elección de representantes del pueblo: “*that individuals might one day have to choose, as they had had into in 1642, whether they would obey King or Commons*” (Wootton, 1993, p. 76).

sentido, el embate de Locke contra Filmer resulta en “*a work principally designed to assert a right of resistance to unjust authority, a right, in the last resort, to revolution*” (Dunn, 2003, p. 34).

Pues bien, la cuestión de la obligación (o no) a la autoridad política se introduce en el *Segundo Tratado* en términos de derecho y obligación de resistencia a los gobiernos ilegítimos. ¿Cuándo *puede y debe* el pueblo no obedecer a la autoridad y resistirse incluso con el uso de la fuerza? En el capítulo XIX sobre la Disolución del Gobierno, Locke establece las circunstancias en las cuales, considerado ilegítimo y por tanto disuelto el gobierno, existe una obligación (en los términos que dicta la ley natural) a constituir un nuevo poder común que asegure la vida política del pueblo y el ejercicio de sus derechos, siendo la propiedad el principal.

La primera de estas circunstancias es “*When the Legislative is altered*” (Locke, 2000, p. 407), es decir, cuando el poder legislativo⁶⁶ se ve impedido de actuar legítimamente. Siendo la constitución del poder legislativo el primer y fundamental acto de la sociedad, su continuidad garantiza la permanencia de la unión de las voluntades que le dan origen. Si el príncipe sustituye las leyes, o impide que el legislativo se reúna libremente, o cambia arbitrariamente la composición del cuerpo legislativo, o lo entrega al dominio de una potencia extranjera, “*the People are not therefore bound to obey*” (Locke, 2000, p. 408). Son sólo legítimas las leyes emanadas del cuerpo legislativo integrado por “*persons authorized thereunto, by Consent and Appointment of the People*” (Locke, 2000, p. 408). En tales circunstancias, el pueblo “*come again to be without subjection, and may constitute to themselves a new Legislative, as they think best, being in full liberty to resist the force of those, who without Authority would impose any thing upon them*” (Locke, 2000, p. 408).

En segundo lugar, “*when he who has the Supreme Executive Power, neglects and abandons that charge*” (Locke, 2000, p. 410) de manera que se extingue la administración de justicia que garantiza los derechos de los hombres. Cuando las leyes no pueden ser ejecutadas, cuando no hay un poder ejecutor que respalde y apoye las sentencias, “*there certainly is no Government left*” (Locke, 2000, p. 411).

Por último, “*when the Legislative, or the Prince, either of them act contrary to their Trust*” (Locke, 2000, p. 412). El poder legislativo o el monarca actúan traicionando la confianza depositada en ellos por el pueblo cuando incumplen la misión para la que

66 “*The Soul that gives Form, Life and Unity to the Commonwealth*” (Locke, 2000, p. 407).

fueron constituidos: la preservación de la propiedad. “*The Legislative acts against the Trust reposed in them, when they endeavor to invade the Property of the Subject, and to make themselves... Arbitrary Disposers of the Lives, Liberties, or Fortunes of the People*” (Locke, 2000, p. 411).

Ahora bien, ¿quién determina si tales circunstancias –la alteración del poder legislativo, la ausencia de poder ejecutivo o el incumplimiento de su misión por parte de alguno de los poderes– son ciertas, de manera que el pueblo quede liberado de toda sujeción y deba constituir un nuevo gobierno incluso resistiendo por la fuerza al que ahora se estima ilegítimo? Es decir: “*who shall be judge?*” (Locke, 2000, p. 379). El pueblo es el juez último, “*The People shall be the judge*” (Locke, 2000, p. 427), y responde Locke:

The People have no other remedy in this, as in all other cases where they have no Judge on Earth, but to appeal to Heaven⁶⁷ ... And where the body of the People, or a single Man, is deprived of their Right, or is under the Exercise of a power without right, and have no Appeal on Earth, there they have a liberty to appeal to Heaven, whenever they judge the Cause of sufficient moment (Locke, 2000, p. 379).

Así, cuando la autoridad política pierde legitimidad (*cuando el pueblo así lo juzga*⁶⁸), el pueblo no está obligado a obedecer sus leyes, queda libre de toda sujeción y puede oponer la fuerza para ejercer su libertad natural de constituir un nuevo gobierno legítimo. En estos términos, el pueblo es entendido como el sujeto político que –además de ser fuente de legitimidad originaria de la autoridad mediante su consentimiento– tiene el derecho y la *obligación* de reasumir su libertad original y cumplir su mandato

67 “*To appeal to Heaven*” no constituye una apelación religiosa, por el contrario, es una apelación a la acción terrena: cuando todos los recursos y mecanismos para alcanzar justicia en el orden político (“*on Earth*”) se hayan agotado, permanece aún el derecho (y deber) inalienable del pueblo a procurar su conservación y por lo tanto a recurrir a los medios necesarios, incluso la fuerza, para resistir los actos injustos. La expresión “*Appeal to Heaven*” en este sentido lockeano fue ampliamente difundida durante la Revolución Americana junto con otros lemas revolucionarios como “*Give me liberty or give me death*”, “*All men are created equal*” y “*Don’t tread on me*”. “*An Appeal to Heaven*” fue la expresión elegida para inscribir en la bandera patriota que flameó en el escuadrón de barcos comandado por George Washington en las luchas por la independencia.

68 Tal como señala Rinesi,

corresponde al pueblo juzgar, como dice Locke, sobre la oportunidad (sobre la oportunidad, no sobre la justicia o el derecho...) de levantarse en armas contra el poder. En otras palabras, que el pueblo tiene siempre derecho, si estima que no está siendo gobernado conforme exige la ley natural, a levantarse en armas contra el poder (Rinesi, 2009, p. 63).

Siguiendo a Lefort, podría decirse que, perdido el fundamento trascendente del orden medieval o clásico, e inaugurándose la época de indeterminación última respecto del fundamento del poder, el pueblo surge como el actor determinante del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo.

inalienable de salvaguardar su propia vida, libertad y propiedad –y de la humanidad toda–, constituyendo un gobierno que cumpla con los fines que prescribe la ley natural. En palabras de Locke:

In these and the like Cases, when Government is dissolved, the People are at liberty to provide for themselves, by erecting a new Legislative, differing from the other, by the change of Persons, or Form or both as they shall find it most for their safety and good. For Society can never, by the fault of another, lose the Native and Original Right it has to preserve it self, which can only be done by a settled Legislative, and a fair and impartial execution of the Laws made by it (Locke, 2000, p. 411).

Esta construcción del sujeto “pueblo” en el marco de la disolución del gobierno y el derecho y la obligación de aquel de constituir uno nuevo revelan que el pueblo de Locke preexiste a la autoridad política: la disolución del gobierno no supone la disolución del cuerpo social y el poder vuelve al pueblo cuando ya no reside legítimamente en el gobierno. La comunidad creada en el pacto “original” –aquel mediante el cual los hombres ceden su derecho a ser jueces de la ley natural y ejecutores de sus sentencias y fundan el poder común, el gobierno– no se disuelve al disolverse el gobierno. En cambio, tal comunidad asume la *identidad pueblo* cuando los gobernantes pierden ese lugar. Esta vida propia de la sociabilidad que sobrevive a la disolución del gobierno se afirma como pueblo en esas circunstancias decisivas (Rinesi, 2009, pp. 40-41). En otros términos, en el pacto se delega el *poder legislativo* pero el *poder constituyente* permanece en la comunidad⁶⁹, es tan indelegable como irrenunciable la ley natural⁷⁰.

Retomando la pregunta que guió la presentación del pensamiento de Locke en referencia a los argumentos de Morgan⁷¹, resulta ya posible sugerir una respuesta que

69 En los términos del propio Locke, el poder legislativo es “*a delegate Power from the People... The People alone can appoint the Form of the Commonwealth, which is by Constituting the Legislative, and appointing in whose hands that shall be*” (Locke, 2000, p. 362).

70 La ley natural no desaparece al constituirse el gobierno,

Locke llama leyes naturales a un conjunto positivo y efectivo de leyes... que son normas que efectivamente rigen en la vida de los hombres en el estado de naturaleza y que por lo demás no desaparecen con el ingreso de los hombres a la vida civil (Rinesi, 2009, p. 39).

En palabras de Locke: “*The Obligations of the Law of Nature, cease not in Society, but only in many Cases are drawn closer... the Laws of Nature stands as an Eternal Rule to all Men, Legislators as well as the others*” (Locke, 1993, p. 358).

71 Ésta es: ¿en qué medida el pueblo es solo una abstracción legitimante, un sujeto ficcional, que perdura inmutable en el pasado mítico de la fundación del gobierno, en la *Bill of Rights*, y en qué medida es también un sujeto que puede actuar políticamente saliendo del limbo de la legitimación abstracta constitucional?

resalta los aspectos revolucionarios, populistas y radicales del Locke que en el contexto de las luchas históricas de su época tomó distancia de su primeros escritos: además de hallarse en el origen legitimante del orden político, el pueblo puede (y debe) salir de tal abstracción constitucional permaneciendo como el sujeto soberano en el derecho a juzgar y resistir al gobierno ilegítimo⁷².

Respecto de la forma de gobierno resultante de estos principios fundantes del orden político, Locke sostendrá un gobierno representativo y limitado: la autoridad política está fundada en el consentimiento y el poder del gobierno se instituye en virtud de los poderes transferidos voluntaria (y razonablemente) por los individuos. Así, los derechos del gobierno no son nunca inherentes a éste, son siempre limitados y asignados por el soberano; sus obligaciones, determinadas por su propio origen y su cumplimiento juzgado por propio pueblo⁷³: “*the governors are only entrusted with the power they have (...) but its power is given for attaining an end and limited to it*” (Laslett, 2000, p. 109). Luego, la forma del gobierno dependerá de dónde se deposite el poder supremo, es decir, el poder legislativo⁷⁴. A su vez, el alcance del poder legislativo está delimitado: debe gobernar mediante leyes promulgadas y establecidas orientadas al bien público de la sociedad (tal como lo indica la ley natural), no puede imponer gravámenes sobre la propiedad de los individuos sin su consentimiento y no puede transferir el poder de hacer leyes a otras manos: “*the People alone can appoint the Form of the Commom–wealth, which is by constituing the Legislative, and appointing in whose hands that shall be*” (Locke, 2000, p. 362). Finalmente, el poder legislativo requiere de un poder permanente que se encargue de la ejecución de sus leyes. A este poder ejecutivo se le suma un tercer poder, el federativo (facultad de declarar la guerra y demás relaciones con otras comunidades). Mientras que el poder ejecutivo y el federativo son habitualmente

72 Cabe señalar que esta lectura del pensamiento del Locke no sigue la interpretación de Antonio Negri, para quien “El *pactum societatis* es limitado y en cualquier caso reorganizado por el *pactum subjectionis*” (Negri, 2015, p. 195). De forma tal que el poder constituyente quedaría, según Negri, reducido a una suerte de poder residual (Negri, 2015, pp. 194-195). Negri opta por resaltar los aspectos radicalizados de la propuesta republicana de James Harrington como expresión potente del “modelo atlántico y la teoría del contrapoder” en la tradición inglesa del SXVII y los aspectos más conservadores del contractualismo lockeano (Negri, 2015, pp. 143-195).

73 “*What made political authority legitimate, what gave legitimate rulers the right to command, were the practical services which they could and did provide for their subjects. So far from being the owner of those whom he ruled, a legitimate monarch was essentially their servant*” (Dunn, 2003, págs. 51-52).

74 “*according as the Power of making Laws is placed, such is the Form of the Common-wealth*” (Locke, 2000, p. 354).

colocados en las mismas manos, el poder legislativo se halla en un cuerpo distintivo y superior: el poder ejecutivo debe estar subordinado al cuerpo del que emanan las normas que debe hacer cumplir. Si bien Locke avanza en la distinción de los poderes⁷⁵, su competencia y sus atributos, proponiendo un equilibrio entre la supremacía de la representación popular del legislativo y las prerrogativas del ejecutivo, será en la obra de Madison, Hamilton y Jay por un lado y en la de Montesquieu por el otro donde se formulen los principios y mecanismos institucionales de la separación de poderes para regular las relaciones entre un Rey y un Parlamento. Por su parte y ante un eventual conflicto de estos poderes, Locke volverá a responder en favor del pueblo como juez:

but if there comes to be a question between the Executive Power and the People, about a thing claimed as a Prerogative; the tendency of the exercise of such Prerogative to the good or hurt of the People, will easily decide the Question (Locke, 2000, p. 375).

75 “For the end of government being the good of the Community, whatsoever alterations are made in it, tending to that end, cannot be an encroachment upon any body: since no body in Government can have a right tending to any other end” (Locke, 2000, p. 376).

Capítulo 3.

Soberanía, representación y Constitución

En América hizo el pueblo lo mismo que en la Península: viéndose sin su legítimo soberano, asumió el poder y lo delegó en Juntas o gobiernos locales. La soberanía local tomó entonces el lugar de la soberanía general acéfala; y no es otro, en resumen, el origen inmediato del federalismo o localismo republicano en las Provincias del Río de la Plata.

Una emancipación completa consiste en la creación independiente de una soberanía nacional.

Juan Bautista Alberdi

Un siglo después de la experiencia inglesa, en las colonias americanas se reformuló la noción del pueblo como principio del orden político a la luz de la lucha entre los representantes de las colonias y los representantes del pueblo inglés. En este sentido, la paradoja de la idea misma de representación (la soberanía del pueblo es ejercida por sus representantes, que son agentes locales de sus comunidades y a la vez portavoces del poder de todo el pueblo) precipitó la independencia de las colonias de Gran Bretaña al tiempo que constituyó una ocasión para formular una doctrina que justificara la resistencia al gobierno inglés, respaldara un gobierno nuevo y equilibrara la majestad del pueblo con la majestad personal de sus representantes (Morgan, 2006, pp. 250-251).

Con el intento del Parlamento inglés de recaudar nuevos impuestos de las colonias en 1764 se puso en cuestión el reconocimiento de la legitimidad de la representación del pueblo de las colonias en la Cámara de los Comunes inglesa. Solo los representantes del pueblo podían hacer una donación libre y voluntaria al rey y los colonos no habían autorizado de ninguna manera a la Cámara de los Comunes a consentir actos de gobierno en su nombre. Durante todo el período revolucionario, la afirmación del carácter local de los sujetos de representación –quienes debían ser elegidos por sus votantes y debían pertenecer ellos mismos a esas comunidades electorales– se convirtió en el principio cardinal que exigió a la ficción del Parlamento inglés más de lo posible: al sacrificar el carácter de súbdito local de los representantes, la distancia física destruía la metáfora de la representación. Más aún, “al rechazar la extensión de la representación virtual más allá de las costas de Gran Bretaña, [los colonos norteamericanos] estaban afirmando que las

colonias norteamericanas eran comunidades nacionales diferentes de las que estaban representadas en el Parlamento” (Morgan, 2006, p. 257). Que los representantes ingleses no tenían autoridad alguna sobre el pueblo de las colonias era ya la posición oficial de los representantes norteamericanos en los congresos provinciales y el Congreso Continental de 1774, quienes se desprendieron del carácter de súbditos del rey y asumieron para sí mismos todos los poderes de gobierno. Con ello, la creación de un nuevo gobierno independiente estaba condicionada por la fuerza motriz de la separación del gobierno del rey: la legitimidad de los representantes surgía de su contacto e identificación con sus propios electores. Cuando en 1776 los representantes de las trece colonias declararon que el pueblo de Estados Unidos era un pueblo independiente e igual a cualquier otro, debieron repensar la soberanía del pueblo de manera de superar los problemas derivados de las ficciones asociadas a ésta. Por un lado, en nombre del pueblo poner límites a las acciones de los representantes del pueblo. Los representantes habían invocado la majestad del pueblo para resistir la autoridad inglesa, pero “...esta idea tan fundamental para aplastar las pretensiones de los representantes de un país distinto planteó problemas cuando los representantes estadounidenses eliminaron toda otra autoridad” (Morgan, 2006, p. 259) y asumieron todo el poder del pueblo. Por el otro, ampliar la visión de los representantes mismos, de manera que gobernarán para todo el pueblo estadounidense guiados por el interés colectivo y no por el interés particular de sus electores, sin perder por ello el carácter de sujetos locales que los hacía representativos (Morgan, 2006, pp. 259-271).

En primer lugar, para evitar la arbitrariedad por parte de los representantes de los poderes asumidos en nombre del pueblo, los estadounidenses retomaron, por un lado, la idea de los *levellers* de un Acuerdo del Pueblo como constitución fundamental y superior al gobierno y, por el otro, la distinción entre el poder electivo del pueblo y el poder legislativo del gobierno formulada por John Locke. La creencia de que existe un pueblo y de que éste puede actuar y tomar decisiones aparte de sus representantes, es decir, la creencia en el poder constituyente del pueblo, tomó cuerpo en el acto de ratificación de la Constitución, cuya autorización popular la ubica más allá del poder de sus gobernantes de cambiarla y, por lo tanto, establece su límite⁷⁶. Mientras que “el pueblo inglés nunca,

76 Se trataba por primera vez en el mundo de “una convención popularmente elegida con el exclusivo propósito de redactar una constitución que debía ser sometida al pueblo para su ratificación” (Morgan, 2006, p. 274).

ni siquiera ficcionalmente, ejerció su poder constituyente” (Morgan, 2006, p. 271), el número 53 de *El Federalista* señala que

The important distinction so well understood in America between a constitution established by the people, and unalterable by the government; and a law established by the government, and alterable by the government seems to have been little understood and less observed in any other country (Hamilton, et al., 1999, p. 299).

La ratificación de la Convención conformó la actuación del pueblo de los Estados Unidos como un *todo*, dando nacimiento a la nación y estableciendo la autoridad de un gobierno nacional por encima del poder de los estados locales: “Madison estaba inventando una soberanía del pueblo para superar la soberanía de los estados” (Morgan, 2006, p. 284).

El segundo de los problemas requería solucionar la tensión inherente a la ficción de la representación: la conexión local del representante con sus electores, que achica la ficción en tanto disminuye la distancia entre el pueblo y sus representantes, y la necesidad de que esos representantes actúen en nombre del pueblo todo, estirando la ficción al legislar para una sociedad más amplia que las comunidades que representan. Por un lado, la propia Convención Constituyente, combinada con la ratificación popular, ofreció una expresión de la soberanía de todo el pueblo en el gobierno creado y no sólo en la sección representativa de la comunidad local. Por el otro, el pueblo soberano de los Estados Unidos se formuló en el espacio de una república grande, extendida en todo el territorio, cuya multiplicidad y diversidad de intereses impediría la formación de mayorías tiránicas, a la vez que ponía a disposición una gran “fuente de talentos” para la elección de los representantes del pueblo todo, que podían expresar los intereses colectivos y la voluntad del pueblo. Finalmente, en las propuestas institucionales de gobierno de la Constitución se incorporaron una serie de medidas tendientes a contrarrestar el poder de las legislaturas locales, entre ellas las elecciones directas a nivel nacional para dar al gobierno nacional el acceso a la soberanía popular (Morgan, 2006, pp. 278-296).

La presentación de Morgan de la experiencia estadounidense desarrolla la forma en que se combinó la majestad del pueblo –en tanto sujeto legítimo de imputación soberana– y la autoridad de sus representantes, y cómo este equilibrio se tradujo institucionalmente en la Constitución, dándole al andamiaje del gobierno representativo “la base factual plausible de la soberanía popular” (Morgan, 2006, p. 272).

Capítulo 4.

El Federalista: el pueblo y la Constitución

Ahora y desde los últimos años, me he vuelto a otro sol que no se eclipsa, que ninguna nube oculta: los Estados Unidos. Como teoría, como hecho práctico, como poder, como influencia, como porvenir, por todos aspectos, la democracia allí la encuentro fuerte, consistente consigo misma y dominante como hecho.

Domingo Faustino Sarmiento

No hay pueblo, por el solo hecho de existir, que no sea susceptible de alguna constitución. Su existencia misma supone en él una constitución normal o natural, que lo hace ser y llamarse pueblo y no, horda o tribu.

Juan Bautista Alberdi

El Federalista recoge los 85 escritos que, bajo el seudónimo de Publius, Alexander Hamilton, James Madison y John Jay escribieron entre octubre de 1787 y agosto de 1788 para explicar y defender la Constitución resultante de la Convención de 1787 en el marco de los debates por su ratificación⁷⁷. *El Federalista* puede ser leído como una empresa práctica, en tanto estaba destinada a persuadir al pueblo votante de la conveniencia de la ratificación de la nueva ley fundamental, y a su vez como esfuerzo teórico, en tanto demostración de cómo los principios del gobierno establecido en el nuevo instrumento constitucional constituían una extensión coherente y consecuente de los principios de la Declaración de la Independencia de 1776.

En efecto, la Revolución Americana, la actuación de los líderes revolucionarios y la Declaración de Independencia son reivindicados a lo largo de los distintos artículos de *El Federalista*. En el número 14 se afirma: “[the people of the United States] *accomplished a revolution which has no parallel in the annals of human society. They*

⁷⁷ Se conoce la autoría individual de la mayor parte de los artículos. Jay escribió los cinco artículos sobre política exterior. Hamilton abordó las cuestiones vinculadas a la debilidad de los artículos de la Confederación, la estabilidad interior, la política impositiva y comercial, el poder ejecutivo y el poder judicial, junto con algunos aspectos del Senado. Madison desarrolló la teoría de república extendida, el federalismo, el republicanismo, la separación de poderes y los aspectos más relevantes de ambas cámaras de representantes. La autoría de los artículos 55-58 y 62-63 no está confirmada entre Hamilton y Madison (Kesler, 1999).

reared the fabrics of governments which have no model on the face of the globe” (p. 72). En el número 39 Publius argumenta en favor de la Constitución en tanto refleja fielmente “*the genius of the people of América*” y “*the fundamental principles of the Revolution*” (p. 208). A su vez, el derecho a establecer un gobierno en los términos de la Declaración es definido como “*the transcendent and precious right of the people*” (p. 221). En este sentido, *El Federalista* ilustra los principios de la fundación del orden político estadounidense, donde la Constitución defendida aspira a instrumentalizar los principios de la Declaración.

La Declaración de la Independencia que celebra *El Federalista* es el cierre del episodio democrático de la revolución americana, el producto de un poder constituyente dinámico e ilimitado que compuso al cuerpo político soberano de los nacientes Estados Unidos. La Declaración prevalece como expresión permanente de ese poder constituyente y contiene tanto una finalidad política –la independencia de Inglaterra– como una forma constituyente –los derechos democráticos–; resulta entonces una síntesis de resistencia⁷⁸ e innovación creativa constituyente (Negri, 2015, pp. 204-209).

A su vez, señala Negri, la experiencia revolucionaria de América introduce un tema nuevo en la conformación del orden político moderno, la cuestión del espacio: “la expansión en el espacio se torna en el horizonte del poder constituyente y de la perspectiva de la constitución... la organización del espacio como objeto específico” (Negri, 2015, p. 198). El espacio es la expresión de la libertad americana de una manera muy concreta: esa libertad está basada en la propiedad, en la apropiación de los territorios que conformarán la república ampliada. El espacio es el lugar de libertad de las masas americanas, garantizada por la propiedad, la apropiación y el nuevo derecho (la apropiación de hecho debe tornarse en propiedad de derecho): “el espacio es el horizonte constitutivo de la libertad americana, de la libertad de los propietarios” (Negri, 2015, p. 200).

Estos aspectos del proceso revolucionario americano –en particular la

⁷⁸ En la Declaración de la Independencia el derecho de resistencia aparece como derecho positivo en el sentido que abre la posibilidad constituyente. Tal como en los *Dos Tratados* de Locke, en la Declaración de 1776 la resistencia se entiende como deber:

Prudence, indeed, will dictate that Governments long established should not be changed for light and transient causes; and accordingly, all experience hath shewn, that mankind are more disposed to suffer, while evils are sufferable, than to right themselves by abolishing the forms to which they are accustomed. But when a long train of abuses and usurpations, pursuing invariably the same Object evinces a design to reduce them under absolute Despotism, it is their right, it is their duty, to throw off such Government, and to provide new Guards for their future security (Segundo Congreso Continental, 1776).

incorporación de un inmenso espacio como horizonte de hecho y del nuevo derecho que se estaba configurando en la Constitución⁷⁹– implican una idea de *pueblo* innovadora. Por un lado, el pueblo es identificado como un ente, una masa indiferenciada que no responde a clasificaciones de clase. Por el otro, el pueblo es entendido como un conjunto de actividades individuales, comunitarias y políticas desplegadas en el espacio extendido (Negri, 2015, p. 199). Así, el ciudadano político que integra el pueblo soberano no es ya el activo y directo participante de la administración de gobierno, sino “aquel que, recorriendo los grandes territorios, se los apropia, los organiza, los conduce a una unidad federativa, garantizando a través de la actividad de la apropiación la convergencia general encaminada a la constitución de la nación” (Negri, 2015, p. 199).

De esta forma, en *El Federalista* es posible identificar, por un lado, la idea de pueblo como producto de un poder constituyente dinámico e ilimitado que se da en el proceso revolucionario, como sujeto soberano de un espacio completamente nuevo, redefinido por lo político y conquistado en la operación de la emancipación política de las colonias. Por el otro, la idea de pueblo que se configura en la máquina institucional de la Constitución que organiza el poder popular en la forma de una democracia republicana representativa y, –como se verá más adelante– reduciéndolo a un elemento formal.

En primer término, la titularidad del pueblo como sujeto soberano que legitima el nuevo orden político emancipado de Inglaterra se fija en la Declaración. Si en el establecimiento del gobierno “*forms ought to give way to substance*” (Hamilton, et al., 1999, p. 221), la Constitución expresa la sustancia del ejercicio del derecho del pueblo para instituirlo, tal como – de forma– había establecido la Declaración de Independencia:

That whenever any Form of Government becomes destructive to these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government, laying the foundation of such principles and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to affect their Safety and Happiness (Segundo Congreso Continental, 1776).

El establecimiento de un gobierno es derecho privativo del pueblo, ya que éste es “*the only legitimate fountain of power*” (p. 281) de la que se deriva todo poder político, y es en virtud de “*the capacity of mankind for selfgovernment*” (p. 208) que se construye el gobierno constitucional de *El Federalista*. Se sigue que la fundación de tal orden legítimo

79 “El tártaro funda la libertad en la expresión de su propio derecho” (Negri, 2015, p. 206).

sólo pueda erigirse por medio de la *voluntad* de ese pueblo, de los “*fellow citizens*” llamados a deliberar y decidir para los que escribe Publius⁸⁰. Si la Declaración afirma como verdad autoevidente la igualdad de todos los hombres, la verticalidad inherente a la autoridad gubernamental sólo puede establecerse mediante el consentimiento de los hombres. Tal como se presentó en el análisis de los *Dos Tratados* de Locke, el consentimiento del pueblo es el único mecanismo legítimo que da existencia a la autoridad sin violentar la horizontalidad inicial inscrita en la concepción igualitaria de la Declaración: “*The fabric of American empire ought to rest on the solid basis of THE CONSENT OF THE PEOPLE. The streams of national power ought to flow immediately from that pure, original fountain of all legitimate authority*” (p. 120). Y es la *voluntad del pueblo que consiente a la creación del orden político* lo que está en juego en el debate de la época, porque es en la *ratificación* de la Constitución recomendada por la Convención y defendida por *El Federalista* que ésta se manifiesta: “*a Constitution which is to be of no more consequence than the paper on which it is written, unless it be stamped with the approbation of those to whom it is addressed*” (p. 220). En la medida en que la Constitución es (porque debe necesariamente serlo en tanto “Acuerdo del Pueblo”) “*submitted to the people themselves*” (p. 221), *El Federalista* adquiere su sentido más práctico: ofrecer una convincente interpretación de la nueva ley fundamental para que el pueblo establezca su “*good government from reflexion and choice*” (p. 1) y su destino político no quede a merced del accidente o la fuerza⁸¹.

La ratificación de la Constitución consuma el acto constituyente del pueblo que, en primer lugar, crea a su nación: “*...the adoption of the new Constitution or the dismemberment of the Union*” (p. 5), la precondition para el gobierno de la Constitución es la Unión de los estados federales bajo un gobierno central vigoroso⁸², y, en segundo

80 En el artículo número 1 llama “*you are called upon to deliberate*” (Hamilton, et al., 1999, p. 1). Y afirma en el número 15: “*This is the work which has been new modeled by the act of your convention, and it is that act you are now to deliberate and to decide*” (p. 73).

81 *El Federalista* se presenta como la herramienta juiciosa y centrada en el bien común que ofrece los argumentos del buen gobierno. Si la primera parte del texto refiere a que es posible la república del pueblo en la unión de los Estados, la segunda argumenta en favor de que además de ser posible es buena (en tanto respondería a los verdaderos principios republicanos). El escrito N°36 con el que finaliza el primer volumen señala que “*a further and more critical investigation of the system will serve to recommend it still more to every sincere and disinterested advocate of good government*” (p. 192).

82 “*The utility of the Union to political prosperity*” es desarrollada principalmente en el primer volumen de *El Federalista*. La utilidad de la Unión es interpretada en aras de la prosperidad política (en términos de seguridad frente a la amenaza extranjera, frente a conflicto entre estados federales, frente al despotismo y la facción), de la prosperidad económica (en términos de integración comercial en la república extendida: “*A unity of commercial, as well as political, interests can only result from a unity*”).

término, establece su gobierno. La Constitución da nacimiento a un gobierno limitado, en tanto sus poderes se circunscriben a aquellos que la propia ley fundamental establece y en tanto su autoridad se deriva del derecho del pueblo a establecerlo y a depositar en él algunos de sus derechos naturales. No obstante, este gobierno constitucional es también *necesario*:

Nothing is more certain than the indispensable necessity of government; and it is equally undeniable that whenever and however it is instituted, the people must cede to it some of their natural rights, in order to vest it with requisite powers (p. 5).

Finalmente, la ratificación de la Constitución inaugura el tiempo cero de la historia de la república: *“its approbation blot out antecedent errors and irregularities”* (p. 22)⁸³.

Entonces, si el pueblo es postulado como la única fuente legítima de poder político, la causa de *El Federalista* en los debates por la ratificación será la defensa del gobierno popular, republicano, entendiendo por éste *“a government which derives all its powers directly or indirectly from the great body of the people”* (p. 209). En la fundación de ese orden lo que también estará en juego es la capacidad de ese pueblo para deliberar y decidir sobre un diseño constitucional que, por un lado, se levante sobre su derecho constituyente a darse su propio gobierno (*“the capacity of mankind for self-government”*) y, por el otro, provea *“a republican remedy for the diseases most incident to republican government”* (p. 52) con el fin de asegurar el bien común y el pleno disfrute de los derechos privados⁸⁴.

En segundo término, al desarrollar la forma del gobierno popular, Publius

in government” (p. 58)), y en cierta medida de prosperidad cívica: *“Every man who loves peace, every man who loves his country, every man who loves liberty ought to have it before his eyes that he may cherish in his heart a due attachment to the Union of America and be able to set value on the means of preserving it”* (p. 227).

83 Frente a los opositores al gobierno mixto (nacional, central y federal) propuesto por la Convención, en el escrito N°40, Publius examina el grado en que ésta estaba autorizada a elaborar tal plan gubernamental. Luego de repasar los mandatos y objetivos de la Convención *“places the subject in a point of view altogether different”*: la autoridad del pueblo está por encima de la Convención, la ratificación de la Constitución, en tanto expresión del derecho del pueblo para abolir o alterar su gobierno, eclipsa la relevancia del alcance del mandato de la Convención.

84 Distintas versiones del fin del gobierno son presentadas a lo largo de *El Federalista*. En los primeros escritos los fines del gobierno son coincidentes con los fines de la Unión detallados en el artículo 23: se trata de *“safety”* y *“selfpreservation”*. En el N°10 se trata de *“protection of unequal faculties of men from which the rights of property originate”*. No obstante, en ese mismo artículo sienta las bases para los fines de gobierno que se resaltarán en todo el segundo volumen: *“to secure the public good and private rights against the dangers of such faction, and at the same time to preserve the spirit and the form of popular government, is then the great objectives to which our inquiries are directed”* (p. 48). Cuando Publius pasa a desarrollar los principios que organizan al buen gobierno popular, su fin supera los objetivos de supervivencia, se trata ahora de asegurar el bien común de la sociedad: *“A good government implies two things: first fidelity to the object of government, which is the happiness of the*

establece el alcance del pueblo como actor del poder político, en ejercicio del gobierno durante el tiempo regular de la república⁸⁵.

En el escrito número 10 Publius desarrolla la idea central de que la principal amenaza de los gobiernos populares es la violencia de la facción, que introduce la inestabilidad y la injusticia que contamina a la administración pública y ocasiona la muerte de la república.

By faction I understand a number of citizens, whether amounting to a majority or minority of the whole, who are united and actuated by some common impulse of passion, or of interest, adverse to the rights of other citizens, or to the permanent and aggregate interests of the community (p. 46).

La causa de este vicio peligroso de los gobiernos populares está inscripta en la propia naturaleza de los hombres⁸⁶ y en su tendencia a actuar motivados por la pasión y los intereses: “*men are ambitious, vindictive and rapacious*” (p. 22) y “*Has it not (...) invariable been found that monetary passions, and immediate interests, have a more active and imperious control over human conduct than general or remote considerations of policy, utility, or justice?*” (p. 24). La naturaleza del hombre dista de la perfecta sabiduría y la virtud, y por ello mismo insta a adoptar una máxima práctica que guíe la dirección de las conductas políticas⁸⁷, es decir, la naturaleza humana necesita de un gobierno que encause las pasiones y los intereses y someta a los hombres a los dictados de la razón:

Why has government been instituted at all? Because the passions of men will not conform to the dictates of reason and justice without constrain. Has it been found that bodies of men act with more rectitude or greater disinterestedness than individuals? The contrary of this has been inferred by all accurate observers of the conduct of mankind (p. 78).

Así, la naturaleza del hombre reclama un gobierno, pero su tendencia a la facción

people; secondly the knowledge of the means by which that object can be best attained” (p. 348), “...the public good, the real welfare of the great body of the people, is the supreme object to be pursued” (p. 257).

85 La fundación del orden (la revolución y la ratificación de la Constitución) son momentos extraordinarios.

86 “*The latent causes of faction are thus sown in the nature of men*” (p. 47).

87 “*It is not time to awake from the deceitful dream of a golden age and to adopt as a practical maximum for the direction of our political conduct that we, as well as the other inhabitants of the globe, are yet remote from the happy empire of perfect wisdom and perfect virtue?*” (p. 27).

reclama *un cierto tipo de gobierno*. De la definición de los estándares de *un gobierno republicano* (aquel cuyo poder deriva del pueblo), Publius pasa al diseño del *buen gobierno republicano* (aquel que, basado en el derecho fundamental del pueblo de establecer la autoridad política, controle y rompa las fuerzas violentas y centrífugas de la facción). La otra cara de la capacidad natural de los hombres para darse su propio gobierno es su naturaleza auto interesada, ambiciosa y vengativa. La otra cara del pueblo todopoderoso que funda su estado, es su acción colectiva, motivada por pasiones e intereses inmediatos y egoístas: “*When a majority is included in a faction, the form of popular government (...) enables it to sacrifice to its ruling passion or interest both the public good and the rights of other citizens*” (p. 48). El remedio republicano que, preservando “*the spirit and the form of popular government*” (p. 48), permite salvar al pueblo de sí mismo es *el gobierno constitucional propuesto por la Convención*.

El remedio republicano, el gobierno constitucional propuesto. La remoción de las causas de la facción supondría la destrucción de la libertad que la alimenta⁸⁸ o la impracticable igualación de opiniones, pasiones e intereses de todos los ciudadanos⁸⁹. De manera que, frente a la endémica naturaleza facciosa del pueblo, el gobierno constitucional de la Convención presenta el andamiaje que persigue el control de sus efectos. Tal mitigación atiende, por un lado, a impedir –institucionalmente– que una facción mayoritaria infrinja los derechos individuales o socave el bien común en aras de la prosecución de su pasión o interés particulares, y por el otro, a prevenir –socialmente– la existencia de tal móvil en una mayoría, o al menos canalizarla en formas de conflicto menos peligrosas que las que se darían en la administración del gobierno popular.

Respecto del primer camino para controlar la facción, la Constitución establece “*a government in which the scheme of representation takes place*” (p. 49)⁹⁰. El gobierno

88 “*Liberty is to faction what air is to fire, an aliment without which it instantly expires*” (Hamilton, et al., 1999, p. 46).

89 “*As long as the reason of man continuous fallible, and he is at liberty to exercise it, different opinions will be formed (...) A zeal for different opinions (...) have, in turn divided mankind into parties, inflamed them with mutual animosity, and rendered them much more disposed to vex and oppress each other than to cooperate for their common good*” (Hamilton, et al., 1999, pp. 46-47).

90 De aquí en adelante, la representación se establece como requisito indispensable de un gobierno republicano. La democracia (directa) es la antítesis de la cura “*for the mischiefs of faction*”, ofrece “*spectacles of turbulence and contention (...) incompatible with personal security and the rights of property*” (Hamilton, et al., 1999, p. 49) y en tanto vehículo privilegiado para la facción mayoritaria asegura la muerte de los gobiernos populares. En el N°39 Publius afirma: “*we may define a republic to be (...) a government which derives all its powers directly or indirectly from the great body of people and is administered by persons holding their offices during pleasure for a period of time, or during*

es delegado en un grupo reducido de ciudadanos, elegidos por el cuerpo del pueblo, que asume la voz pública portadora de los verdaderos intereses de sus representados. Las provisiones constitucionales⁹¹ para que la elección, la organización y el desempeño de los guardianes del bien colectivo no queden a merced de la facción se desprenden del principio de *separación de poderes*⁹². Más aún, la separación de poderes resulta el antídoto institucional para controlar la naturaleza invasiva del mismo poder político: “*there is in the nature of sovereign power an impatience of control that disposes those who are invested with the exercise of it to look with an evil eye upon all external attempts to restrain or direct its operations*” (p. 79) y “*It will not be denied that power is of an encroaching nature and that it ought to be effectually restrained from passing the limits assigned to it*” (p. 276).

El segundo de los caminos es la consolidación de los estados en la gran Unión (“*the enlargement of the orbit*”) como complemento de los controles institucionales al “*check on faction*” que ofrece la separación de poderes. La esfera extendida y organizada federalmente bajo un gobierno nacional comprende un número y variedad de intereses tales que la identificación y organización colectiva en torno a un motivo que pudiera invadir los derechos de una minoría se ve obstaculizada. En este sentido, el desarrollo de la república comercial extendida⁹³ aparece como reaseguro: “*the greater security afforded by a greater variety of parties, against the event of any one party being able to outnumber and oppress the rest*” (p. 52).

Entonces, si republicano era el gobierno del pueblo, ahora republicano es el *gobierno representativo del pueblo*, estructurado por la separación de poderes en un territorio extendido que articula intereses locales y particulares en los estados federales e intereses comunes y generales en el gobierno nacional. En la medida que la Constitución contiene “*the extent [el territorio ampliado] and the proper structure [la representación y la separación de poderes]*” ofrece los medios “*by which the excellencies of republican*

good behavior” (p. 209).

91 “*The regular distribution of power into distinct departments, the introduction of legislative balance and checks; the institution of courts composing judges holding their offices during good behavior; the representation of the people in the legislature by deputies of their own choice*” (p. 40).

92 La separación de poderes es el eje articulador de todo el segundo volumen de *El Federalista*.

93 La protección de la propiedad y la promoción del comercio donde “*A landed interest, a manufacturing interest, a mercantile interest, a moneyed interest, with many lesser interests, grow up of necessity in civilized nations*” aparecen como un prerrequisito del buen gobierno (p. 47).

government may be retained and its imperfection lessened or avoided” (p. 41).

La separación de poderes ofrece entonces el remedio republicano a los males de la naturaleza del poder político y de la facción en varios aspectos. En primer lugar, previene la tiranía. Si la acumulación de poder en las mismas manos es la definición de tiranía, la preservación de la libertad requiere “*that the three great departments of power should be separated and distinct*” (p. 269). A su vez, la constitución determina las barreras mediante las cuales se establece la seguridad práctica de los departamentos que pretenden, por el “*encroaching spirit of power*”, usurpar funciones y subordinar a los otros⁹⁴. De éstos, el legislativo es el más peligroso. Este es el departamento que predomina en las repúblicas, porque es el que está más directamente vinculado con el pueblo y –justamente por ello– “*...is everywhere extending the sphere of its activity and drawing all power into its impetuous vortex*” (p. 277). Publius concentra sus esfuerzos contra la ambiciosa empresa del legislativo, cuyos poderes constitucionales son más extensivos y menos susceptibles a límites precisos además de tener competencia directa en la fijación de impuestos⁹⁵. En segundo lugar, la separación de poderes evita la *recurrencia al pueblo* mismo. La Constitución apela al pueblo en el momento extraordinario que da inicio a su vigencia, pero una vez que éste manifiesta su voluntad aprobando la norma fundamental, el “*appeal to the people*” se remueve del escenario deseable de la vida ordinaria de la república. La expresión colectiva del pueblo es sincrónica con el nacimiento del orden, pero la vida del gobierno de la Constitución descansa “*in the total exclusion of the people in their collective capacity, from any share in the latter [the government]*” (p. 355). La decisión del pueblo se reserva exclusivamente “*for certain great and extraordinary occasions*” (p. 355) (la elección de sus representantes y la reforma de la Constitución según los mecanismos establecidos por ésta, y el extremo caso de la fundación de un nuevo orden constitucional) pero el pueblo está excluido de la administración del gobierno y de toda forma de controversia entre los poderes gubernamentales y la adecuación constitucional de sus leyes, sus resoluciones ejecutivas y sus decisiones

94 Se trata del “*check and balance*” de la estructura gubernamental desarrollada en el número 51, mediante la cual sus departamentos a través de sus relaciones mutuas se constituyen en medios para mantener a cada uno en su lugar y función asignados constitucionalmente. Principalmente, cada poder debe tener una función distintiva, en la elección de sus miembros no deben interferir los representantes de los otros poderes y cada departamento debe contar con los medios constitucionales y los motivos necesarios para defenderse de la invasión de otro poder, “*Ambition must be made to counteract ambition*” (p. 290).

95 La separación bicameral del poder legislativo y un ejecutivo fuerte son las principales barreras constitucionales para contener la tendencia usurpadora del legislativo.

judiciales.

La autoridad política halla su fundamento en la voluntad del pueblo, pero, una vez establecida, actúa como su límite⁹⁶. A su vez, la dependencia del pueblo es “*the primary control on government*”, pero no es suficiente. Es en la Constitución donde se establecen las “*auxiliary precautions*” que limitan a los gobernantes:

It may be a reflection on human nature that such devices should be necessary to control the abuses of government. But what is government itself but the greatest of all reflections on human nature? If men were angels no government would be necessary. If angels were to govern men, neither external nor internal controls on government would be necessary. In framing a government which is to be administered by men over men, the great difficulty lies in this: you must first enable the government to control the governed; and in the next place oblige it to control itself (p. 290).

Si el propio pueblo es un reaseguro insuficiente para la conservación del gobierno popular y la prosecución de sus fines, Publius halla en la reivindicación de *un cierto tipo de gobierno popular* (la estructura particular de la separación de poderes combinada con la forma general representativa y federal presentada en el artículo N°39) el diseño institucional que –al delimitar estrictamente los medios y el alcance de la acción del pueblo y los medios y el alcance de la acción del gobierno– permitiría responder a la voluntad de la mayoría pero también asegurar los derechos de los individuos y de las minorías y, *en este sentido*, tender al bien común⁹⁷.

Esta es la idea de pueblo de *El Federalista* que, en términos de Morgan, permite equilibrar la majestad del pueblo (en tanto principio y única fuente legítima del poder político según lo enunciado en la Declaración de la Independencia) con la majestad personal de sus representantes (el ejercicio de la soberanía del pueblo limitado por la Constitución que establece la representatividad como única vía posible para el gobierno republicano y popular). En la construcción de los Estados Unidos, el pueblo soberano crea su nación y establece su gobierno en la ratificación de la Constitución, pero una vez fundado el orden, el pueblo es excluido de toda forma de administración del gobierno y su participación es limitada, contenida, por los mecanismos de la Constitución. La república representativa y organizada en la división de poderes es el remedio republicano

96 “*The passions ought to be controlled and regulated by the government*” (p. 285).

97 Pareciera que no existe para *El Federalista* una manifestación del pueblo que no sea el ejercicio de su poder constituyente en el origen del orden y su acotada consideración sobre el gobierno mediante las elecciones periódicas de sus representantes.

que *El Federalista* construye contra los males del mismo pueblo, en tanto principio soberano que escribe la Declaración de la Independencia:

Si el homo *politicus* de la revolución comprende lo social en lo político, como espacio abierto y libertad de la frontera, el homo *politicus* de la Constitución está ahora sometido a una máquina institucional que pone límites precisos a la libertad, tutelando su expansividad, pero garantizándola dentro de una máquina jurídica que es límite insuperable (Negri, 2015, p. 215).

La Constitución defendida por *El Federalista* sofoca la práctica política del sujeto pueblo, lo apresa a la máquina constitucional.

Parte II: La tradición francesa

Por otra parte, ¿cómo no abrazar con ardor las ideas generales, el pueblo que había contribuido tanto y con tan buen suceso a generalizar la revolución? ¿Cómo ponerle rienda al vuelo de la fantasía del habitante de una llanura sin límites, dando frente a un río sin ribera opuesta, a un paso de la Europa, sin conciencia de sus propias tradiciones, sin tenerlas en realidad; pueblo nuevo, improvisado, y que desde la cuna se oye saludar pueblo grande?

Domingo Faustino Sarmiento

La Revolución Americana de 1776 y la Revolución Francesa de 1789 transformaron radicalmente el orden político occidental y el mundo de las ideas políticas. Las ideas formuladas, ensayadas y puestas en la escena revolucionaria de fines del siglo XVIII en Estados Unidos y en Francia –en América, construyendo un Estado nuevo en las antiguas colonias inglesas que, alejadas de Londres y su Parlamento, se habían desarrollado con relativa independencia durante más de un siglo, y en el propio suelo francés derribando el sistema político de la monarquía absoluta, inaugurando un régimen decididamente nuevo y descubriendo al mundo la cultura democrática– inspiraron significativamente la conformación de los nuevos estados sudamericanos a comienzo del siglo XIX⁹⁸.

Los argumentos en torno a la idea de pueblo y su relación con el orden político en la discusión filosófica del siglo XVIII en Francia –particularmente las obras de Jean-Jacques Rousseau y de Charles Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu– encontrarán en el escenario extraordinario de la Revolución Francesa “el espacio histórico que separa un poder de otro poder, y en el que una idea de la acción humana sobre la historia sustituye a la idea establecida” (Furet, 1980, p. 39). La idea de pueblo como criterio de legitimidad del orden político moderno halla en la tradición y la experiencia

98 El alcance y el contenido del legado de estos acontecimientos revolucionarios y de las ideas que los inspiraron excede los términos de este trabajo. No obstante, cabe resaltar que éstas tuvieron una influencia muy significativa sobre los pensamientos liberales y republicanos de las propias corrientes revolucionarias sudamericanas de comienzos del siglo XIX. Más aún, los principios fundamentales del constitucionalismo moderno sobre los que se levantan los Estados nacientes del proceso revolucionario en nuestra región recogen las ideas de los procesos francés y norteamericano, principalmente la idea de una constitución para la organización del Estado y como emanación de la voluntad popular, la Declaración de los derechos del hombre, la soberanía popular y la representación para su ejercicio, la separación de poderes para la organización del Estado, la supremacía de la Ley y la distribución territorial del poder (Brewer Carías, 2011).

francesas su propia versión de una categoría tensionada por designar a la *fuerza* de la que procede el poder que da forma y sentido a la sociedad y, a la vez, a un sujeto nunca anclado definitivamente en el *ejercicio* de ese poder. Titularidad y ejercicio del poder del pueblo: la indicación genérica del pueblo como sujeto de poder se encuentra con un carácter histórico concreto, la práctica de los *sans-culottes*⁹⁹. Así, la experiencia francesa revive la polisemia de la idea de pueblo griega que designa a la vez al *todo* comunitario (el conjunto de ciudadanos) y a una *parte* de la comunidad (la parte popular subalterna, la parte pobre).

Por un lado, la idea de pueblo como el conjunto todo de los ciudadanos libres e iguales se inscribe como principio cardinal del sistema de creencias que constituye la nueva legitimidad del orden nacido de la Revolución Francesa. Por el otro, la aceleración revolucionaria está signada por el ingreso de nuevas fuerzas a la historia que se apropian del espectro del pueblo: “la revolución es el tiempo de las masas. Es el tiempo de la multitud, de las muchedumbres revolucionarias parisinas, de la movilización de masas, de los *sans-culottes*” (Negri, 1994, p. 258). Sobre esta tensión se compone la idea de pueblo de la tradición francesa persistente en el propio campo político moderno¹⁰⁰.

En términos de François Furet, lo inédito de la revolución francesa será la institución de una idea de la acción que opera sobre lo real designando el nuevo sistema de creencias que constituirá la nueva legitimidad del orden. De esta manera, los dispositivos discursivos, los debates y las distintas producciones del pensamiento – entre ellas, las obras de Montesquieu y Rousseau– no sólo son el escenario de naturaleza ideológica y política que expresa la conciencia revolucionaria y el sistema de

99 En este sentido, afirma Negri:

Los estratos populares se la toman al pie de la letra [la inalienabilidad de la soberanía popular], como individuos y como masa. Titularidad y ejercicio de la soberanía: la vieja separación escolástica era retomada por los políticos, pero negada por los estratos populares. ¿Pero qué significa la negación de esa separación y la pretensión del ejercicio directo de la soberanía si no la expresión del carácter absoluto de poder constituyente? ¿Qué otra cosa sino la voluntad de que el poder constituyente estuviera unido temporalmente a la existencia y a la continuidad de los movimientos populares y su capacidad de expresión política? (Negri, 1994, p. 262).

100 Sin entrar en el debate historiográfico sobre las continuidades y las rupturas de la Revolución Francesa, se sigue aquí la propuesta de François Furet quien, tal como lo había hecho Tocqueville, distingue el objeto de estudio “revolución” como proceso y como acontecimiento. En tanto proceso, la revolución no sólo implicó la continuidad, sino la consolidación perfeccionada del Estado administrativo de una sociedad igualitaria que la monarquía había desarrollado. Pero en tanto acontecimiento –y esta es la modalidad más relevante para este trabajo– la revolución se explica como ruptura: “la ruptura de la trama política, la ausencia de poder, el reinado sustitutivo de la palabra democrática, la dominación de las sociedades en nombre del pueblo” (Furet, 1980, p. 43).

representaciones compartido por los actores, sino también las configuraciones ideológicas que operan con violencia revolucionaria sobre lo real. La *idea* que impone la conciencia revolucionaria en la experiencia francesa es la del *pueblo* como fuente de legitimidad democrática y la política como el medio supremo para instaurar la libertad y la igualdad, finalidades de la acción colectiva¹⁰¹.

De esta forma, la idea de pueblo irrumpe, quiebra, desquicia el sistema preexistente:

Esta desviación imprevisible y acelerada, esta idea de la acción humana invierte los principios tradicionales del orden social. El Antiguo Régimen estaba en manos del rey, la Revolución es el gesto del pueblo. La antigua Francia era un reino de súbditos, la nueva una nación de ciudadanos. La antigua sociedad era la del privilegio, la Revolución funda la igualdad (Furet, 1980, p. 39).

Así, la “idea de la acción humana sobre la historia” que “sustituye a la idea establecida” es la del pueblo como sujeto al cual se le atribuye la soberanía que había sido confiscada por la monarquía, a la vez que como actor colectivo con mandato y capacidad destinado a la transformación y la fundación de la era de la democracia.

¿Cómo abordar, entonces, la idea de pueblo en los proyectos filosófico-políticos de quienes son considerados los “padres de la revolución”¹⁰²? ¿Existe una identificación transparente entre los argumentos de Rousseau y Montesquieu sobre la idea de pueblo y lo que la Revolución Francesa hizo de ellos y legó al mundo moderno? La lectura interpretativa dominante recorre el camino que afirma la influencia del barón de la Brède y del ginebrino en las configuraciones ideológicas de la revolución y en los acontecimientos que suscitaron, proyectando al primero en las declaraciones generales teóricas y al segundo en las organizaciones revolucionarias, particularmente en los

101 Es en este sentido que la revolución constituye un acontecimiento fundamental, “tiránico en la conciencia política contemporánea” (Furet, 1980, p. 21).

102 “*The generation following 1789 saw Rousseau in light of a revolution, which although posthumous, gradually came to be considered the philosopher’s magnum opus*” (Falaky, 2011). Bloom señala que “Los elementos que fueron mucho más extremados en la Revolución Francesa que en la revolución norteamericana pueden rastrearse sin intermediarios en la influencia que ejerció Rousseau en los principales actores de esa revolución” (Bloom, 1991, págs. 203-204), a la vez que Furet –más mesuradamente– afirma que “Rousseau no es para nada responsable de la Revolución Francesa, pero es cierto que construyó sin saberlo los materiales culturales de la conciencia y la práctica revolucionarias” (Furet, 1980, pág. 47). Respecto de la relación entre la obra Montesquieu y los revolucionarios, Groethuysen señala que “*L’idéal que poursuivent les hommes de la révolution, leurs valeurs, leurs facons de sentir se transforment, mais Montesquieu rest l’artiste qui leur enseigne comment réaliser certains buts, l’architecte qui leur montre la structure légale d’une société, les règles de l’art social, de la législation*” (Groethuysen, 1956, pp. 131-132).

jacobinos y los *sans-culottes* de París, y, en todo caso, a ambos en los principios trascendentales que se afirman hoy de la Revolución Francesa: la libertad, la igualdad, la separación de poderes y la sociedad democrática.

No obstante, tanto Montesquieu como Rousseau rechazaron explícitamente la idea de revolución. En la propuesta de reforma del gobierno polaco que desarrolla en *Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*, Rousseau afirma “la inestimable ventaja de haber evitado todo cambio vivo y brusco además del peligro de las revoluciones” (Rousseau, 1988, p. 114) y en *Rousseau juez de Jean-Jacques* afirma ser portador de “*un plus vrai respect aux loix et aux constitutions nationales, et qui a le plus d’aversion pour les révolutions et pour les ligueurs de toute espèce, qui la lui rendent bien*” (Rousseau, 2015, pp. 306-307). En el mismo sentido, la aversión a la revolución atraviesa el pensamiento de Montesquieu al punto de llevarlo a asociarla con la forma de gobierno contra la que se levanta su obra, es decir el despotismo: “siempre se ve que en los movimientos del gobierno despótico, el pueblo, guiado por sí mismo, lleva las cosas tan lejos como puede ir; todos sus desórdenes son extremados” y así las historias de los gobiernos despóticos “están llenas de revoluciones” (Montesquieu, 1984, pp. 98-99).

Señalando esto no se pretende desestimar o subestimar los sustantivos aportes de los pensamientos de Montesquieu y de Rousseau a las ideas revolucionarias de la Francia de fines del siglo XVIII, ni su alcance en las corrientes liberales, democráticas y revolucionarias de comienzos del siglo XIX, ni su relevancia en la construcción de los fundamentos del orden político contemporáneo. Antes bien, se aspira a localizar sus reflexiones en torno a la idea de pueblo en el contexto más amplio de la producción de sus pensamientos –que por cierto no eran pensamientos pensados *en* la revolución, ni *en favor de* la revolución¹⁰³–, de las tensiones y los problemas que sus ideas de pueblo tendrán en el marco revolucionario francés y de las modalidades de la acción colectiva que se crearon en la revolución francesa sobreviviendo a la conciencia revolucionaria y persistiendo en la política democrática occidental.

103 El conjunto de las ideas de la revolución “Tiene orígenes, es decir, tiene materiales y portadores, sin que estos orígenes hayan supuesto de antemano el estallido de los materiales y el proyecto revolucionario de los portadores” (Furet, 1980, p. 45).

Capítulo 1.

Montesquieu: el pueblo y el peligro del despotismo

¿Teméis que el ejecutivo sea su principal infractor? En tal caso no habría más remedio que suprimirlo del todo. ¿Pero podríais vivir sin gobierno? ¿Hay ejemplo de pueblo alguno sobre la tierra que subsista en un orden regular sin gobierno alguno? No: luego tenéis necesidad vital de un gobierno o poder ejecutivo. ¿Lo haréis omnímodo y absoluto, para hacerlo más responsable, como se ha visto algunas veces durante las ansiedades de la revolución? No: en vez de dar el despotismo a un hombre, es mejor darlo a la ley. Ya es una mejora el que la severidad sea ejercida por la Constitución y no por la voluntad de un hombre. Lo peor del despotismo no es su dureza, sino su inconsecuencia, y sólo la Constitución es inmutable.

Juan Bautista Alberdi

Muchos filósofos han creído, también, que las llanuras preparaban las vías al despotismo, del mismo modo que las montañas prestaban asidero a las resistencias de la libertad.

Domingo Faustino Sarmiento

Nacido en 1689 en el seno de una familia noble, en el contexto de los cambios producidos por las grandes exploraciones de la Tierra descubierta por los europeos y por las transformaciones de la estructura tradicional de los Estados europeos, Montesquieu hace explícito su rechazo a la revolución contra el orden a lo largo de su obra, pero sí propone y produce una revolución en el pensamiento del siglo XVIII: abre el camino de la ciencia social moderna. Tal como lo presenta Louis Althusser en *Montesquieu: la política y la historia*, se trata de una revolución en el método¹⁰⁴.

La gran revolución teórica que introduce Montesquieu atañe al objeto de la ciencia que pretende edificar: todas las costumbres, los diversos usos y todas las leyes de todos los pueblos concretos del mundo, “la historia entera de todos los hombres que han vivido” (Althusser, 1974, p. 13). Si bien, antes que él, Hobbes, Locke, Spinoza y Grocio habían proyectado edificar una ciencia de la política, propusieron una ciencia, pero no la hicieron. En la medida en que estos pensadores reflexionan sobre algunos hechos concretos de la

104 Los argumentos desarrollados por Althusser se siguen en la presentación de las ideas de Montesquieu en este apartado.

historia o sobre la sociedad en general, formulan una teoría de la esencia de la sociedad, proveyendo un modelo ideal y abstracto. Montesquieu, en cambio, aborda *todas las sociedades concretas de la historia*, no ya para captar esencias o construir modelos ideales, sino para descubrir sus leyes, que “no son más que las relaciones naturales derivadas de la naturaleza de las cosas” (Montesquieu, 1984, p. 49)¹⁰⁵. Es en este sentido que la obra de Montesquieu puede ser entendida como una “teoría general de la sociedad”, dado que “se dirige a explicar la variedad de sociedades humanas y sus respectivos gobiernos no solamente en el tiempo sino también en el espacio” (Bobbio, 1987, p. 122). A su vez, si sus predecesores habían afirmado la autonomía de lo político respecto de los principios religiosos y morales, lo habían hecho introduciendo los conceptos de la teoría del derecho natural. La pregunta por el origen de la sociedad se resolvía por medio del estado de naturaleza y del contrato social, una respuesta donde “este estado ignorante de toda sociedad contiene y figura de antemano el ideal de una sociedad que hay que crear (...) Es el contrato social lo que asegura el paso de la nada social a la sociedad existente” (Montesquieu, 1984, p. 24). La provocativa noción de los teóricos del derecho natural del orden como resultado de una convención humana, como producto del artificio del hombre, viene a socavar las antiguas ideas del orden social y político fundado en principios trascendentes y asienta la nueva fundamentación del orden en la propia capacidad humana de darse un orden. En este sentido, los proyectos de los contractualistas constituyen “una protesta contra el viejo orden y un programa para un orden nuevo” (Althusser, 1974, p. 26)¹⁰⁶. Los contractualistas, a diferencia de Montesquieu, “no querían comprender todos los hechos sino fundar, es decir, proponer y justificar un orden nuevo” (Althusser, 1974, p. 26).

En cambio, Montesquieu rechaza política y metodológicamente los principios del contrato social. En primer término, juzga absurda la pregunta por el origen porque, *de hecho*, las sociedades existen:

Si no se asociaran los hombres, si se desviarán y huyeran unos de otros, entonces sí que

105 La concepción de ley de Montesquieu rompe con la historia del propio concepto de ley. Si bien el sentido propiamente moderno de ley científica es introducido por las ciencias experimentales, Montesquieu rompe con la idea establecida de ley como mandamiento, como voluntad que ordena y súbditos que obedecen y anuncia la noción de ley como “relación constantemente establecida” (Montesquieu, 1984, p. 49).

106 Así, el programa político de Hobbes será el Estado absoluto que conjure las guerras civiles y el de Locke una monarquía limitada después de la revolución.

sería necesario averiguar la causa, indagando porqué vivían apartados, pero todos nacen conexos unos con otros: un hijo nace de su padre y se queda con él: eso es la sociedad y el origen de la sociedad (Montesquieu, 1984, p. 209).

El instinto de sociabilidad, “el deseo de vivir juntos” (Montesquieu, 1984, p. 52), basta para dar cuenta de lo que, *de hecho –y no por derecho–*, existe: la sociedad dada. En segundo lugar, y abriendo el camino de las exigencias científicas del modelo de conocimiento moderno, “se opone a juzgar el hecho por el derecho y a proponer, so capa de una génesis ideal, un *fin* a las sociedades humanas” (Althusser, 1974, p. 30). Afirmando que no ha “deducido mis principios de mis prejuicios, los he sacado de la naturaleza de las cosas” (Montesquieu, 1984, p. 45), Montesquieu se revela

'del lado', por así decir, de los 'hechos objetivos' del mundo, porque lo pone 'del lado' del modo en que el mundo *efectivamente funciona*, más que del lado del modo en que el mundo *debería* (como habrían querido aquellos otros pensadores) funcionar (Rinesi, 2007, p. 18).

Así, lo que esta revolución científica deja ver es “el *parti pris* de Montesquieu en las luchas de su tiempo” (Althusser, 1974, p. 9). El barón de La Brède toma partido, no por transformar el mundo, no por construir o justificar un nuevo orden político, sino por la defensa de la sociedad dada, la estructura social francesa y los privilegios de su propia clase en decadencia. La observación de los hechos existentes y el descubrimiento de las leyes están dispuestos al servicio de su causa política, “la de un mundo derrumbado cuyas bases quiere consolidar” (Althusser, 1974, p. 49). Ello ofrece una clave de lectura para interpretar sus obras –particularmente su aversión a la revolución, su idea de pueblo en relación con el orden político y la forma de gobierno resultante que defiende– desde el marco de la toma de partido por la nobleza a la que pertenece.

La primera gran obra que le valió el reconocimiento fue *Cartas Persas*, una novela epistolar de cartas enviadas y recibidas por dos persas ficticios, Usbek y Rica, que parten desde un remoto Oriente hacia Europa en 1711 y permanecen allí – principalmente en París– hasta 1720, cuando la novela termina¹⁰⁷.

El intercambio de escritos de los persas, entre sí y con sus amigos, servidores, parientes y esposas, presenta, por un lado, una crítica a la sociedad europea desde la supuesta perspectiva de los no occidentales, un mirada inesperada sobre la propia

107 *Cartas Persas* fue publicada en 1721.

civilización de la época y sobre las costumbres y la organización de Francia hacia el fin del reinado de Luis XIV –quien había clausurado “sistemáticamente los canales tradicionales de comunicación entre la sociedad y el estado (estados generales, reprimendas de los parlamentos, municipalidades y cuerpos de las ciudades, etc.)” (Furet, 1980, p. 53)– y el comienzo de la Regencia de Francisco de Orleans. Entrelíneas del '*documental de viaje*' y a través del contraste entre las sociedades europeas y las orientales, Montesquieu introduce las ventajas y desventajas de los distintos sistemas de gobierno, la naturaleza de la autoridad política y de la forma de gobierno: “me parece que es el más perfecto aquel que consigue sus fines con menos dificultad; de suerte que es más perfecto el que conduce a los hombres del modo que se aviene más con sus gustos e inclinaciones” (Montesquieu, 2010, p. 191), el imperio de la ley: “Sean las que sean las leyes, siempre se han de obedecer” y el temor a las reformas que acarrearán “a los pueblos los desórdenes imprescindibles de una mudanza (...) Verdad es que es necesario a veces mudar ciertas leyes; pero estos casos son muy raros y, cuando suceden, se ha de tocar a ellas temblando” (Montesquieu, 2010, pp. 265-266).

Por el otro lado, y en las voces que llegan desde Persia, se articula otro relato que compone la '*novela del serrallo*'. Usbek dejó en la capital persa de Isfahán a su harén, donde las esposas prisioneras son custodiadas por los eunucos, también vasallos. Tanto las esposas como los eunucos, y cualquier hombre que ose mirar a las mujeres –todos ellos, en definitiva, esclavos– pueden ser castigados, mutilados y matados por el deseo y la orden de Usbek¹⁰⁸. El serrallo de Usbek conforma el modo de dominación despótica donde la voluntad del soberano –“el alma de nuestra sociedad” (Montesquieu, 2010, p. 83)– no encuentra límite a sus pasiones y ejerce el poder brutal y absoluto del sultán sobre todos, y, en particular, sobre sus mujeres: “la tiranía del placer sostenido sobre la sujeción, la objetivación, la esclavización del otro: de las mujeres, tratadas como puros objetos de goce sexual, de los eunucos, despojados de su voluntad y reducidos a instrumentos del capricho de su amo” (Rinesi, 2007, p. 30).

Mientras que en Europa Usbek es atormentado por la posibilidad de rebelión de sus mujeres en la forma de la infidelidad (“Lo que más aflige empero mi pecho son mis

108 Usbek se dirige a sus vasallos diciendo

¿Quién sois vosotros más que unos viles instrumentos que puedo yo romper cuando se me antoje; que sólo en cuanto sabéis obedecer existís; que meramente para cumplir mis preceptos vivís en el mundo, o para morir cuando yo lo mande; (...) y que finalmente no podéis tener otra suerte que la humillación, ni otra alma que mi voluntad, ni más felicidad que mi esperanza? (Montesquieu, 2010, p. 100) .

mujeres ... y no porque las quiera ... esta misma frialdad engendra los celos que me consumen” (Montesquieu, 2010, pp. 75-76) afirma Usbek reforzando órdenes de obediencia con castigos y amenazas brutales), el relato del serrallo se llena de intrigas y desórdenes. Las mujeres disputan, complotan y desafían al jefe de los eunucos. El principal vasallo de Usbek es asesinado y se sucede un desplazamiento de lealtades que culmina con el mandato de restauración del orden de Usbek a cargo de Solim, nuevo jefe de los eunucos:

El acero pongo en tu diestra y fío de ti lo más en este mundo amo, que es mi venganza. A mis mujeres les escribo que te obedezcan ciegamente; confusas con tantos delitos se postrarán ante tu vista (...) Tórname mi serrallo tal cual lo dejé; pero empieza expiándolo: extermina a los culpables y haz que tiemblen cuantos se propongan serlo (Montesquieu, 2010, p. 314).

Así, “en el serrallo reinan el horror, la noche y el espanto; lo cerca un horroroso luto y un tigre ejercita a cada instante toda su saña” (Montesquieu, 2010, p. 316). Pero lejos de recomponer el orden del serrallo, éste, conducido por el camino de la rebelión, se destruye. La esposa de Usbek, Roxana, descubierta con su amante, se suicida y enfrenta a su marido en la carta que cierra la novela: “¿Cómo presumías que fuese yo tan crédula que me creyese en el mundo sólo para adorar tus antojos y que pensara que, mientras que te entregas tú a todos tus gustos, tenías facultad para frustrar todos mis deseos?” (Montesquieu, 2010, pp. 319-320).

La exposición del documental de viaje y de la novela del serrallo no sólo refleja las tensiones interculturales de la sociedad francesa y la persa, sino que expresa la naturaleza y las amenazas de las formas de gobierno monárquica y despótica. Montesquieu localiza al despotismo en un lejano Oriente musulmán, donde las pasiones y los deseos descontrolados del gobernante y los gobernados no encuentran freno. Las “desesperadas pasiones” de las habitantes del serrallo se enfrentan sin mediaciones al “todavía más absoluto” deseo del sultán (Montesquieu, 2010, p. 214). Se trata de la construcción de una otra región, distante y exótica, que, lejos de espejar fehacientemente a las sociedades musulmanas, constituye 'la idea de Oriente despótico' como contramodelo del modo de dominación de la monarquía occidental. Mientras que en la monarquía el honor “hace que ejecuten los franceses con gusto y satisfacción” lo que la autoridad establece, en el serrallo persa el sofí no puede obtener obediencia de sus vasallos sin ponerles continuamente delante el castigo (Montesquieu, 2010, p. 204). En este sentido, y en contraposición con la monarquía, “el despotismo es una *idea* política,

la idea del mal absoluto” (Althusser, 1974, p. 99) desde la cual Montesquieu lee a su época. La crítica al despotismo –que partiendo de la novela del serrallo atravesará toda la obra de Montesquieu y sobre la cual se levantará uno de los principales fundamentos del liberalismo¹⁰⁹– está dirigida a la propia Francia de Luis XIV:

[*El rey de Francia en 1713*] posee en supremo grado el talento de hacer que le obedezcan; por las mismas reglas gobierna su familia, su palacio y su estado; muchas veces le han oído decir que el gobierno que más le gusta en el mundo es el de los turcos o el de nuestro augusto sultán: en tanto aprecia la política oriental (Montesquieu, 2010, p. 122).

La crítica al despotismo oriental se inscribe así a las luchas francesas del tiempo de Montesquieu: “el despotismo no es una ilusión geográfica más que porque es una alusión histórica. Montesquieu se refiere a la *monarquía absoluta*” (Althusser, 1974, p. 109). Más aún, la revolución del serrallo de las *Cartas Persas* puede ser interpretada como una advertencia en los tiempos de la Regencia de Felipe de Orleans: en tanto el despotismo “fomenta bajas pasiones, pide conspiración, exige rebelión” (Giner, 2010, p. 22), prevenir la tiranía será el medio para evitar las revoluciones temidas por Montesquieu. Así, la crítica al despotismo oriental es una llamada de atención para las monarquías de Europa, una lección política para un rey tentado por el poder absoluto: si las pasiones de los gobernados se desarrollan sin mediaciones frente al deseo arbitrario e ilimitado del gobernante, se socava la legitimidad del mismo orden político, llevándolo primero a los desórdenes de la desobediencia y finalmente a su destrucción. El despotismo es la idea del mal en la medida en que es en las tiranías donde están dadas las condiciones para que el pueblo, con “toda la vehemencia del aborrecimiento” (Montesquieu, 2010, p. 320) que Roxana siente por Usbek, lleve adelante una revolución.

El despotismo –en tanto forma de gobierno en la que “de repente surgen de cualquier cosa las revoluciones imposibles de prever” (Montesquieu, 1984, p. 116)– se afirma como el peligro en pie del orden político en *El Espíritu de las Leyes*, obra en la que a su vez se refuerza la toma de partido de Montesquieu.

En *El Espíritu de las Leyes* Montesquieu propone una tipología de las formas de

109 Así lo señala Roger Hausheer:

The great French thinker is quite rightly thought of as one of the true fathers of the French Enlightenment (...) His central doctrines were absorbed into the texture of nineteenth-century liberal thought and practice, what had once seemed novel and arresting became commonplace, and successive social and political thinkers looked back on him as a distinguished predecessor with nothing new to say to them (Hausheer, 2013).

gobierno basada en la naturaleza y el principio de un gobierno, identificando tres formas: la república, la monarquía y el despotismo¹¹⁰. En primer lugar, la naturaleza refiere a quién y a cómo detenta el poder. El *republicano* es el gobierno donde el pueblo –o una parte de éste– detenta el poder soberano bajo el imperio de la ley. Si es el pueblo todo quien detenta el poder, se trata de una república democrática, y si, en cambio, es una parte del pueblo, de una república aristocrática. En el *monárquico* gobierna uno solo con sujeción a leyes preestablecidas y a diverso tipo de frenos, contrapesos y controles, y en el de *despótico* también gobierna uno solo, pero –y tal como ilustró en las *Cartas Persas*– “sin ley, sin regla, pues gobierna el soberano según su voluntad y sus caprichos” (Montesquieu, 1984, p. 55). En segundo lugar, el principio refiere a las pasiones que ponen y mantienen en marcha la naturaleza de los tres tipos de gobierno: la virtud, la moderación, el honor y el temor constituyen “la condición de la existencia y la vida” (Althusser, 1974, p. 56) de la república democrática, la república aristocrática, la monarquía y el despotismo, respectivamente¹¹¹.

Ahora bien, ¿cuál es en este esquema propuesto por Montesquieu la idea de pueblo que fundamenta una forma de gobierno? y ¿en qué medida Montesquieu 'toma partido' en favor de la forma de gobierno del pueblo soberano?

En primer lugar, en la república el poder reside en el pueblo y “la voluntad del soberano es soberana” (Montesquieu, 1984, p. 55) en la medida en que sus votos expresan su voluntad y en tanto confía su autoridad a aquellos hombres que pueden llevarla adelante:

El pueblo que goza del poder soberano debe hacer por sí mismo todo lo que él puede hacer; y lo que materialmente no pueda hacer por sí mismo y hacerlo bien, es menester que lo haga por delegación en sus ministros (Montesquieu, 1984, p. 56).

110 La tipología desarrollada por Montesquieu es innovadora respecto de la clásica (la tripartición con referencia a quién es soberano y cómo se ejerce el poder) y la maquiaveliana (la bipartición en repúblicas y principados). Resulta anómala en el sentido que combina los criterios utilizados en las clasificaciones precedentes: la pregunta por el quién le permite distinguir entre república y monarquía, y la pregunta por el modo de gobernar (bueno o malo) le permite diferenciar la monarquía del despotismo (Bobbio, 1987, pp. 126-127).

111 Naturaleza y principios son los elementos positivos, los conceptos universales, mediante los cuales Montesquieu interpreta y comprende la historia humana. Mientras que la naturaleza refiere a una forma política, los principios remiten a la disposición de los hombres a actuar en el sentido que mantenga tal forma. Al poner el foco en la conservación de la república, la monarquía o el despotismo, los principios aparecen como condición necesaria de una cierta forma política. “Solo es concebible, en tanto que real, la totalidad naturaleza-principio. Y esta totalidad ya no es formal, pues no designa una forma jurídica pura, sino una forma política que lleva su propia vida, con sus propias condiciones de existencia y duración” (Althusser, 1974, p. 56).

El estado popular de Montesquieu reclama la representación como forma efectiva de ejercicio de la soberanía del pueblo porque “la mayor parte de los ciudadanos tienen suficiencia para elegir pero no para ser elegidos” y porque el pueblo posee “la capacidad para escoger a los hombres más adecuados para delegar una parte de su autoridad” (Montesquieu, 1984, p. 57). El gobierno del pueblo de Montesquieu es más bien el gobierno de los notables del pueblo: “La mayor ventaja de las representaciones electivas es que los representantes son capaces de discutir las cuestiones. El pueblo no es capaz; y este es, precisamente, uno de los mayores inconvenientes de la democracia” (Montesquieu, 1984, p. 190). La división del pueblo en diferentes clases hace a la identificación de 'los más aptos legisladores' a través de “hechos que se ven y se tocan” como las riquezas, la magnificencia, los honores de guerra, el mérito, etc.¹¹², y esto es así

porque se hace del pueblo una idea muy particular, confirmada por las democracias antiguas, en las que la libertad de los 'hombres libres' ocupaba el primer puesto en la escena, dejando en la sombra la multitud de artesanos y esclavos. Montesquieu no quiere que ese *bajo pueblo* tenga el poder (Althusser, 1974, p. 81).

En ningún régimen, “ni aun en el popular, debe ir el poder a manos de la clase ínfima” (Montesquieu, 1984, p. 280)¹¹³.

En segundo lugar, e incluso con esta formulación de una idea de pueblo “más favorecida en lo civil que en lo político” (Montesquieu, 1984, p. 280), ¿el proyecto filosófico político de *El Espíritu de las Leyes* toma partido por la forma de gobierno donde el pueblo es el sujeto soberano? Claro está que Montesquieu no referirá a un “mejor gobierno” en tanto que con su propuesta científica se aleja del idealismo de un “deber ser” para pararse en los *hechos* concretos¹¹⁴, a la vez que el criterio del *cómo* se ejerce el poder

112 “En el estado popular se divide al pueblo en diferentes clases. Por la manera de hacer esta división se han señalado a los legisladores; de ella ha dependido siempre la duración de la democracia y aun su prosperidad” (Montesquieu, 1984, p. 57).

113 En su capítulo sobre la Constitución de Inglaterra, Montesquieu señala:

El pueblo no debe tomar parte en la gobernación de otra manera que eligiendo a sus representantes, cosa que está a su alcance y puede hacer muy bien. Porque sin ser muchos los que conocen el grado de capacidad de los hombres, todos saben si el eligen es más ilustrado que la generalidad (Montesquieu, 1984, p. 191).

114 En este sentido afirma Montesquieu: “Vale más decir que el gobierno más conforme a la naturaleza es el que más se ajusta a la disposición particular del pueblo para el cual se establece” (Montesquieu, 1984, pp. 53-54).

–y que daría por resultado la posibilidad de distinguir entre gobiernos buenos y malos– no es utilizado en la tipología de Montesquieu. Para él, lo que las determinadas y existentes formas de organización de la vida social exponen es que “el tiempo de las Repúblicas ha pasado” (Althusser, 1974, p. 77). Las repúblicas se hallan en la lejanía de la historia, en Grecia y Roma, en estados pequeños de ciudadanos frugales y virtuosos que prefieren siempre el bien público al propio, donde “la virtud política es la abnegación, el desinterés, lo más difícil que hay” (Montesquieu, 1984, p. 79). Mientras que la democracia griega reconocía en la virtud la fuerza que conservaba al gobierno popular, el presente de Montesquieu “no nos habla más que de manufacturas, de comercio, de negocios, de riqueza y aun de lujo” (Montesquieu, 1984, p. 67). Entonces, si la república no corresponde a su tiempo, el campo de los hechos lo lleva a sus posibles presentes: la monarquía y el despotismo.

Si bien Montesquieu define a la monarquía como el gobierno donde solo gobierna uno con sujeción a las leyes establecidas, también afirma que “Los poderes intermedios, subordinados y dependientes constituyen la naturaleza del gobierno monárquico” (Montesquieu, 1984, p. 61). Los poderes intermedios son la nobleza y el clero, siendo la primera el orden social más natural a la monarquía: “Sin monarca no hay nobleza, como sin nobleza no hay monarca” (Montesquieu, 1984, p. 62). Estos cuerpos intermedios conforman la ley fundamental de la monarquía porque si no hay en el orden algo más que la voluntad del rey del que procede todo poder político y civil “tendréis muy pronto un Estado despótico” (Montesquieu, 1984, p. 62). Los cuerpos privilegiados están inscritos en las leyes fundamentales de la monarquía –y en su conservación especialmente– porque actuado como canales intermedios por los que corre el poder del rey previenen la corrupción del orden. La estructura social diferenciada en órdenes de la Francia de Montesquieu deviene desigualdad constitutiva y necesaria de la monarquía como forma de gobierno: el entramado de prerrogativas señoriales limita al rey porque los órdenes privilegiados atemperan la precipitación de quien está dotado de un poder supremo. Los cuerpos intermedios, como obstáculos a la voluntad del rey, desempeñan el papel de la prudencia del rey (Althusser, 1974, p. 90):

Montesquieu prefiere la monarquía; pero la monarquía que tiene en mente es la forma de gobierno que, más que diferenciarse de la república, se distingue del despotismo porque el poder del rey está controlado por las llamadas órdenes o cuerpos intermedios (Bobbio, 1987, p. 133).

Tal como se desarrolló en la presentación de las ideas centrales de las *Cartas Persas*, el despotismo constituye el otro presente posible de Montesquieu –a diferencia de la república, éste sí es un hecho existente– no solo por la idea del Oriente despótico que Montesquieu construye en contraposición a la monarquía, sino porque de cara al absolutismo de Luis XIV el despotismo es su peligro contemporáneo, “es el gobierno-límite, y ya el límite del gobierno” (Althusser, 1974, p. 98). El déspota es “un hombre a quien sus cinco sentidos le dicen continuamente que él lo es todo y los otros no son nada” (Montesquieu, 1984, p. 63) y que ocupa *solo* el lugar del poder. Frente al déspota se abre una llanura sin entramado de órdenes sociales y prerrogativas señoriales que tornen razonable los caprichos inmediatos del poder y que morigeren las pasiones del gobernante y los gobernados. El déspota gobernado por su propio deseo queda peligrosamente frente a un pueblo de hombres, todos igualmente esclavos y todos igualmente gobernados por sus pasiones, solo contenidos por el temor. Sin estructura social, política o jurídica, los estados despóticos son reino de la pasión, y sus historias “están llenas de revoluciones” (Montesquieu, 1984, p. 99).

Si bien Montesquieu formula en su tipología una idea de pueblo soberano en la fundamentación de un régimen político, no toma partido por éste. La república pertenece al pasado, y la monarquía (frente a su reverso amenazante: el despotismo y sus revoluciones) es la opción de Montesquieu: “Un príncipe protegido de sus excesos por órdenes privilegiados. Órdenes protegidos del príncipe por su honor. Un príncipe protegido del pueblo y un pueblo protegido del príncipe por esos mismos órdenes. Todo compitiendo a la nobleza” (Althusser, 1974, p. 96).

Ahora bien, con la función central de los poderes intermedios como contrapoderes que impiden al soberano abusar de su autoridad, Montesquieu introduce una recategorización de orden prescriptivo –en tanto va en línea con su *parti pris*– en su tipología de formas de gobierno: los moderados (o templados) y los no moderados (o despóticos): “para fundar un gobierno moderado es preciso combinar fuerzas, ordenarlas, temprarlas, ponerlas en acción; darles por así decirlo un contrapeso, un lastre que las equilibre para ponerlas en estado de resistir unas a otras” (Montesquieu, 1984, p. 105). En el caso de la monarquía, los cuerpos privilegiados –la nobleza y el clero– cumplen esta función de contrapeso que hace inviable la concentración del poder en manos de uno solo, impidiendo el abuso de poder del monarca. Sin embargo, y si bien no se trata de la opción programática de Montesquieu, una república podría ser también un gobierno moderado, siempre que exista una distribución del poder que inhabilite su concentración

en manos de uno solo¹¹⁵.

Esta división horizontal de poder –la disociación del sujeto soberano en poderes contrapuestos– es complementada por su teoría de la separación de poderes –de la cual la Constitución estadounidense de 1776 es una aplicación ejemplar. En la división de poderes desarrollada en *El Espíritu de las Leyes* Montesquieu asigna específicamente cada función esencial del Estado a un órgano que, por su composición, resultaría el más adecuado para cumplirlo. Esta clara distinción entre los poderes legislativo, ejecutivo y judicial constituirá los pilares del Estado de Derecho de corte liberal y el modelo de funciones estatales que ha sido aplicado y ha perdurado hasta la actualidad. Mientras que en la enunciación de Locke, los distintos poderes se hallan subordinados al poder legislativo, en la medida en que el interés de Montesquieu está en evitar el abuso de poder y asegurar la libertad política¹¹⁶ y no ya en la soberanía del pueblo, los tres poderes resultan iguales e independientes para asegurar su control recíproco. Este arreglo institucional organiza y distribuye las funciones públicas para asegurar el ejercicio de la libertad política, que “no reside fuera los gobiernos moderados” (Montesquieu, 1984, p. 186).

Finalmente, lo que revela la elección de Montesquieu por los gobiernos moderados es que éste no lleva el credo de la igualdad de los hombres del siglo XVIII hasta las conclusiones extremas que se materializarán en la Revolución Francesa. Montesquieu podría afirmar: “Los hombres nacen iguales en derechos pero la historia los hace desiguales”, conciliando así “por una parte igualdad natural y desigualdad real, y, por otra, transformar las desigualdades nacidas de la historia en derechos individuales y colectivos” (Furet, 1980, p. 48). En la misma línea señala Negri: “Montesquieu era, y lo era de verdad, la vía de paso teórica constitucional de la desigualdad social a la desigualdad política, el sistematizador continental de la división de clases en la separación de poderes” (Negri, 2015, pp. 268-269). Así como Montesquieu excluye a la república democrática de los gobiernos moderados, el pensamiento democrático constituyente de la Revolución Francesa descarta su programa. Por su parte, la burguesía francesa, en aras

115 Cabría aclarar que la inclusión de la forma republicana entre los gobiernos modernos excluye la república democrática: “[La teoría de los cuerpos intermedios] no sólo se contrapone a la teoría del despotismo, sino también a la de la república democrática enunciada por Rousseau... ya que [la sociedad democrática igualitaria] no admite “sociedades parciales” interpuestas entre los individuos y el todo” (Bobbio, 1987, pp. 133-134).

116 “Montesquieu expone la teoría de la separación de poderes en el libro XI, que trata de las leyes que forman la libertad política” (Bobbio, 1987, p. 136).

de transformar las desigualdades nacidas de la historia en derechos, halla en la propuesta montesquevina las consignas para afirmar: *“Toute Société dans laquelle la garantie des Droits n'est pas assurée, ni la séparation des Pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution”* (Asamblea Nacional Constituyente, 1789).

Capítulo 2.

Jean Jacques Rousseau: dos ideas sobre el pueblo

La absoluta ignorancia del derecho público en que hemos vivido, ha hecho nacer ideas equívocas acerca de los sublimes principios del gobierno, y graduando las cosas por su brillo, se ha creído generalmente el soberano de una nación, al que la gobernaba a su arbitrio. Yo me lisonjeo que dentro de poco tiempo serán familiares a todos los paisanos ciertos conocimientos que la tiranía había desterrado; entretanto debo reglar por ellos mis exposiciones, y decir francamente que la verdadera soberanía de un pueblo nunca ha consistido sino en la voluntad general del mismo; que siendo la soberanía indivisible, e inalienable, nunca ha podido ser propiedad de un hombre solo; y que mientras los gobernados no revistan el carácter de un grupo de esclavos, o de una majada de carneros, los gobernantes no pueden revestir otro que el de ejecutores y ministros de las leyes, que la voluntad general ha establecido.

Mariano Moreno

Nuestra revolución tomó de la francesa esta definición de Rousseau: La ley es la voluntad general.

Juan Bautista Alberdi

“Independencia conceptual y existencial” (Dotti, 1980), “ubicuidad de su presencia” (Bloom, 1991), “originalidad y fascinación perennes” (Shklar, 1985), “genio sublime que animaba el amor más puro de la libertad” (Constant, 2002), la condición de excepcional del pensamiento de Jean Jacques Rousseau pareciera ser el denominador común de las distintas interpretaciones que su obra ha producido desde fines del siglo XVIII¹¹⁷.

Nacido en Ginebra en 1712, hijo de un relojero y con una formación azarosa –

117 La figura de Jean Jacques Rousseau resultó polémica entre sus contemporáneos y la interpretación de su filosofía política continúa generando controversia. La historia del pensamiento político ofrece una amplia variedad de lecturas y revisiones críticas de la obra de Rousseau, contemplando a su vez una gran diversidad de tradiciones filosóficas e ideológicas. Tales lecturas incrementan la variedad de sentidos que las nociones roussonianas han asumido desde el siglo XVIII y en particular con relación a la Revolución Francesa como parteaguas de la historia política de la modernidad. Rousseau no resulta un autor fácilmente encasillable en una escuela de pensamiento. Probablemente allí radique la riqueza de su propuesta, pero también la necesidad de producir un claro recorte en el tratamiento de su obra en este trabajo en torno a su formulación del concepto de pueblo y su relevancia persistente: “Rousseau fue probablemente el genio más visionario aparecido en la historia intelectual en la medida en que inventó o adivinó lo que obsesionaría a los siglos XIX y XX” (Furet, 1980, p. 47).

estuvo al cuidado de un pastor, se formó para sepultador, trabajó al servicio de distintas familias nobles, fue seminarista católico y músico itinerante–, en 1744 Rousseau se instala en París de forma más permanente y comienza sus intercambios con las figuras más celebradas del mundo intelectual de la época. En este contexto, por un lado, Rousseau avanza en el terreno común de la modernidad con sus predecesores (Locke, Grocio) y contemporáneos (Voltaire, Diderot, Hume), enfrentando al antiguo orden europeo de privilegios de la aristocracia, el trono y altar¹¹⁸. La libertad frente al despotismo, la razón frente al prejuicio, la igualdad frente a la desigualdad, se presentan en la obra de Rousseau en línea con los principios de la Ilustración francesa que aspira a formular –frente a la disolución del antiguo régimen cuya legitimidad se basaba en el nacimiento y la tradición– un nuevo orden

habitado por individuos libres e iguales que se sabían poseedores de derecho, que ya no correrían encantados campos donde los derechos y deberes eran prescriptos por divinidades, hombres que no reconocerían otra legitimidad superior que la de sus propias voluntades en procura racional de sus propios intereses (Bloom, 1991, p. 203).

Así, la preocupación por la libertad ocupa un lugar prominente en la obra de Rousseau, quien explora dos caminos para alcanzarla y conservarla: un proyecto educativo pedagógico que alienta la autonomía y evita las formas más destructivas del interés propio¹¹⁹, y un proyecto político destinado a construir las instituciones políticas

118 Jean Starobinsky señala:

Rousseau ocupa en su siglo un lugar entre los escritores que denuncian los valores y las estructuras de la sociedad monárquica. Por más diferentes que hayan sido, la denuncia crea entre ellos un parecido y les da un aire de fraternidad: cada uno de ellos podrá ser considerado, por alguna razón, como un obrero o como un profeta de la próxima revolución (Starobinski, 1983, p. 34).

119 La educación constituye una dimensión crucial en el pensamiento de Rousseau que se presenta en distintos momentos de su producción teórica. Por un lado, en *Discurso sobre Economía Política* (1755) plantea una pregunta recurrente de su obra: “¿Cómo podría germinar el amor a la patria entre pasiones que lo ahogan?” (Rousseau, 1985, p. 20). Mediante la educación se inculcan las leyes del Estado, se instruye en su razón, en las máximas de la voluntad general, se alimenta el amor a la patria y a los ciudadanos en tanto iguales, y fundamentalmente –y de forma análoga al lugar que la religión civil ocupará en el *Contrato Social* (1762)– se genera “el ánimo y la virtud de los ciudadanos y la emulación, común a todos, para vivir y morir por la patria” (Rousseau, 1985, p. 20). La virtud republicana exige superar el interés individual y personal que aísla a los particulares del Estado, de ahí que el grado extremo en que la condición de la conservación de unidad se pone a prueba es en el sacrificio de la propia vida. Por ello la educación será “el asunto más importante del Estado” (Rousseau, 1985, p. 21), y una de las principales máximas del gobierno legítimo. Así, la figura de la educación aparece como la forma en que la comunidad política produce una idea de pertenencia que es a la vez legal y afectiva (Béjar, 2000, p. 106). Por otro lado, en *Emilio, o de la Educación* (1762), obra central de la pedagogía de Rousseau, la educación toma una dirección que, si bien no se opone a la lógica del amor a la patria y superación del centrífugo interés propio, complejiza el escenario. Mientras que en el *Contrato Social* y en el *Discurso sobre Economía Política* el sujeto protagonista es la comunidad colectiva y la

que viabilicen la convivencia de ciudadanos libres e iguales en una comunidad donde éstos sean los sujetos soberanos¹²⁰ (Bertram, 2018).

Por el otro, Rousseau causa un cisma entre los voceros continentales de la Ilustración cuestionado el sistema cultural al cual estaba social e ideológicamente “destinado”, denunciándolo como realidad corrompida y conscientemente enajenándose de su siglo (Dotti, 1980, p. 7). En este sentido –y superando las críticas al orden de la desigualdad aristocrática y religiosa–, Rousseau pone en cuestión la propia idea de sociedad iluminada por el progreso de la civilización. Su crítica concierne a la sociedad en tanto que ésta es contraria a la naturaleza, y de esta negación permanente y conflictiva del orden natural se siguen todos los vicios de los hombres y males del orden social: “la naturaleza ha hecho al hombre feliz y bueno, pero la sociedad lo corrompe y lo vuelve miserable” (Rousseau, 2011). Tal como señala Starobinski, la crítica social de Rousseau identifica el principio del mal en “las falsas luces de la civilización”, que

lejos de iluminar el mundo humano, velan la transparencia natural separan a los hombres los unos de otros, particularizan los intereses, destruyen toda posibilidad de confianza recíproca y reemplazan la comunicación esencial de las almas por un trato artificial y desprovisto de sinceridad; así se constituye una sociedad en que cada uno se aísla en su amor propio, y se protege tras una apariencia engañosa (Starobinski, 1983, p. 35)

La propia mirada de Rousseau sobre la filosofía y los filósofos era firmemente negativa: éstos jugaban un rol apologético de la alienación del individuo moderno respecto del impulso a la compasión inscripto en la naturaleza humana pero devastado en el modelo de sociabilización moderno y burgués defendido por los Enciclopedistas¹²¹. En

educación en manos del Estado aparece como clave del colectivo institucional, *Emilio* – verdadero “tratado de educación”– está referido al individuo que aspira a reparar los efectos nocivos de una sociabilización corrompida en su desarrollo histórico, de manera de “garantizar la formación de una clase de sujeto que estará en condiciones de contratar libremente la constitución del nuevo orden social” (Ciriza, 2000, p. 83).

120 El proyecto filosófico político de Rousseau se halla en varios de sus trabajos, como el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1755) y el *Discurso sobre Economía Política*, siendo el *Contrato Social* el trabajo donde más acabadamente formula su propuesta de cuerpo político legítimo y de reconciliación entre libertad individual y autoridad política mediante el concepto de voluntad general. Dados los fines de esta tesis, la presentación de las ideas rousseauianas se centrará en su proyecto filosófico político más que en el pedagógico.

121 En la denuncia de Rousseau la cultura niega la naturaleza:

¡Qué sería si emprendiese la tarea de demostrar que la especie humana atacada desde su base u origen hasta el más santo de los lazos, no escucha la voz de la naturaleza sin haber antes consultado la fortuna, y que el desorden originado por la civilización, confundiendo la virtud con el vicio, ha convertido la continencia en precaución criminal y la negativa de dar la vida a su semejante en el acto de humanidad! (Rousseau, 1999, p.

este sentido, es posible afirmar que “En ninguna parte fue más profundamente marcada la brecha que separó a Rousseau de su siglo que en el rechazo de Rousseau a la adoración no crítica de la ‘sociedad’” (Wolin, 2012, p. 431).

Habida cuenta de la tensión entre estos dos polos del pensamiento de Rousseau (uno que lo hace un pensador de su época y otro que lo vuelve conciencia crítica de su tiempo), se identifica la lógica dialéctica de “caída-redención” que explica el dualismo que rige los esquemas conceptuales roussonianos. Las nociones de naturaleza-sociedad, sentimientos-razón, autenticidad-apariencia, libertad-servidumbre, aparecen como ideas correlativas y opuestas en la evaluación histórica de género humano: “La idea de *caída* señala el pasaje (históricamente determinable) del primer término al segundo, de un opuesto a su contrario; la de *redención* (...) propone el proyecto que Rousseau lega al porvenir” (Dotti, 1980, p. 8). Mientras que la primera idea es la de un Rousseau observador, investigador, que da cuenta de la ruina del orden social comprobando el grado de corrupción alcanzado por la humanidad ante la conciencia de una naturaleza perdida –principalmente en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*–, la segunda es la del Rousseau reformador, crítico, que proyecta redimir al género humano corrompido por la sociabilización histórica –especialmente en el *Contrato Social*¹²².

En este marco, es posible analizar la idea de pueblo en la obra de Rousseau reflejando tal tensión conceptual y metodológica. Por un lado, Rousseau desarrolla una noción de orden sociológico donde el pueblo es constituido por *la parte* pobre de la comunidad “que lee poco y no escribe” (Rousseau, 1970, p. 64). Se trata de la clase baja –principalmente rural–, que está aún en contacto con la naturaleza y es víctima del orden social de la apariencia, la opresión, la riqueza, la vanidad. El pueblo aparece, entonces, como una particularidad histórica contingente. Por el otro, formula una idea de pueblo de orden jurídico-político: el pueblo como *el todo* que constituye el “yo común” de la voluntad general que puede decidir cambiar el curso de la historia.

En primer lugar, entonces, una idea de pueblo como parcialidad histórica. En los

105).

De ahí que defienda “un esquema de sociabilización alternativo al modelo moderno y burgués del cual es *parti philosophique* es el vocero continental” (Dotti, 1980, pág. 22).

122 La distinción entre las actitudes de “observador” y “crítico” de Rousseau como polos regulados sobre la base de una naturalidad ausente es observada por Dotti (Dotti, 1980, pp. 25-26).

Discursos Rousseau aborda su controvertida tesis del progreso histórico: el desarrollo social, incluyendo las ciencias y las artes, es corrosivo tanto de la virtud cívica como del carácter moral individual¹²³. Cuatro años después del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau desarrolla en profundidad la premisa de la naturaleza del hombre corrompida por la sociedad en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (1754). Allí presenta una historia de la civilización como progreso de la negación de todo lo dado naturalmente, progreso al que corresponde una degradación de la inocencia original y natural: “Y lo más cruel aún, es que todos los progresos llevados a cabo por la especie humana la alejan sin cesar de su estado primitivo” (Rousseau, 1999, p. 16). En contraste con la mirada ilustrada, Rousseau intenta fundar un juicio moral crítico que concierna a la historia sobre la oposición naturaleza-sociedad¹²⁴:

¿De qué se trata, pues, precisamente este discurso? De fijar en el progreso de las cosas el momento en que, sucediendo el derecho a la violencia, la naturaleza se sometida a la ley; de explicar por medio de qué encadenamiento prodigioso el fuerte pudo resolverse a servir al débil y el pueblo a aceptar una tranquilidad ideal en cambio de una felicidad real (Rousseau, 1999, p. 23).

Así, esta primera idea de pueblo en el corpus teórico de Rousseau se sigue de su actitud observadora mediante la cual “comprueba el grado de corrupción alcanzado y experimenta pesimismo ante la conciencia de una naturalidad irrecuperable y de una imposible socialización auténtica” (Dotti, 1980, p. 26). También de ésta se sigue el espíritu de crítica social que se imprimirá en esta concepción de pueblo: “Éste fue el germen de ese odio inextinguible que después creció en mi corazón contra las vejaciones que sufre el pueblo desdichado y contra sus opresores” (Rousseau, 2006, p. 90). En este sentido, en la reconstrucción del relato histórico de la humanidad, Rousseau rastrea en el establecimiento de la propiedad privada la ruptura con el estado natural, es decir, la emergencia de la desigualdad que se halla en el centro del entramado de relaciones sociales hostiles a la libertad y contrarias a la igualdad originaria que conforman el orden

123 Así lo señala Rousseau:

Mientras el gobierno y las leyes subvierten a la seguridad y al bienestar de los hombres sociales, las letras y las artes, menos déspotas y quizá más poderosas, extienden guirnaldas de flores sobre las cadenas de hierro que los agobian, ahogan en ellos el sentimiento de la libertad original para la cual parecían haber nacido, los hacen amar su esclavitud y los transforman en lo que se ha dado en llamar pueblos civilizados. La necesidad alzó tronos que las ciencias y las artes han consolidado (Rousseau, 2006, pág. 2).

124 “El motivo del hombre natural adquiere en Rousseau un sesgo peculiar, contrapuesto a su uso “optimista” generalizado en el siglo XVIII” (Dotti, 1980, p. 26).

social de su tiempo, perpetuado mediante la ley del Estado¹²⁵. Es aquí donde pueblo se entiende como particularidad. Más precisamente, como la parte pobre, rural, de la comunidad, la cual “no teniendo otra cosa que perder más que su libertad” (Rousseau, 1999, p. 74)¹²⁶, “se arrastra en la oscuridad y en la miseria”¹²⁷.

Sin embargo, “Junto a él [*el Rousseau observador que atiende el mundo de los hechos*], el crítico esboza en su misma denuncia la perspectiva de una recuperación de la inocencia perdida” (Dotti, 1980, p. 26). Al tiempo de comprender la sociedad de su tiempo, revelar la ley de movimiento de la sociedad y denunciar la antinaturalidad del lujo y la miseria históricamente motivados, el crítico Rousseau incorpora un impulso reformador en la formulación de su proyecto político: “Para Rousseau, lejos de equivaler a una adhesión intelectual, la comprensión no establece el “hecho” más que para oponerle inmediatamente el “derecho”” (Starobinski, 1983, p. 37). En el pasaje de los hechos históricos al derecho, del terreno de la observación al de los principios de la fundamentación de una asociación política, “es decir de la legitimación racional del Estado en cuanto concepto ideal regulativo de sus realizaciones históricas circunstanciales (Dotti, 1980, p. 31)”, se inscribe la segunda idea de pueblo formulada por Rousseau en el *Contrato Social*.

125 Las leyes del estado sancionan y perpetúan la propiedad privada y refuerzan la división entre ricos y pobres. El Estado se instaure sobre la base de esta desigualdad. Al respecto, concluye Rousseau:

Tal fue o debió ser el origen de la sociedad y de las leyes, que proporcionaron nuevas trabas al débil y nuevas fuerzas al rico; destruyeron la libertad natural indefinidamente, establecieron para siempre la ley de la propiedad y de la desigualdad; de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable, y, en provecho de algunos ambiciosos, sometieron en lo futuro a todo el género humano al trabajo, a la esclavitud y a la miseria (Rousseau, 1999, p. 72).

126 De la misma forma que para Aristóteles, los pobres –desposeídos de todo, sin riqueza ni virtud– tiene libertad. La libertad es de los pobres, pero no les es propia. Son libres como los otros ciudadanos. Al constituir como propia la libertad que es de todos los ciudadanos, al ser parte y atribuirse como propio algo que pertenece a todos los ciudadanos, el pueblo de los pobres, el demos, instituye el litigio de la política, la “cuenta errónea” de la democracia (Rancière, 1996, pp. 21-25).

127 Señala Rousseau:

Probaría, en fin, que si se ve un puñado de poderosos y de ricos en la cumbre de las grandezas y de la fortuna, mientras la multitud se arrastra en la oscuridad y en la miseria, es porque los primeros sólo estiman las cosas de que disfrutan, mientras que los otros se hallan privados de ellas, y que, sin cambiar de estado, cesarían de ser dichosos si el pueblo cesase de ser miserable (Rousseau, 1999, p. 85).

Pero es también la parte de la comunidad que contienen la potencialidad regeneradora de la naturalidad perdida ante el progreso civilizatorio dado que “Entre la gente del pueblo, que sólo siente las grandes pasiones por intervalos, la voz de la Naturaleza se hace escuchar más a menudo” (Rousseau, 2006, p. 81).

Si el hombre ha nacido libre, ¿por qué obedece?, y más aún, ¿cómo podría ser legítima tal autoridad que reclama un orden político?, “¿Qué puede imprimirle el sello de legitimidad?” (Rousseau, 1961, p. 154) Tal como lo había hecho Locke un siglo antes, y abrevando en la tradición contractualista, Rousseau toma como punto de partida la libertad e igualdad naturales del hombre como fundamentos de la obligación política, rompiendo con las tradiciones previas que derivaban el fundamento de la autoridad del imperio de la fuerza o de la voluntad divina y estallando las jerarquías del orden medieval. Afirma Rousseau: “puesto que ningún hombre tiene por naturaleza autoridad sobre sus semejantes, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima sobre los hombres” (Rousseau, 1961, p. 157). Acompañando la universalidad de la igualdad y la libertad naturales –la horizontalidad que supone que los hombres nazcan libres e iguales–, Rousseau sostiene el carácter convencional del orden social: el orden no se sigue del derecho natural, es un artificio humano “que está fundado sobre convenciones” (Rousseau, 1961, p. 154).

Ahora bien, si en la tradición anglosajona la noción de pueblo soberano surge como respuesta a la pretensión de reconciliar la ratificación del poder, la autoridad y los derechos del pueblo sobre su gobierno a la par de la afirmación del poder, la autoridad y los derechos del gobierno en virtud de una autorización dada por el pueblo, el proyecto filosófico político de Rousseau no sólo discutirá la respuesta anglosajona, sino que reformulará las bases de la misma pregunta. En la fundamentación anglosajona del orden político legítimo, el hombre pierde su libertad natural –al menos parte de ésta– mediante un acto de su propia voluntad: mediante su consentimiento se hace parte de una comunidad política, de forma que solo tal voluntad humana que consiente a su creación funda la autoridad legítima¹²⁸. Pero Rousseau, denunciando las cadenas del orden resultante¹²⁹, y sobre la premisa de que “renunciar a su libertad es renunciar a su condición de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a sus deberes” (Rousseau, 1961, p. 158), se propone

128 Así lo expone Locke:

Whosoever therefore out of a state of Nature unite into a Community, must be understood to give the Compact that is, or needs be, between the Individuals, that enter into, or make up a Commonwealth. And thus that, which begins and actually constitutes any Political Society (...) And this is that, and only that, which did, or could give beginning to any lawful Government in the World (Locke, 2000, p. 333).

129 “El hombre ha nacido libre, y sin embargo, vive en todas partes entre cadenas. El mismo que se considera amo, no deja por ello de ser menos esclavo que los demás” (Rousseau, 1961, p. 153).

encontrar una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes (Rousseau, 1961, p. 161).

En otras palabras, que cada individuo pueda disfrutar de la protección de la fuerza común *al tiempo de retener la libertad natural*. No se trata ya de encontrar la fórmula legítima mediante la cual el hombre pierda legítimamente su libertad, sino de hallar “la forma de administración legítima y permanente” (Rousseau, 1961, p. 153) que permita reconciliar la libertad e igualdad naturales de los individuos con la autoridad política. Ello implica una transformación en la naturaleza del pacto del *Contrato Social*. Mientras que otras tradiciones distinguen entre dos pactos –un *pactum societatis* en el que se constituye la comunidad y un *pactum subjectionis* que establece el gobierno y la obligación política¹³⁰–, o postulan un pacto en el que todos enajenan en un tercero que no participa del contrato todas sus capacidades decisorias, su derecho natural a defenderse, todo su poder y todas sus fuerzas individuales¹³¹, el pacto de Rousseau se asienta sobre “la enajenación total de cada asociado con todos sus derechos a la comunidad entera” (Rousseau, 1961, p. 162). De esta enajenación sin reservas, de este contrato de todos con todos e igual para todos, se sigue, en primer lugar, que todos tienen los mismos derechos y obligaciones (“dándose cada individuo a todos, no se da a nadie, y como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se cede, se gana la equivalencia de todo lo que se pierde”, Rousseau, 1961, p. 162), y, en segundo lugar que “la unión resulta tan perfecta como puede serlo” (Rousseau, 1961, p. 162). Así, quienes pactan dejan de ser una agregación de individuos, una mera multitud, para constituirse en una unidad y constituir una unidad:

Este acto de asociación convierte al instante la persona particular de cada contratante en un ente normal y colectivo, compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, la cual recibe en ese mismo acto su unidad, su *yo* común, su vida y su voluntad (Rousseau,

130 En particular John Locke, tal como se presentó en el capítulo anterior.

131 En *Leviatán* de Thomas Hobbes la razón instrumenta el pacto de cada hombre con cada hombre que crea un Estado que impone la ley a los individuos que han enajenado en él todo poder: “...una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos” (Hobbes, 1997, p. 145) Así, el Soberano creado instrumentalmente por la razón y que no participa del pacto, tiene un poder absoluto e inajenable, y su centro neurálgico es su poder punitivo en tanto constituye la espada que hace cumplir los pactos y que contiene las pasiones naturales de los hombres quienes violarían las normas de no existir una imposición efectiva de su obediencia.

1961, p. 162).

En esta operación de constitución de una unión perfecta es posible distinguir dos aspectos que se despliegan del todo unitario que funda el contrato roussoniano (Bolivar & Cuéllar, 2008). Por un lado, la naturaleza del acto de institución, *la unión como asociación o cuerpo político*:

La persona pública que así se constituye, por la unión de todos los demás, tomaba en otro tiempo el nombre de *Ciudad* y hoy el de *República* o *Cuerpo Político*, el cual es denominado *Estado* cuando es activo, *potencia* relación a sus semejantes (Rousseau, 1961, pp. 162-163).

En tanto asociación, la unión compone una persona moral, un cuerpo político con vida, interés, fuerza y voluntad propias: “cada cual pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado una parte indivisible del todo” (Rousseau, 1961, p. 162). Determinada por la propia naturaleza de la asociación, la voluntad general –la voluntad del cuerpo político naciente del pacto de todos con todos– persigue siempre “la común conservación y al bien general” (Rousseau, 1961, p. 227)¹³² y “es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública” (Rousseau, 1961, p. 171)¹³³. La voluntad general que anima las leyes es expresión de todos y cada uno de los miembros de la asociación, quienes, al obedecer la ley, son sujetos de su propia voluntad y por tanto permanecen libres. A su vez, tal persona moral “constituye al Estado como un ente de razón” (Rousseau, 1961, p. 164) en tanto resultado del carácter racional e igualitario de los hombres que pactan¹³⁴.

Por el otro lado, la naturaleza de quienes pactan, *la unión como pueblo*:

En cuanto a sus asociados, éstos toman colectivamente el nombre de *Pueblo* y

132 Cabe señalar que “El mayor bien de todos (...) se reduce a dos objetos principales: la libertad y la igualdad” (Rousseau, 1961, p. 189).

133 Sobre el bien común y la voluntad general afirma Rousseau:

la voluntad general puede únicamente dirigir las fuerzas del Estado de acuerdo con los fines de su institución, que es el bien común; pues si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el establecimiento de sociedades, la conformidad de esos mismos intereses es lo que ha hecho posible su existencia. Lo que hay de común en esos intereses es lo que constituye el vínculo social, porque si no hubiera un punto en el que todos concordasen, ninguna sociedad podría existir (Rousseau, 1961, p. 168).

134 La igualdad como categoría política es resultado del contrato:

en vez de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, los cuales, pudiendo

particularmente el de *ciudadanos*, como partícipes de la autoridad soberana y *súbditos* por estar sometidos a las leyes de Estado (Rousseau, 1961, p. 163).

El pueblo, que se constituye en la unión perfecta de la enajenación sin reservas¹³⁵, se distingue de una “multitud” o “agrupación”¹³⁶. Más aún, no refiere a una clase social o a una fracción determinada del cuerpo colectivo, sino al entero cuerpo de ciudadanos. El pueblo se constituye en tal en la medida en que está compuesto por todos los miembros de la comunidad y por tanto nutrido del “lazo de origen, de interés o de convención” (Rousseau, 1961, p. 188) que conforman sus costumbres, tradiciones, sentimientos. Finalmente, *esta idea de pueblo como un todo* es soberana, la única depositaria del poder legítimo. En tanto realización del poder de todos, “la persona moral de la asociación –es decir la república o Estado– es el máximo poder en ella, por consiguiente, es soberana. Además, por su constitución y composición, su soberanía es popular” (Bolivar & Cuéllar, 2008). La soberanía es un atributo efectivo y absoluto del cuerpo colectivo, del pueblo – y no del gobierno–: no puede ser delegada ni dividida sin destruirse en el mismo acto¹³⁷.

En este sentido, las características fundamentales e inviolables de la soberanía popular de Rousseau determinarán los principios de la forma de gobierno legítimo, entendido como un cuerpo subordinado de la unión constitutiva. Mientras que el pueblo soberano existe por sí mismo, “el gobierno existe por el soberano” (Rousseau, 1961, p. 195). En primer lugar, la soberanía del pueblo es inalienable: “el soberano, que no es más que un ser colectivo, no puede ser representado sino por él mismo, el poder se transmite pero no la voluntad” (Rousseau, 1961, p. 168). De ahí su condena a toda forma de representativa del ejercicio del poder soberano del pueblo¹³⁸, en particular a la forma de

ser tan desiguales en fuerza o en talento vienen a ser iguales por convención y derecho (Rousseau, 1961, p. 168).

135 De hecho, el pacto es “el acto por el cual un pueblo se constituye en tal” (Rousseau, 1961, p. 161).

136 Para Rousseau la distinción entre la multitud anómica y el pueblo de iguales es de carácter jurídico-político:

Habrà siempre una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que muchos o pocos hombres, cualquiera su número, estén sojuzgados a uno solo, yo sólo lo veo en esa colectividad un señor y unos esclavos, jamás un pueblo y su jefe; representarán si se quiere una agrupación, nunca una asociación, ya que no hay bien público ni entidad política (Rousseau, 1961, p. 160).

137 “el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Es éste el mismo poder que (...) toma el nombre de soberanía” (Rousseau, 1961, p. 172).

138 Como se presentó en la primera parte, para *El Federalista* el pueblo legitima el origen del poder pero se recurre a la representación para organizar tal poder y garantizar así el funcionamiento de la maquinaria constitucional de la sociedad política puesta en marcha por el pueblo soberano. Mientras que la representación y la división de poderes –la organización de la democracia republicana

gobierno anglosajona: “El pueblo inglés piensa que es libre y se engaña: lo es sólo durante la elección de los miembros del Parlamento: tan pronto como éstos son elegidos, vuelve a ser esclavo, no es nada” (Rousseau, 1961, p. 222). La voluntad general que anima las leyes atiende a los ciudadanos como cuerpo colectivo y a las acciones en abstracto¹³⁹. Si una voluntad particular –como la un miembro del parlamento inglés¹⁴⁰– no puede representar a la voluntad general, el poder legislativo es siempre competencia inajenable del pueblo como cuerpo de ciudadanos, y el gobierno (la administración) constituye solo “una comisión, un empleo, en el cual, simples funcionarios del Cuerpo soberano ejercen en su nombre el poder que éste ha depositado en ellos, y el cual puede limitar, modificar y reasumir cuando le plazca” (Rousseau, 1961, p. 193).

En segundo lugar,

la soberanía es indivisible por la misma razón de ser inalienable; pues la voluntad es general o no lo es; en el primer caso, la declaración de esa voluntad constituye un acto de soberanía y es ley; en el segundo no es sino una voluntad particular o un acto de magistratura (Rousseau, 1961, p. 169).

Aquí Rousseau cuestiona la idea de separación de poderes de Montesquieu. Lejos de promover los poderes o agentes intermedios, la teoría del Estado contenida en el *Contrato Social* rechaza de plano las fracciones o divisiones del cuerpo político en tanto éstas sólo pueden portar intereses particulares o corporativos en desmedro del interés común. La unidad plena del cuerpo soberano no es “un ser fantástico formado de quita y pon cual si compusieran un hombre con miembros de diferentes cuerpos” (Rousseau, 1961, p. 169)¹⁴¹.

Entendido como un “Cuerpo intermedio establecido entre los súbditos y el soberano para su mutua comunicación, encargado de la ejecución de las leyes” (Rousseau, 1961, p. 192), y subordinado al poder soberano, absoluto, inalienable e indivisible del pueblo, el gobierno y su forma se determinan por el número de miembros que lo componen (una democracia, una aristocracia o una monarquía) pero la legitimidad del

estadounidense– resultan los medios por los que se expresa “la voluntad de todos”, la voluntad general de Rousseau no admite intérpretes.

139 La voluntad general es general en su objeto y en su esencia: parte del todo y es aplicable a todos (Rousseau, 1961, pp. 172-173).

140 Cuestiona Rousseau: “los diputados del pueblo, pues, no son ni pueden ser sus representantes, son únicamente sus comisarios” (Rousseau, 1961, p. 222).

141 Rousseau no se aparta del carácter artificial del orden. Más aún, entiende “el cuerpo artificial del gobierno” como “obra de otro cuerpo artificial” (Rousseau, 1961, p. 196).

gobierno no depende de su forma administrativa, sino de la dirección de la voluntad general del cuerpo colectivo soberano¹⁴².

Si Locke se había preguntado por la relación entre la igualdad y la libertad naturales y por la existencia de una autoridad política distinta de la propia que reclame legítimamente obediencia, Rousseau se pregunta por una libertad e igualdad naturales solamente conciliables con la autoridad política en la medida en que ésta sigue siendo propia:

el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos. Así por la naturaleza del pacto, todo acto de soberanía, es decir todo acto auténtico de la voluntad general, obliga o favorece igualmente a todos los ciudadanos; de tal suerte que el soberano conoce únicamente el cuerpo de la nación sin distinguir a ninguno que la forman (Rousseau, 1961, p. 174).

Luego, la libertad natural deviene libertad civil, es decir, aquella circunscripta por la voluntad general. De tal forma, la obediencia a la ley que emana de la voluntad propia en tanto consustancial de la voluntad general es la libertad resultante (Rousseau, 1961, pp. 165-166).

No obstante esta respuesta conciliadora de la libertad y la obligación, Rousseau reconoce la eventual divergencia entre las voluntades particulares de los individuos y la voluntad general de la que participan en tanto ciudadanos¹⁴³. Así, el alcance del pueblo como unidad plena de sentido estará siempre atravesado por el conflicto potencial entre la voluntad general y la particular, el pueblo y el individuo.

Esta segunda idea de pueblo roussoniana, de orden jurídico-político – el pueblo como el *todo* que compone el “yo común” de la voluntad general–, constituye el principio fundamental sobre el que se levanta la legitimidad del orden: legítima es una forma de organización política que se basa en el principio de la soberanía popular. El Estado, la república legítima, solo puede ser animada por la voluntad general del pueblo. Así, esta

142 Se sigue entonces su definición republicana: “Entiendo, pues, por república todo Estado regido por leyes, cualquiera sea la forma bajo la cual se administre, pues solo así el interés público gobierna (...) Todo gobierno legítimo es republicano” aclarando en una nota al pie “No entiendo solamente por esta palabra una aristocracia o una democracia, sino en general, todo gobierno dirigido por la voluntad general, que es ley” (Rousseau, 1961, p. 178).

143 El hombre y el ciudadano no coexisten necesariamente en armonía: “su interés particular puede aconsejarle de manera completamente distinta de la que le indica el interés común; su existencia absoluta y naturalmente independiente, puede colocarle en oposición abierta con lo que debe a la causa común” (Rousseau, 1961, p. 164).

idea de pueblo encierra la fuerza vital generadora de lo político que persiste hasta nuestros días: el poder legítimo emana del pueblo en la medida en que de su acto constitutivo resultan las instituciones que ponen en escena la coexistencia humana:

Lo cierto del caso es que después del Contrato ya no sería posible pensar la soberanía sino como popular: decreto del fin de la soberanía basada en el derecho divino de los reyes o de la comunidad natural, a la vez que aseguramiento de la ciudadanía como fundamento de toda posible legitimación del poder político (Bolívar & Cuéllar, 2008).

Mientras que la voluntad general roussoniana como fundamento de la soberanía inscribe al pueblo como sujeto de poder, el ejercicio de tal poder revela la ambigüedad conflictiva de una categoría que designa a la vez a la parte social y al todo jurídico. El pueblo del *Contrato Social* como principio central del sistema de creencias que constituye la nueva legitimidad del orden de la modernidad –“la dominación de las sociedades en nombre del pueblo” (Furet, 1980, p. 43)– persigue en la Revolución Francesa su inscripción en el ejercicio del poder político como actor colectivo de la constitución del nuevo orden¹⁴⁴. La acción histórica revolucionaria del “*Pouple Français*”, la dimensión temporal y radical de la experiencia francesa, introduce en la historia una forma específica de resolver el ejercicio de la soberanía por el pueblo mismo: “este pueblo concreto, minoritario dentro de la población, pero muy numeroso en relación con los períodos normales de la historia, que participa en las reuniones revolucionarias, irrumpe en las grandes jornadas y constituye el sostén visible del pueblo abstracto” (Furet, 1980, p. 73).

En otras palabras, en la experiencia francesa el pueblo es erigido como principio de legitimidad suprema y al mismo tiempo como único actor concreto de la Revolución, encarnando, en la construcción del ordenamiento francés, la tensión conflictiva entre ambas ideas de pueblo formuladas por Rousseau. La designación simultánea del todo comunitario y la parte popular subalterna se resuelve en la acción revolucionaria en la medida en que el pueblo como parte, “sin derechos políticos y soportando con sus espaldas la cúspide de la pirámide social... será democrático y jacobino cuando haga

144 Sin embargo, advierte Furet que

El pueblo no es un dato o un concepto que remite a la sociedad empírica, sino la legitimidad de la Revolución, y de alguna manera su definición misma: todo poder, toda política gira a partir de entonces alrededor de este principio constituyente y que sin embargo no es posible encarnar (Furet, 1980, p. 72).

valer sus reivindicaciones” (Dotti, 1980, p. 12)¹⁴⁵.

En el territorio temporal de las masas de la Francia revolucionaria¹⁴⁶, la idea de pueblo roussoniana contenida en la soberanía de la voluntad general “se convierte en práctica subversiva que lleva a instalar en la crítica de la sociedad la reivindicación de una constitución democrática” (Negri, 2015, p. 261). La noción de pueblo como principio democrático es adoptada por las masas. A la idea jurídica de la voluntad general, donde la igualdad constituye una declaración política (y esta es la interpretación de la burguesía más montesquivina que roussoniana), los *sans-culottes* como sujeto histórico concreto la adoptan no ya como principio sino como práctica. Si la soberanía reside en *el* pueblo, la Revolución Francesa alumbrará cómo ésta podría residir en el carácter histórico concreto de *un cierto* pueblo. La naturaleza abstracta de la voluntad general, que afirma la omnipotencia de un poder soberano abstracto, nutre una concepción inmediata y radical de la práctica de masas donde titularidad y ejercicio de la soberanía se reconcilian en los movimientos populares y su capacidad de acción para instaurar social y políticamente la igualdad real (Negri, 2015, pp. 262-270).

145 Al respecto, señala Bloom:

Esta impresión fue confirmada en la conciencia occidental por un experimento en alto grado visible: la actividad legislativa de Robespierre, el terror. El intento de instituir la ciudadanía fue un baño de sangre que bastó para rechazar a la mayor parte de los observadores. Así como Locke y Montesquieu fueron los genios que presidieron la actividad de Adams, Madison, Hamilton y Jefferson en su moderada fundación, Rousseau fue el genio que presidió los excesos de la Revolución Francesa (Bloom, 1991, p. 221).

146 Tal como lo entiende Negri, hasta la experiencia revolucionaria francesa, la fuerza del poder constituyente de la modernidad se había desarrollado en el espacio, como contrapoder para los revolucionarios ingleses y como expansión de la libertad en la revolución americana. Pero “En la revolución francesa reconquista el terreno de la temporalidad, un terreno ya reconstruido como espacio público, y por ende un territorio temporal de las masas” (Negri, 2015, p. 259).

Capítulo 3.

Jules Michelet: un relato roussoniano del pueblo francés

Los himnos populares de nuestra revolución de 1810 anunciaban la aparición en la faz del mundo de una nueva y gloriosa nación, recibiendo saludos de todos los libres, dirigidos al gran pueblo argentino. La musa de la libertad sólo veía un pueblo argentino, una nación argentina y no muchas naciones, ni catorce pueblos.

Juan Bautista Alberdi

Pero ¿hasta cuándo fiestas? ¿Qué, no se cansa este pueblo de espectáculos? ¿Qué entusiasmo es aquél que no se resfría en un mes?

Domingo Faustino Sarmiento

El historiador republicano Jules Michelet (1789-1874) comenzó a escribir *Historia de la Revolución Francesa* en 1847, en los albores de los movimientos revolucionarios que acabarían con la monarquía de Luis Felipe de Orleans dando lugar a la Segunda República, y culminó su monumental obra en 1853, cuando Luis Bonaparte se había coronado emperador como Napoleón III, clausurando con su *coup d'état* una nueva versión de la experiencia democrática francesa. En este contexto, el relato de Michelet constituye un acto de fe, una obra que aspira a hallar en la Revolución el alumbramiento del porvenir de la Francia de su tiempo¹⁴⁷. Y para Michelet, a la Revolución Francesa la hizo el pueblo. “¿Quién? El pueblo. Todo el mundo” (Michelet, 1900, T I, p. 138), responde Michelet por el actor responsable de la Toma de la Bastilla del 14 de julio de 1789.

Si el pueblo es el héroe de la Revolución, ésta se explica como ruptura: el pueblo como principio que fundamenta la soberanía se materializa en un pueblo histórico concreto que se afirma como fuerza conductora del relato de Michelet y como actor constituyente del nuevo orden político:

He contado detallada y largamente las resistencias del viejo principio, Parlamentos, nobleza y clero, y voy en pocas palabras á inaugurar el principio nuevo, á exponer brevemente el hecho inmenso donde estas resistencias vinieron á perderse y anularse.

147 “Vas a crear pueblos; la faz de la tierra será renovada” (Michelet, 1900, T I, p. 72) cantaba el himno profético en la víspera de la apertura de los Estados Generales en mayo de 1789, describe Michelet.

Este hecho, admirablemente sencillo en una variedad infinita, es *la organización espontánea de Francia*. Aquí está la historia, lo real, lo positivo, lo durable. Lo demás es una nonada (Michelet, 1900, TI, p. 379).

La dominación de la sociedad en nombre del pueblo, que toma la iniciativa y actúa directa y espontáneamente en la escena pública, establece el comienzo, el momento inaugural de la historia¹⁴⁸, el “origen de las cosas...Francia nace y se levanta al estampido del cañón de la Bastilla” (Michelet, 1900, T I, p. 380). Más aún,

¿Existía Francia antes de ese día? Pudiera negarse. De pronto se convirtió en un principio y una espada. Ser armada así es *ser*. Quien no posee ni la idea ni la fuerza no existe más que por piedad. Existían de hecho; quisieron *ser* en derecho (Michelet, 1900, T I, p. 191).

A su vez, si a la Revolución Francesa la hizo un actor “pueblo”, Michelet escribirá un relato de las masas por sobre las trayectorias de las figuras individuales¹⁴⁹. Robespierre, Danton o los Girondinos son presentados como “oradores brillantes y poderosos que no hicieron más que interpretar en sus discursos el pensamiento de las masas” (Blasco Ibañez, 1900, p. XXIII). El material historiográfico es puesto al servicio de la resurrección del pasado¹⁵⁰ para dar cuenta de la metamorfosis fundacional de la Revolución: los siervos transformados en hombres, los oprimidos en ciudadanos y el rebaño en nación, e iluminar así, con la potencia del pueblo en acto, su propio tiempo revolucionado¹⁵¹.

El pueblo, como actor poderoso y anónimo, ocupa el centro de la escena del relato

148 De hecho, para Michelet “la historia trata de los actos y pasiones de los pueblos” (Blasco Ibañez, 1900, p. II).

149 En este sentido describe Michelet a los actores de la procesión a Versalles en mayo de 1789:

Al mirar esta imponente masa de mil doscientos hombres animados, sin duda, por grandes entusiasmos, cualquier observador atento podría fijarse en una cosa. Había entre ellos muchos hombres honrados, muchos de clara inteligencia, pero no había ninguno que, reuniendo en sí las autoridades del genio y del carácter, tuviera poder bastante para arrastrar la multitud con su elocuencia, la fuerza de sus pensamientos o su heroísmo. Los precursores, los innovadores, no existían ya (Michelet, 1900, TI, p. 74).

150 Sobre los archivos historiográficos, señala Michelet “en el silencio aparente de las galerías repletas de manuscritos, había un movimiento, un murmullo que no era el de la muerte. Estos papeles no pedían más que volver a la vida. Estos papeles no eran papeles: eran vidas de hombres, de provincias, de pueblos enteros” (Blasco Ibañez, 1900, p. XIX).

151 Como se anticipó en la nota al pie 100, Furet entiende sesgada una lectura de ruptura como la de Michelet. Furet señala que *Historia de la Revolución Francesa* está escrita a partir de un principio de identidad: “una historia sin conceptos, hecha a base de reencuentros afectivos y caracterizada por una especie de adivinación de las almas y de los actores” (Furet, 1980, p. 26), que resulta dependiente de un sentido más profundo: el del origen. “Siempre un relato de los orígenes y por lo tanto un discurso de la identidad” (Furet, 1980, p. 17) proyectando una conmemoración de ese comienzo y poniendo en evidencia el grado en que la Revolución expresa una identificación del historiador de la revolución con los sentidos que de ella devienen, con sus actores y con sus acontecimientos. La historia de la revolución

de Michelet en las ocasiones medulares de *Historia de la Revolución Francesa*. El primer momento, “el nacimiento del pueblo” (Michelet, 1900, T I, p. 60), comienza con el llamamiento al ejercicio de sus derechos en la convocatoria de los Estados Generales de 1789 –“Grandioso y raro era ver todo un pueblo que en un momento pasaba de la nada a la afirmación de su ser” (Michelet, 1900, T I, p. 62)– y se desarrolla hasta la Insurrección de París y la Toma de la Bastilla el 14 de julio – “el día del pueblo entero. ¡Qué perdure como una de las fiestas del género humano, no solo por haber sido el primero de la libertad, sino por haber sido el más grande de la concordia!” (Michelet, 1900, T I, p. 138)

En la elección de los Estados Generales, “cinco millones de hombres acudieron a las elecciones”¹⁵², y el pueblo “cuando se le convocó á la elección y se le dijo su derecho se encontró con que tenía bien poco que aprender” (Michelet, 1900, T I, p. 63). Se configuró así una llamada de *igualdad* dirigida a poblaciones que habían sido prodigiosamente desiguales en posición, cultura, riqueza¹⁵³. Estos nuevos actores en la vida política procedieron con “decisión, firmeza y homogeneidad” (Michelet, 1900, T I, p. 67). Se alcanzó así

un acuerdo unánime, sin reservas y se creó una situación muy clara; de un lado la nación, de otro el privilegio. Y en la nación no se notaba ninguna distinción posible ni separación entre el pueblo y la burguesía ni entre los cultos y letrados y los ignorantes (Michelet, 1900, T I, p. 66).

Esta formidable *unidad* es para Michelet la gran aparición del pueblo como actor constituyente. A su vez, la frontera entre el privilegio de un lado y el derecho del otro excluía *al otro del pueblo* (pueblo en tanto *plebe*), es decir, a la corte, el clero y la nobleza, que se resistían al avance del Tercer Estado, los Comunes o la Asamblea Nacional nombrada por Sieyès *en nombre del pueblo* (pueblo en tanto *populus*). “El equívoco apareció al desnudo”, advierte Michelet, para luego disolver la ambigüedad del todo jurídico (*populus*) y la parte social (*plebe*) del pueblo en la identidad que la acción

pone en juego la identidad y orgullo nacionales. Furet propondrá, en cambio, una reconceptualización de la historia revolucionaria comenzando con la crítica a la propia idea de Revolución tal como fue vivida por los actores y transmitida a sus herederos, es decir la crítica a la idea de que la Revolución fue un cambio radical y el origen de una época. Aquí Furet se encuentra con Tocqueville (Furet, 1980, pp. 19-27).

152 “todas las ciudades y pueblos eligieron; no solamente las ciudades importantes, como en los antiguos Estados; los pueblos, las aldeas, los campos eligieron también” (Michelet, 1900, T I, p. 61).

153 “La igualdad no es un concepto abstracto, sino un terreno que debe ser atravesado...y el poder constituyente se plantea como potencia social” (Negri, 2015, p. 274).

revolucionaria produce: “La Asamblea era pobre, y más que ningún otro día, en aquél representaba al pueblo” (Michelet, 1900, T I, p. 97), “El pueblo no tuvo necesidad de metafísicas para ponerse en movimiento” (Michelet, 1900, T I, p. 197)¹⁵⁴.

A su vez, el pueblo nacido no admitía mediadores (“los agitadores interesados, arrastrados por la corriente, debieron perder toda esperanza de dirigir nada. Una autoridad se encontró inesperadamente constituida en París”, Michelet, 1900, T I, p. 119) y hallaba su poder en la intervención directa, en la *acción* – “solo el pueblo tuvo la iniciativa” (Michelet, 1900, T I, p. 243)– y no en una Constitución –“Una libertad de papel, escrita ó verbal, en tanto que el despotismo tuviera la fuerza y al espada” (Michelet, 1900, T I, p. 120). El gran pueblo se convierte en principio y en espada:

No se trataba de una petición de derechos como en Inglaterra, de una apelación al derecho escrito, á las cartas comprobadas, á las libertades, verdaderas o falsas de la Edad Media. No se trataba, como en América, de ir á buscar de Estado en Estado los principios que cada uno de ellos reconocía, resumirlos, generalizarlos y construir *á posteriori* la fórmula total que reconocía la federación (Michelet, 1900, T I, p. 194).

De lo que se trataba, afirma Michelet, era del “*Credo* de una edad nueva”: la autoridad soberana del pueblo unida temporal y espacialmente a la continuidad de los movimientos populares y a su capacidad de expresión política, es decir al ejercicio de la soberanía¹⁵⁵.

El segundo momento que ilustra acabadamente “el poder constituyente que reside en el pueblo” (Michelet, 1900, T I, p. 227) es durante las Fiestas de la Federación en 1790. El pueblo como actor anónimo adquiere con toda la fuerza su carácter “francés”: “Después de aquella maravillosa noche, no más clases, sino franceses todos; no más provincias, ¡sino una Francia! ¡Viva Francia!” (Michelet, 1900, T I, p. 208). La unidad revolucionaria se hace *nación*, se abjuran las provincias y “ciudadanos por primera vez” se entregan a la gran unidad francesa:

No es, como en 1789, el vago amor de la libertad. Es un objeto determinado, con forma fija, el que arrastra á toda la nación... Francia ve clara y distintivamente lo que amaba y perseguía sin saberlo concretamente: la unidad de la patria... La fraternidad ha borrado todo obstáculo; todas las federaciones quieren federarse entre ellas; la unión tiende a la unidad. No más federaciones que ya son inútiles; no hace falta más que una: Francia

154 Tal como observa Laclau, “Es en la contaminación entre la universalidad del *populus* y la parcialidad de la *plebs* donde descansa la peculiaridad del “pueblo” como actor histórico” (Laclau, 2005, p. 278).

155 “El tiempo ha perecido, el espacio ha perecido también: estas dos condiciones materiales á las cuales está sometida la vida... ¡Extraña vida nueva que comienza para Francia!” (Michelet, 1900, T I, p. 390).

(Michelet, 1900, T I, pp. 387-388).

La nación francesa constituye la más grande diversidad en la más perfecta unidad “no hay ni rico ni pobre, ni noble ni labriego... Las divisiones sociales, las discordias han desaparecido” (Michelet, 1900, T I, p. 395). La voluntad general roussoniana se torna *voluntad de la nación*. El paradigma del nuevo orden será la nación o la república y de esta forma el pueblo constituyente de la Toma de la Bastilla inicia el camino que lo dispone en producto de poder constituido (Negri, 2015, pp. 270-271). No obstante, Michelet no es ajeno a las dificultades que entraña la continuidad de los movimientos de una revolución que fue “necesaria, natural y legítima, completamente espontánea, imprevista, verdaderamente popular” (Michelet, 1900, T I, p. 278). Con la mirada en su propio tiempo señala que “si la heroica bondad de este momento hubiera podido sostenerse, el género humano hubiera ganado un siglo de ventaja; hubiera franqueado de un salto un abismo de dolores” (Michelet, 1900, T I, p. 417).

El tercer momento clave donde el pueblo conduce la Revolución -y el relato de Michelet-, es durante la marcha contra la monarquía el 10 de agosto de 1792 que culminaría con el rey Luis XVI en la guillotina y la proclamación de la república francesa. Este gran acto de Francia

No fue de manera alguna ejecutada, como se ha dicho, por un *hacinamiento de populacho*, si no verdaderamente por el pueblo; quiero decir por una masa compuesta de hombres de todas las clases: militares y no militares, obreros y burgueses, parisienses y provincianos (Michelet, 1900, T II, p. 138).

La multitud de los vencedores del 10 de agosto “Era el pueblo entero” (Michelet, 1900, T II, p. 158). Nuevamente se trató de un movimiento espontáneo, que no reconoció jefes ni planificación de tipo partidaria. De hecho, afirma Michelet que “Lejos de que hubiera ningún individuo con bastante influencia en aquel momento para sublevar al pueblo, los mismos clubes hicieron muy poco para ello” (Michelet, 1900, T II, p. 139).

Finalmente, este resurgimiento espontáneo de la vida y la acción del pueblo constituye el orden nuevo que a su vez engendra la Ley. Si bien Michelet define a la Revolución Francesa como “el advenimiento de la Ley, la resurrección del Derecho, la reacción de la Justicia” (Michelet, 1900, T I, p. 5), identifica en la acción del pueblo el verdadero motor constituyente, dado que “La ley viene á reconocer, autorizar y coronar todo esto; pero no lo ha producido” (Michelet, 1900, T I, p. 383).

Con esta interpretación roussoniana del pueblo de la Revolución Francesa,

Michelet relata una acción constitutiva de las masas, el ejercicio del poder político de las singularidades colectivas que constituye el paradigma de la potencia creativa del pueblo que persiste hasta nuestros días como fundamento del orden.

Colofón: Hacia una lectura de la idea de pueblo en Argentina

He necesitado andar todo el camino que dejo recorrido, para llegar al punto en que nuestro drama comienza. Es inútil detenerse en el carácter, objeto y fin de la Revolución de la Independencia. En toda la América fueron los mismos, nacidos del mismo origen, a saber: el movimiento de las ideas europeas. La América obraba así porque así obraban todos los pueblos. Los libros, los acontecimientos, todo llevaba a la América a asociarse a la impulsión que a la Francia habían dado Norteamérica y sus propios escritores; a la España, la Francia y sus libros.

Domingo Faustino Sarmiento

¿Cómo hacer, pues, de nuestras democracias en el nombre, democracias en la realidad? ¿Cómo cambiar en hechos nuestras libertades escritas y nominales? ¿Por qué medios conseguiremos elevar la capacidad real de nuestros pueblos a la altura de sus constituciones escritas y de los principios proclamados?

Juan Bautista Alberdi

“Alrededor del concepto de pueblo se rehace incesantemente la vida política” (González, 2011). Más aún, no hay idea de régimen político legítimo sin una apelación al pueblo: la noción de pueblo se inscribe en la modernidad occidental como el fundamento de la legitimidad democrática.

Pero la idea de pueblo presentada en las páginas precedentes –es decir, como criterio de legitimidad y como actor del orden político en la discusión filosófico-política de las tradiciones anglosajona y francesa entre los siglos XVII y XIX y en las formas de gobierno resultantes de las transformaciones inspiradas en esos universos conceptuales– se revela como una categoría compleja. Al tiempo de retener su centralidad como principio del orden legítimo, como fuente del poder generador de lo político y de la institución de las formas de coexistencia de la sociedad moderna, la noción de pueblo soberano se configura en la imposibilidad de hallar un anclaje definitivo de significado.

En el análisis de Morgan, la idea de pueblo nace como invocación de los parlamentarios ingleses, quienes formularon (desde sus propias aspiraciones a ejercer el poder legítimamente por sobre el rey) la ficción política de un pueblo soberano grabado

perdurablemente en un conjunto de elementos constitucionales. Para el Locke maduro, el consentimiento del pueblo se inscribe en la génesis del orden político legítimo a la vez que el pueblo como identidad colectiva y política conserva el derecho y la obligación de salir de la abstracción constitucional y afirmarse como actor soberano que juzga y resiste el gobierno ilegítimo. En *El Federalista*, Publius retiene la majestad del pueblo soberano de la revolución americana, pero sofoca el poder de ese pueblo en la maquinaria constitucional del gobierno representativo y organizado en la división de poderes, clausurando el ejercicio de la soberanía del pueblo en la normatividad constituida. Por su parte, si bien Montesquieu entiende una república como el gobierno del pueblo (o más bien, de una parte de éste, porque su estado popular reclama siempre representación en manos de notables), la ubica en el pasado remoto de la historia de las sociedades, de manera que, en su presente, la forma de evitar los excesos del pueblo – asociado a las clases bajas– es la disociación del sujeto soberano en poderes contrapuestos que caracteriza a sus gobiernos moderados. A su vez, en el pensamiento de Rousseau reaparece con claridad la ambigüedad griega del gobierno del *demos*: el pueblo como parcialidad histórica, como plebe, y el pueblo como el todo que compone el “yo común” de la voluntad general sobre cuya soberanía se levanta la legitimidad del orden político.

Este recorrido por la confrontación de ideas sobre la categoría de pueblo desde el seno de las tradiciones anglosajona y francesa permite emplazar la noción de pueblo en el centro del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, “debate sin garante y sin término” (Lefort, 2004c, p. 155). La legitimidad del orden político permanece imbricada en el conflicto que acarrea la indeterminación última de los fundamentos del poder en la modernidad. Más aún, la idea de pueblo en la modernidad contiene la tensión de designar simultáneamente a la fuente de la que procede el poder que da forma y sentido a la sociedad y a un actor nunca anclado de manera definitiva, nunca actualmente presente, nunca apropiado concluyentemente por ninguna entidad particular, y por tanto siempre objeto de luchas políticas de las que resultan construcciones identitarias singulares del pueblo como actor histórico, y “esta tensión *sine die* es lo que asegura el carácter político de la sociedad” (Laclau, 2005, p. 279).

Pues bien, si “no hay un pueblo homogéneo, ni siquiera una historia homogénea del pueblo” (González, 2011), el carácter polémico de la idea de pueblo es recibido, apropiado y reelaborado por las sucesivas generaciones de intelectuales y políticos de Argentina al calor de las propias experiencias históricas desde la Revolución de Mayo y

la ruptura con los esquemas coloniales de fundamentar el orden político en adelante:

Todo el pensamiento político argentino puede ser representado bajo la forma de un diálogo –unilateral, por cierto– entre la experiencia concreta del Río de la Plata y las nuevas corrientes del pensamiento político originadas a partir del siglo dieciocho –y sobre todo de las revoluciones norteamericana y francesa– en los principales países europeos (...). Cada nueva etapa de la experiencia política argentina evocaría resonancias específicas del legado europeo. (Myers, 2004, pp. 162-164).

Si la generación de Mayo, alcanzada por los discursos ilustrados y revolucionarios de la experiencia francesa, aspira a formular una nueva teoría de la soberanía que establezca la legitimidad del orden republicano naciente de la Revolución de 1810 y destinado a reemplazar el orden colonial, la Nueva Generación del 37 asume “como tarea impostergable realizar los objetivos civilizadores de la revolución sudamericana” (Dotti, 2011, p. 24), de forma tal que “esa avasalladora pretensión de constituirse en guías del nuevo país” (Halperin Dongui, 1980, p. 17) resulte tanto en la construcción institucional del orden político como en la conformación de una comunidad nacional en el “desierto argentino”¹⁵⁶. En este contexto, en el vehemente y profundo debate entre Sarmiento y Alberdi la cuestión del pueblo como sujeto político recupera las grandes tradiciones anglosajona y francesa:

Con la revolución americana acabó la acción de la Europa española en este continente; pero tomó su lugar la acción de la Europa anglosajona y francesa. Los americanos de hoy somos europeos que hemos cambiado de maestros: a la iniciativa española le ha seguido la inglesa y la francesa. Pero siempre es Europa la obrera de nuestra civilización (Alberdi, 2017, p. 93).

Y lo hace en particular a través de la lectura de la obra de Alexis de Tocqueville: “Es imposible sobreestimar la importancia de *La démocratie en Amérique* en el pensamiento maduro de la Nueva Generación” (Myers, 2004, p. 171). En palabras de Sarmiento,

A la América del Sur en general, y a la República Argentina sobre todo, le ha hecho falta un Tocqueville, que, premunido del conocimiento de las teorías sociales, como el viajero científico de barómetros, octantes y brújulas, viniera a penetrar en el interior de nuestra

156 Señala Halperin Dongui:

Heredera de ella es la noción de que la acción política, para justificarse, deber ser un esfuerzo por imponer, a una Argentina que en cuarenta años de revolución no ha podido alcanzar su forma, una estructura que debe ser, antes que el resultado de la experiencia histórica atravesada por la entera nación en esas décadas atormentadas, el de implantar un modelo previamente definido por quienes toman a su cargo la tarea de conducción política (Halperin Dongui, 1980, pp. 17-18).

En *Una nación para el desierto argentino*, Halperin Dongui recoge los proyectos políticos en la historia de las ideas argentinas del siglo XIX.

vida política, como en un campo vastísimo y aún no explorado ni descrito por la ciencia, y revelase a la Europa, a la Francia, tan ávida de fases nuevas en la vida de las diversas porciones de la humanidad, este nuevo modo de ser, que no tiene antecedentes bien marcados y conocidos (Sarmiento, 1967, pp. 8-9).

La idea de pueblo soberano como principio y como práctica en el pensamiento de Tocqueville

El pueblo reina sobre el mundo político americano como Dios sobre el universo.

Alexis de Tocqueville

Nacido en plena era napoleónica, descendiente de una familia noble diezmada durante el período jacobino, Tocqueville desarrolla su pensamiento y acción políticos atravesado por la marca de origen aristocrático de su condición social y cultural a la vez que por el pulso de su presente irreversiblemente trastocado por la revolución francesa y la turbulenta emergencia de un nuevo orden democrático que luego de más de cuatro décadas no hallaba su cauce en Francia. De ahí su interés por los Estados Unidos: una sociedad democrática donde la convivencia de los valores igualitarios del gobierno popular con los derechos individuales no había supuesto una transición violenta “a la europea” entre el orden de privilegios y el orden de la igualdad. De esta manera,

Quando habla de América del Norte, piensa en Francia; cuando habla de Francia, al tratar los orígenes de la revolución, advierte que no se trata simplemente de ella, sino de un proceso universal. El caballero entre dos épocas, entre dos mundos, entre dos imposibles lealtades, no tiene como invocar la atención en una sin invocar a la otra (Cohn, 2000, p. 249).

Por supuesto, ello no convierte a Tocqueville en una suerte de justo medio entre las tradiciones anglosajona y francesa que se han presentado en este trabajo. En cambio, Tocqueville ofrece a la generación del 37 una lectura de matriz francesa de la dinámica democrática de la sociedad estadounidense, y, con ello, una reflexión filosófica que oscila entre la admiración de la potencia del pueblo –“El advenimiento próximo, irresistible y universal de la democracia en el mundo” (Tocqueville, 2006, p. 25)– y la inquietud del escenario gris y mediocre de la vida social democrática que orilla con el despotismo de la mayoría –“El espectáculo de semejante uniformidad universal hiela mi sangre y me

entristece, y casi estoy por echar de menos a la sociedad desaparecida” (Tocqueville, 2006, p. 422 v2).

Tocqueville advierte con temor y admiración el advenimiento irresistible de la democracia en el mundo. La gran revolución democrática que ve operar sobre la marcha de la sociedad no refiere a la forma de gobierno sino más bien a un conjunto de relaciones sociales de las que se siguen las costumbres, opiniones y también las instituciones de un pueblo. En este sentido, el estado social democrático constituye la forma de vida colectiva resultante del desarrollo gradual, universal, duradero e inevitable de la igualdad de condiciones y la creencia en la igualdad natural de los hombres¹⁵⁷. La igualdad es entonces el “hecho generador” (providencial, irresistible) del que se derivan los hechos particulares de la sociedad estadounidense: su influencia alcanza no sólo las leyes y las instituciones de su gobierno sino también las costumbres, usos, opiniones y sentimientos de su sociedad civil. Así, tal primacía de la igualdad, del amor por la igualdad, de manera que las diferencias (políticas, económicas, intelectuales) resulten insoportables e injustas, acaba extendiéndose a todos los aspectos de la vida social¹⁵⁸. En este sentido, el elemento democrático que surge de la pasión igualitaria de los hombres penetra también en el mundo político como en las demás esferas de la vida en común¹⁵⁹.

“Ahora bien, yo no conozco más que dos medios para hacer reinar la igualdad en el mundo político: dar derechos iguales a todos los ciudadanos o no dárselos a ninguno” (Tocqueville, 2006, p. 94). La soberanía del pueblo o el poder absoluto de uno solo. El interés de Tocqueville en la sociedad estadounidense radica en que, de ese estado social democrático plausible de generar ambas consecuencias políticas, Estados Unidos ha escapado al poder absoluto de uno y ha fundado y mantenido la soberanía del pueblo. Si la igualdad supone que cada individuo es “tan inteligente, virtuoso y fuerte como

157 Sobre la igualdad de condiciones observa Tocqueville: “Sin dificultad descubría la prodigiosa influencia que este primer hecho ejerce sobre la marcha de la sociedad, pues da a la opinión pública una cierta dirección, un determinado giro a las leyes, máximas nuevas a los gobernantes y costumbres peculiares a los gobernados” (Tocqueville, 2006, p. 29), y luego, “El desarrollo gradual de la igualdad de condiciones constituye, pues, un hecho providencial, con sus principales características: es universal, es duradero, escapa siempre a la potestad humana y todos los acontecimientos, así como todos los hombres, sirven a su desarrollo” (Tocqueville, 2006, p. 33).

158 “Acabarán, pues, en un tiempo dado por ser iguales en todo” (Tocqueville, 2006, p. 94).

159 “El estado social (...) puede considerársele por sí mismo la causa primera de la mayoría de las leyes, costumbres e ideas que rigen la conducta de las naciones y lo que no produce, lo modifica” (Tocqueville, 2006, p. 85), “El tiempo, los acontecimientos, y las leyes han hecho al elemento democrático no sólo preponderante, sino por así decirlo único” (Tocqueville, 2006, p. 94).

cualquier otro de sus semejantes” (Tocqueville, 2006, p. 108), la soberanía del pueblo – en tanto principio político de la igualdad– supone que “cada individuo participa igualmente en la soberanía y en el gobierno del Estado” (Tocqueville, 2006, p. 108). Así, la igualdad como principio sociológico explica la forma de ser democrática del pueblo y la soberanía del pueblo como principio político se expresa en una forma de gobierno que es predicado de ese estado social. Es en este sentido que la soberanía popular constituye para Tocqueville un principio de legitimación política resultante de la igualdad, aquel sobre el cual pueden asentarse las costumbres, ideas e instituciones que permitan garantizar la libertad, valor político fundamental que aspira a proteger.

¿Cómo se configura, entonces, la idea de pueblo soberano como principio y como práctica en la reflexión de Tocqueville? “Desde hace sesenta años, ese principio de la soberanía del pueblo, entronizado tan recientemente entre nosotros, reina allí sin discusión, y se ha puesto en práctica de la manera más directa, más ilimitada, más absoluta” (Tocqueville, 2006, p. 27).

En un primer lugar, Tocqueville presenta al pueblo estadounidense como la nación donde el dogma de la soberanía popular es “la ley de leyes” (Tocqueville, 2006, p. 97): se trata del *principio* fundante de sus leyes políticas que se inscribe en costumbres y normas y se extiende progresivamente en libertad (Tocqueville, 2006, pp. 96-99). Mientras que el principio de soberanía del pueblo aglutinó las fuerzas de todas las clases durante la revolución americana convirtiendo al pueblo en autoridad, en un nivel social el cambio revolucionario de la igualdad operó con el establecimiento de la ley sucesoria de reparto por igual, minando el vínculo aristocrático entre espíritu de familia y conservación de la tierra. En la fundación de la nación, se apeló al poder constituyente del pueblo que se replegó sobre sí, reflexionó sobre los vicios y defectos de sus leyes y se sometió voluntariamente al remedio constitucional de su Convención (Tocqueville, 2006, pp. 172-173). Tanto en el desarrollo de las relaciones sociales democráticas, como en el establecimiento de las instituciones políticas¹⁶⁰ –y el sufragio universal es expresión clara de esta marcha–, el poder se pronuncia irrevocablemente en favor del pueblo de iguales:

Allí la sociedad actúa por sí misma y sobre sí misma. No hay poder fuera de su seno: no se encuentra, incluso, casi nadie que se atreva a concebir, y sobre todo a expresar, la idea de buscarlo fuera de ella (Tocqueville, 2006, p. 99).

160 Éstas son, para Tocqueville, expresión del estado social de los pueblos (Tocqueville, 2006, p. 87).

El pueblo es la única fuente legítima de poder político: “Él es la causa y el fin de todas las cosas; todo sale de él y todo se incorpora de nuevo a él” (Tocqueville, 2006, p. 99)¹⁶¹. Pero de la inmanencia en la concepción de la soberanía popular no se sigue una forma de gobierno de democracia directa:

El pueblo participa en la elaboración de leyes designando a los legisladores, en su aplicación, eligiendo a los agentes del poder ejecutivo. Puede decirse que es él mismo quien gobierne, tan débil y restringida es la parte dejada a la administración, y tanto acusa ésta su origen popular y obedece al poder de donde emana (Tocqueville, 2006, p. 99).

Más allá del énfasis, Tocqueville coincide con la fórmula institucional de *El Federalista*, es decir, con el gobierno representativo, la fuerza soberana del poder legislativo y la división de poderes propuesta en la Constitución. No obstante, y a diferencia de Publius¹⁶², Tocqueville sostiene que el principio de soberanía del pueblo ha adquirido en los Estados Unidos “desarrollos prácticos inimaginables” (Tocqueville, 2006, p. 99), y ha llegado “sin obstáculos a sus últimas consecuencias” (Tocqueville, 2006, p. 96). Es decir, el principio de soberanía del pueblo se realiza prácticamente en la sociedad norteamericana superando la noción ficcional del pueblo constitucional de *El Federalista*¹⁶³.

En segundo término, y con el fin de dar cuenta de esta realización *práctica*, Tocqueville presenta los medios de acción de la soberanía del pueblo en las formas institucionales y legales del gobierno americano. El punto de partida donde nace y desde donde se pone en práctica el dogma de la soberanía popular es la unidad política y administrativa más pequeña, el municipio. Se trata de la asociación identificable con la

161 Tal como se señaló en la Introducción, el poder soberano del pueblo se configura como algo interior y exterior a la sociedad. Interior en tanto surge del seno de la sociedad y se presenta “como una instancia que la domina, gracias a la cual se mantiene y remite a ella misma” (Lefort, 2014b, p. 81).

162 Es cierto que el interés de Publius es distinto al de Tocqueville, mientras que el primero analiza (y defiende) la conveniencia de la Constitución, para el segundo las leyes son *un* aspecto entre otros a considerar: “Mi propósito ha sido demostrar, a través del ejemplo de América, que las leyes y sobre todo las costumbres, podían permitir a un pueblo democrático conservar la libertad” (Tocqueville, 2006, p. 452).

163 Tocqueville se aparta de una consideración ficcional del pueblo:

En nuestros días el principio de la soberanía del pueblo ha adquirido en los Estados Unidos todos los desarrollos prácticos imaginables. Se ha desligado de las ficciones con las que ha sido cuidadosamente rodeado en otras partes y se le ve revestir sucesivamente de todas las formas, según la necesidad del caso (Tocqueville, 2006, p. 99).

naturaleza de reunión espontánea de los hombres¹⁶⁴, donde el pueblo además de ser la fuente del poder legítimo es quien lo ejerce de manera más inmediata ya que no media la representación en la acción legislativa ni en la gubernamental¹⁶⁵. El municipio administra todo lo concerniente a las relaciones habituales de la vida cotidiana de los hombres y su poder se manifiesta en todo momento ya sea a través del cumplimiento de un deber o del ejercicio de un derecho. El espíritu municipal genera una existencia política que “imprime a la sociedad un movimiento continuo, pero apacible a un tiempo, que la agita sin turbarla” (Tocqueville, 2006, p. 112) y que “emana realmente de los gobernados” (Tocqueville, 2006, p. 113). El ejercicio de la soberanía nace en los municipios, se extiende al condado y al Estado y alcanza –en cierta medida– a la Unión¹⁶⁶. La soberanía del pueblo se forja de manera ascendente, pero su “desarrollo práctico inimaginable” se produce en el ámbito local donde se manifiesta “una imagen de la fuerza, un poco salvaje, ciertamente, pero llena de poder; de la vida con sus accidentes; sí, mas también con sus movimientos y sus esfuerzos” (Tocqueville, 2006, pp. 146-147).

En este sentido, lo que la Constitución de 1787 plasma fue tanto la inclinación por el gobierno republicano nacido de los municipios y las asambleas provinciales de “los pueblos americanos” como la fuerza de la república extendida de la Unión que crea a “el pueblo americano” (Tocqueville, 2006, pp. 234-241). Para ello la Convención formula una división de la soberanía popular en dos partes distintas: por un lado, la dirección de los asuntos habituales queda en manos de los Estados y por el otro, la dirección de los intereses generales en las de la Unión. De esta manera, el gobierno de la Unión ostenta una soberanía restringida, “pero se ha querido que en ese círculo no forme más que un solo y mismo pueblo. Dentro de ese círculo es soberana” (Tocqueville, 2006, p. 216).

164 “La sociedad municipal existe, pues, en todos los pueblos, cualesquiera que sean sus costumbres y sus leyes. Es el hombre quien hace los reinos y crea las repúblicas; el municipio parece directamente de las manos de Dios” (Tocqueville, 2006, p. 101).

165 Los electores nombran a sus magistrados y los dirigen, las funciones públicas están divididas en múltiples actores que son ejecutores de la voluntad popular, el poder municipal concentra la administración pero se distribuye entre un gran número de ciudadanos a quienes conciernen los asuntos de interés cotidiano de los hombres, de forma tal que el interés público se identifica con el privado (Tocqueville, 2006, pp. 100-114). “El municipio es el centro donde convergen intereses y sentimientos de los hombres” (Tocqueville, 2006, p. 130).

166 En palabras de Tocqueville:

El espíritu público de la Unión no es, a su vez, sino el resumen del patriotismo provincial. Cada ciudadano de los Estados Unidos transporta, por así decirlo, el interés que le inspira su pequeña república al amor por la patria común. Al defender la Unión, defiende la prosperidad creciente de su cantón, el derecho de dirigir los asuntos de éste (Tocqueville, 2006, p. 240).

Ahora bien, ese pueblo se constituye como tal para ciertos asuntos; “para los demás no significa nada” (Tocqueville, 2006, p. 216). Si bien el poder central opera sin intermediarios sobre los gobernados (actúa sobre los ciudadanos y no sobre los “pueblos” de los Estados), lo hace en un campo restringido, ya que son los Estados y los municipios los que regulan los principales actos de la existencia social. Así mientras que el gobierno de la Unión “reposa, pues, casi todo él, en ficciones legales” (Tocqueville, 2006, p. 243) representando “a una patria inmensa, alejada, un sentimiento vago e indefinido” (Tocqueville, 2006, p. 246), el Estado y sus municipios constituyen el ámbito primario y efectivo de realización de la soberanía del pueblo, que dirige sus propios asuntos, compromete su vida cotidiana y satisface sus propios intereses mediante la igual participación de cada individuo en el gobierno para garantizar su propiedad, su libertad y su vida¹⁶⁷:

La soberanía de la Unión es un ser abstracto que no se relaciona sino con un pequeño número de objetos exteriores. La soberanía de los Estados se deja sentir en todo; se la comprende sin esfuerzo, se la ve obrar a cada instante. La una es nueva, la otra nació con el pueblo mismo (Tocqueville, 2006, p. 246).

Tocqueville otorga al pueblo de la Unión creado por la Constitución un carácter ficcional cuyo poder legítimo descansa en el principio de la soberanía de los iguales, pero identifica en las formas de existencia de la vida social estadounidense la puesta en práctica del ejercicio de la soberanía de un pueblo que “con todo rigor” puede decirse que gobierna: “La soberanía de la Unión es una obra de arte. La soberanía de los Estados es natural, existe por sí misma, sin esfuerzos” (Tocqueville, 2006, p. 246). Esta configuración de una soberanía del pueblo en forma y en práctica supera el análisis del gobierno de *El Federalista* tal como lo establecía la Constitución:

No sólo las instituciones son democráticas en su principio [*el pueblo elige a sus representantes*], sino también en su desarrollo (...) Es, pues, realmente el pueblo quien dirige, y aunque la forma de gobierno sea representativa, es evidente que las opiniones, los prejuicios, los intereses e incluso las pasiones del pueblo no pueden encontrar obstáculos duraderos que les impidan hacerse oír y obrar en la dirección cotidiana de la sociedad (Tocqueville, 2006, p. 255).¹⁶⁸

167 “La Unión es una nación ideal que no existe, por así decirlo, más que en los espíritus, y cuya extensión y límites sólo la inteligencia descubre (...) Todo es convencional y artificial en semejante gobierno” (Tocqueville, 2006, p. 243).

168 Incluso, afirma Tocqueville, se trata de “un gobierno que sigue las voluntades reales del pueblo, y no un gobierno que se limita a mandar en nombre del pueblo” (Tocqueville, 2006, p. 323).

Es decir, además de los principios sobre los que se asientan las instituciones americanas (gobierno limitado y responsable, organizado en la división de poderes, “principios de orden, de ponderación de los poderes, de verdadera libertad, de respeto sincero y profundo por el derecho”, Tocqueville, 2006, p. 27), Tocqueville identifica las vías del estado social democrático determinado por la igualdad de las que *efectivamente* procede ese *ejercicio* del poder soberano del pueblo que expresan las instituciones políticas municipales: las asociaciones (partidos políticos, asociaciones intermedias, de la vida civil), la libertad de prensa y la religión (mores en general)¹⁶⁹.

¿El pueblo reina en el mundo político como Dios en el universo?

“En los Estados Unidos, como en todos aquellos países donde reina el pueblo, es la mayoría la que gobierna en nombre de éste” (Tocqueville, 2006, p. 255). Es en torno a esta mayoría que se agitan las fuerzas de la democracia, ya que “Pertenece a la esencia misma de los gobiernos democráticos que el imperio de la mayoría sea en ellos absoluto, pues fuera de la mayoría, en las democracias, nada hay que resista” (Tocqueville, 2006, p. 357). En la irrefrenable marcha de la democracia, librada a sus propias tendencias, se inscriben el vicio de la pasión igualitaria y el peligro para la libertad: la soberanía del pueblo -un gobierno y un estado social donde que el pueblo domine sin obstáculos- se traduce en despotismo de la mayoría¹⁷⁰.

La mayoría –que tiene las aficiones e instintos de un déspota, tal como había observado Montesquieu¹⁷¹– encuentra tanto en las leyes del gobierno de los Estados Unidos como en la forma de ser del pueblo americano los mecanismos para ejercer su poder sin más límites de acción que los de su propia voluntad. Institucionalmente –tal

169 Luego de afirmar que el pueblo efectivamente gobierna, Tocqueville pasa a presentar los instrumentos “informales” del ejercicio de este poder (a partir de la Segunda Parte del Volumen I).

170 “La verdadera ventaja de la democracia no es, como se ha dicho, la de favorecer la prosperidad de todos, sino únicamente la de servir al bienestar de la mayoría” (Tocqueville, 2006, p. 339). En el primer volumen, Tocqueville refiere a la “omnipotencia” y luego a la “tiranía” de la mayoría. En el segundo volumen define al despotismo democrático. Si bien en el volumen I el acento está puesto en el imperio moral de la opinión pública mayoritaria y en el volumen II en el poder central del gobierno frente al individualismo creciente, la amenaza es siempre el fantasma del poder de la mayoría colectiva sobre la libertad individual.

171 ¿Qué es entonces una mayoría tomada colectivamente sino un individuo que tiene opiniones y a menudo intereses contrarios a otro individuo llamado minoría?” (Tocqueville, 2006, p. 364).

como Publius había advertido— el poder legislativo, entre todos los poderes políticos, concentra la fuerza natural de la mayoría¹⁷², reúne en su seno bicameral de representantes a casi todo el gobierno¹⁷³ y obedece a su voluntad sin tener “frente a sí ningún poder capaz de oponérsele” (Tocqueville, 2006, p. 141). Este poder de la mayoría predominante en la organización política se torna irresistible en los usos y costumbres del estado social democrático. El imperio moral de la mayoría es el resultado de la teoría de la igualdad aplicada a las inteligencias: es mayor el saber de muchos individuos reunidos que el conocimiento de un disidente, de manera que los intereses de esa mayoría son antepuestos a los de una minoría¹⁷⁴. La soberanía del pueblo implica la igual capacidad de cada ciudadano y la fuerza moral de su asociación colectiva, pero en los hechos consiste en el gobierno de la mayoría sobre cada individuo en nombre de todos:

Así pues, en los Estados Unidos la mayoría tiene un inmenso poder de hecho y un poder de opinión casi tan grande como aquél; una vez que ha decidido una cuestión, no hay, por así decirlo, obstáculo que pueda, no ya detener, sino ni siquiera retardar su marcha y darle tiempo para escuchar las quejas de aquellos a quienes aplasta a su paso (Tocqueville, 2006, p. 360).

Si las fuerzas de la igualdad se dejan libradas en su avance irresistible, las propias tendencias inherentes a la naturaleza del ejercicio de la soberanía del pueblo “aplantan a su paso” los derechos individuales, la libertad, en nombre de la realización de la voluntad colectiva. Así, el problema de la democracia es que el propio ejercicio de la soberanía del pueblo concentra la fuente de los peligros para la libertad; es decir, la libertad no es el correlato político necesario de un estado social democrático. La pasión igualitaria es compatible tanto con la libertad como con el despotismo¹⁷⁵.

172 En palabras de Tocqueville:

Ese origen popular [*de la ley*], que a menudo perjudica la bondad y sabiduría de la legislación, contribuye singularmente a su poder. En la expresión de las voluntades de todo un pueblo hay una fuerza prodigiosa. Cuando esta fuerza sale a la luz, hasta la imaginación de aquellos que quisieran luchar contra ella parece anonadada (Tocqueville, 2006, p. 349).

173 Los representantes son elegidos directa y frecuentemente por el pueblo, y son dependientes de las pasiones cotidianas e intereses generales de sus representados.

174 Señala Tocqueville:

cada ciudadano, ya equiparado a todos los demás, se pierde en la masa, y no se percibe ya sino la vasta y magnífica imagen del pueblo mismo (...) Conviene de buen grado que el poder que representa a la sociedad posee mucha más capacidad y saber que cualquiera de los hombres que la componen, y que es su deber y su derecho llevar de la mano a cada ciudadano para guiarle (Tocqueville, 2006, vol. 2, p. 372).

175 Los hombres aman la libertad, pero ésta “no es el objeto principal y constante de su deseo. Lo que

Mientras que la igualdad es un fenómeno social inevitable, la libertad (como el despotismo) es un fenómeno político que no depende de las fuerzas irresistibles de carácter social, sino que resulta de la forma que los individuos imprimen a las instituciones de su vida en común¹⁷⁶. Ahí el interés de Tocqueville en la sociedad americana¹⁷⁷, en cuyas leyes y costumbres los valores igualitarios del gobierno popular conviven con los derechos individuales y la libertad.

En un sentido, la respuesta de Tocqueville frente a la omnipotencia de la mayoría podría ser coincidente con el conjunto de instituciones gubernamentales que defiende Publius para garantizar la libertad delimitando formalmente los medios y el alcance de la acción del pueblo. Pero en otro sentido mucho más poderoso, Tocqueville no pone el acento en los mecanismos mediante los cuales constreñir más eficazmente el poder del pueblo, sino por el contrario y llevando hasta “las últimas consecuencias” el principio de soberanía del pueblo, ve la posibilidad de refinar, desarrollar, dirigir, la capacidad del pueblo de ejercer prácticamente ese poder. Si la libertad –a diferencia de la pasión igualitaria– depende de la reflexión y la elección consciente de los hombres, entonces es necesario educar al pueblo en democracia para que gobierne en el sentido de su libertad:

Educar la democracia, animar, si se puede, sus creencias, purificar sus costumbres, reglamentar sus movimientos, suplir poco a poco su inexperiencia con la ciencia de los negocios públicos, y sus ciegos instintos con el conocimiento de sus verdaderos intereses; adaptar su gobierno a su época y al lugar y modificarlo de acuerdo con las circunstancias y los hombres: tal es el primer deber que se impone hoy día a quienes dirigen la sociedad. Un mundo nuevo requiere de una ciencia política nueva (Tocqueville, 2006, p. 34)

Si los movimientos del cuerpo social son progresivos y pueden ser regulados y dirigidos la “ciencia política nueva” de Tocqueville aspira a “dar a los ciudadanos ideas y sentimientos que primeramente los preparen para la libertad y luego les permitan su uso” (Tocqueville, 2006, p. 452), ya que para establecer el imperio de la libertad es necesario el sustento de las costumbres y las creencias.

aman con amor eterno es la igualdad” (Tocqueville, 2006, p. 95).

176 “El amor que los hombres sienten por la libertad y el que experimentan por la igualdad son efecto dos cosas distintas; y me atrevo a añadir que, en los pueblos democráticos, son dos cosas desiguales” (Tocqueville, 2006, vol. 2, p. 124).

177 El pensamiento Tocqueville desde y para la experiencia francesa:

¿Y para quién resultaría interesante y provechoso este estudio, si no para nosotros, que nos vemos arrastrados cada día por un movimiento irresistible, caminando a ciegas quizá hacia el despotismo, tal vez hacia la república, pero indudablemente hacia un estado social democrático? (Tocqueville, 2006, p. 287).

En este sentido, la libertad constituye un aprendizaje, y en la vida democrática sólo puede lograrse a través la experiencia de los hombres que en el despliegue de los sucesos de su vida cotidiana desarrolla la sabiduría práctica que cimenta las costumbres y su buen sentido¹⁷⁸. Esta trabajosa instrucción¹⁷⁹ que anima el espíritu de la libertad es posible, en primer lugar, porque el pueblo puede conocer su interés y desea sinceramente el bien de la nación¹⁸⁰. Cada individuo es igual de débil, independiente y falto de poder que su prójimo, de manera que en este estado social el hombre comprende que la satisfacción de su interés personal depende de la mutua prestación de apoyo con sus semejantes. En la unión de las fuerzas individuales que persiguen sus propios intereses se construye la fuerza colectiva del pueblo que procura el bien común. La convergencia entre el interés privado y el público es el medio para alcanzar la prosperidad del pueblo y el bienestar individual. Es necesario, entonces, “marchar, pues, hacia adelante y apresurarse a hacer que el pueblo vea como una sola cosa el interés individual y el interés del país” (Tocqueville, 2006, p. 343). El medio más poderoso para ello es el ejercicio de los derechos políticos en el ámbito local: la participación activa en su gobierno es la razón que induce a los hombres a interesarse en los asuntos del pueblo como si fueran propios. “El hombre del pueblo (...) trabaja en bien del Estado no sólo por deber o por orgullo, sino me atrevería a decir, por codicia” (Tocqueville, 2006, p. 344). El aprendizaje de la libertad comienza en el ámbito local ya que es donde más inmediatamente resultan identificables los intereses privados con los de la propia comunidad, y “¿Cómo podría soportar la libertad en las cosas grandes una multitud que no ha aprendido a servirse de ella en las pequeñas?” (Tocqueville, 2006, p. 151) Pues bien, así como el municipio compone el ámbito primario de realización de la soberanía del pueblo, también constituye el núcleo de la garantía contra los males que entraña la sociedad democrática porque instruye a los hombres en el ejercicio de su libertad política¹⁸¹. “Las instituciones

178 “La experiencia, las costumbres y la instrucción acaban siempre por crear en la democracia esa especie de sabiduría práctica de todos los días y esa ciencia de los pequeños sucesos de la vida que llamamos buen sentido” (Tocqueville, 2006, p. 332).

179 “Es difícil hacer participar al pueblo en el gobierno, pero lo es aún más procurarle la experiencia y los sentimientos que le hacen falta para gobernar bien” (Tocqueville, 2006, p. 451).

180 “Estoy convencido (...) de que (...) la fuerza colectiva de los ciudadanos será siempre más capaz de procurar el bienestar social que la autoridad del gobierno” (Tocqueville, 2006, p. 143).

181 El ciudadano de un municipio participa de su vida política

porque contribuye a dirigirlo; lo ama, porque no puede quejarse de su suerte; pone en él su ambición y su porvenir; está mezclado en todos los incidentes de la vida municipal; en la restringida esfera de su alcance,

municipales son a la libertad lo que las escuelas primarias a la ciencia; ellas son las que la ponen al alcance del pueblo” (Tocqueville, 2006, p. 102). Más aún, la participación como instrucción se extiende a todas las formas de asociación de la vida civil en las que los hombres persiguen conjuntamente el objeto común de sus deseos, dejan de ser individuos aislados y se constituyen en “un poder que habla y al que hay que escuchar” (Tocqueville, 2006, vol. 2, p. 143). Asociarse es, entonces, el primer acto de libertad política, sobre el cual orientar la educación práctica de los ciudadanos.

Pues bien, la soberanía del pueblo es el principio de gobierno de la democracia como forma de ser del pueblo. El pueblo es el origen de todos los poderes. Pero no hay para Tocqueville un principio de acción inequívocamente equivalente con el dogma de la igualdad en política. En este sentido la omnipotencia de Dios no es simétrica al poder del pueblo en el mundo político, ya que “la libertad se halla en peligro cuando ese poder no encuentra ningún obstáculo que pueda retener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo” (Tocqueville, 2006, p. 364). La sabiduría y la justicia del pueblo no igualan el poder divino, y por ello “No hay, pues, en la tierra autoridad tan respetable por sí misma, o revestida de tan sagrado derecho como para dejarla obrar sin control y dominar sin cortapisas” (Tocqueville, 2006, pp. 364-365). De ahí que el pueblo debe ser educado, conducido, para que ejerza su poder soberano en el sentido de la libertad. En cierta medida, la soberanía de Dios no pasa intacta a las manos del pueblo de Tocqueville: son necesarias las garantías de la ley que defiende Publius y las de las costumbres que identifica Tocqueville en *La democracia en América* para que la libertad no sea aplastada por la omnipotencia de la mayoría. Tocqueville celebra a la vez que teme el poder del pueblo de los iguales, porque el sujeto pueblo en tanto construcción de la igualdad entraña también los peligros para la libertad¹⁸².

De aquí en adelante los esfuerzos intelectuales y políticos por poner en marcha la soberanía del pueblo en el territorio temporal de las masas en la vida pública buscarán la

se ejercita en el gobierno de la sociedad; se habitúa a esas formas sin las cuales la libertad sólo procede de revoluciones, se penetra de su espíritu, se aficiona al orden, comprende la armonía de los distintos poderes y adquiere, en fin, ideas claras y prácticas sobre la naturaleza de sus deberes y la extensión de sus derechos (Tocqueville, 2006, p. 113).

182 Cabe señalar que, en última instancia, Tocqueville confía en la capacidad del pueblo de salvar la libertad: “veo grandes peligros que es posible conjurar, grandes males que se pueden evitar o aminorar” (Tocqueville, 2006, vol. 2, p. 423), y como último recurso, acierta en el poder del pueblo de comenzar de nuevo, ya que frente a la tiranía, “el pueblo, cansado de sus representantes y de sí mismo, crearía instituciones más libres” (Tocqueville, 2006, vol. 2, p. 408).

forma de lograr que la libertad sea compatible con el reino del *demos* en el mundo político¹⁸³.

El recorrido por las tradiciones filosófico-políticas realizado en este trabajo ha permitido dar cuenta de diversos argumentos en favor de una idea de pueblo como principio fundante del orden político, como única fuente de la que procede legítimamente el poder que da forma y sentido a la sociedad democrática en la modernidad. No obstante, el conflicto persiste. En particular sobre el ejercicio de la titularidad de la soberanía del pueblo, y más aún, sobre la posibilidad de construir un sujeto pueblo que legitime orientaciones políticas específicas como actor histórico concreto.

¿Qué tipo de organización social y política ha de ser una sociedad democrática para conciliar la igualdad y la libertad? ¿Cómo resolver la ambigüedad de la idea de pueblo como el todo de la igualdad, de la voluntad general, y como parcialidad histórica? ¿Cómo superar la maquinaria constitucional que sofoca el poder del pueblo como principio constituyente de orden político? ¿En qué medida el pueblo es una abstracción legitimante, una finalidad clausurada con vestimenta constitucional, sin capacidad de actuar políticamente? ¿Qué relato se construye con una idea de pueblo titular de la soberanía y en ejercicio de sus derechos políticos? ¿Cuál es el carácter del actor que efectivamente (¿legítimamente?) ocupa la escena pública en nombre del pueblo en el territorio temporal de las masas? ¿Cuáles son los mecanismos de participación del pueblo en las democracias modernas? ¿Cuál es la idea de pueblo que fundamenta y organiza una república democrática?

Estas preguntas no son arqueológicas: además de constituir claves de lectura para interrogar los proyectos emancipatorios y edificantes de la nación argentina de los ilustrados de la Nueva Generación del 37, la búsqueda y la argumentación del pueblo como sujeto político –su apelación como algo real e imaginario, necesario y abstracto, al mismo tiempo– se actualiza y reformula en las sucesivas ideas y tramas políticas de Argentina desde la propia condición americana y los ensayos nacionales derivados de ella y desde la interpretación de los conceptos de las tradiciones anglosajona y francesa y sus experiencias políticas.

Y en todo caso, si la identidad del pueblo como tal –como principio que fundamenta el poder legítimo– se revela en acto inhallable, será cuestión de volverse

183 “O sea, el mantenimiento y expansión de la libertad en las sociedades democráticas es un problema político, de deliberación y legislación” (Cohn, 2000, p. 253).

sobre el análisis de las polémicas políticas e intelectuales en la democracia de masas de Argentina para investigar si en ellas la idea de pueblo compone una expresión ficcional o más bien una relación real que constituye una cierta unidad, un cierto actor conformado a partir de una pluralidad de elementos o el protagonista del orden moderno con el mandato de la realización de la libertad y la igualdad colectivas.

Bibliografía

- Alberdi, J. B., 2017. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Biblioteca del Congreso de la Nación.
- Alfonsín, R., 1983. *Discurso de cierre de campaña*. [En línea]
Disponible en: <http://www.ucrcapital.org.ar/views/1502/discurso-de-raul-alfonsin-en-la-plaza-de-la-republica-el-26-de-octubre-de-1983>
- Alfonsín, R., 1986. *Discurso en Parque Norte*. [En línea]
Disponible en: http://www.leopoldomoreau.com.ar/pdf/Parque_Norte.pdf
- Althusser, L., 1974. *Montesquieu, la política y la historia*. Barcelona: Ariel.
- Annunziata, R., 2014. Claude Lefort para el siglo XXI. En: *El pueblo y el poder*. Buenos Aires: Prometeo, pp. I-XXIV.
- Arendt, H., 1997. *¿Qué es la política?*. Barcelona : Paidós Ibérica.
- Aristóteles, 1997. *Política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Asamblea Nacional Constituyente, 1789. *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*. s.l.:s.n.
- Béjar, H., 2000. *El corazón de la república. Avatares de la virtud política*. Buenos Aires: Paidós.
- Bertram, C., 2018. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [En línea]
Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/rousseau/>
- Blasco Ibañez, V., 1900. Michelet, su vida y sus obras. En: *Historia de la Revolución Francesa*. Valencia: Biblioteca Popular, pp. I-XXXIV.
- Bloom, A., 1991. *Gigantes y enanos. Interpretaciones sobre la historia sociopolítica de Occidente*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bobbio, N., 1987. *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. Segunda ed. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bolívar, A. & Cuéllar, Ó., 2008. La república legítima y el orden político en Rousseau: principios de composición e imagen del estado de equilibrio. *Polis. Revista Latinoamericana*, pp. 239-260.
- Brewer Carías, A. R., 2011. Los aportes de la Revolución Francesa al constitucionalismo moderno y su repercusión en Hispanoamérica a comienzos del Siglo XXI. *ARS BONI ET AEQUI (AÑO 7 NO 2)*, pp. 111-142.
- Ciriza, A., 2000. A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad. En: *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 77-109.
- Cohn, G., 2000. Capítulo IX: Tocqueville y la pasión bien comprendida. En: A. Borón, ed. *La*

- filosofía política moderna. De Hobbes a Marx.* Buenos Aires: CLACSO, pp. 247-267.
- Constant, B., 2002. *Sobre el espíritu de la conquista; sobre la libertad en los antiguos y en los modernos.* Madrid: Tecnos.
- Dotti, J. E., 1980. *El mundo de Juan Jacobo Rousseau.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Dotti, J. E., 2011. La emancipación sudamericana en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi. En: *Las vetas del texto.* Buenos Aires: Las cuarenta, pp. 19-64.
- Dunn, J., 2003. *Locke: A Very Short Introduction.* Oxford: Oxford University Press.
- Echeverría, E., 1999. *El dogma socialista a la juventud argentina.* s.l.:elaleph.com.
- Falaky, F., 2011. Reverse Revolution: The Paradox of Rousseau's Authorship. En: *Rousseau and Revolution.* London: Continuum, pp. 83-97.
- Furet, F., 1980. *Pensar la Revolución Francesa.* Barcelona: Petrel.
- Gallego, J., 2018. *La anarquía de la democracia. Asamblea ateniense y subjetivación del pueblo.* Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Gargarella, R., 2010. *Nos, los representantes. Crítica a los fundamentos del sistema representativo.* Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Giner, S., 2010. Prólogo. En: *Cartas Persas.* Madrid: Minerva, pp. 13-62.
- González, H., 2011. El pueblo. *Diario Página 12*, 19 Agosto.
- González, H., 2018. Reconstrucción del pueblo argentino. *Diario Página 12*, 24 Febrero.
- González, S., 2007. Platón, Aristóteles y la democracia. Reflexiones sobre la gravitación de los clásicos. En: *Ecos del Pensamiento Clásico.* Buenos Aires: Prometeo, pp. 239-241.
- Groethuysen, B., 1956. *Philosophie de la révolution française (precedé de Montesquieu).* París: Tel-Gallimard.
- Halperin Dongui, T., 1980. *Una nación para el desierto argentino.* Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hamilton, A., Madison, J. & Jay, J., 1999. *The Federalist Papers.* New York: Penguin.
- Hausheer, R., 2013. Introduction. En: *Against the current: Essays in the History of Ideas.* Princeton: Princeton University Press.
- Hobbes, T., 1997. *Leviatán.* Barcelona: Altaya.
- Kesler, C., 1999. Introduction. En: *The Federalist Papers.* New York: Penguin.
- Laclau, E., 2005. *La Razón Populista.* México: Fondo de Cultura Económica.
- Laslett, P., 2000. Introduction. En: *Two Treatises of Government.* Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-133.
- Lefort, C., 2004a. El poder. En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político.*

- Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 23-35.
- Lefort, C., 2004b. La cuestión de la democracia. En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 23-51.
- Lefort, C., 2004c. Los derechos humanos y el Estado de bienestar. En: *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos Editorial, pp. 130-161.
- Lefort, C., 2014a. El pueblo y el poder. En: *El pueblo y el poder*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 39-47.
- Lefort, C., 2014b. Hannah Arendt: Antisemitismo y genocidio de los judíos. En: *El pueblo y el poder*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 59-84.
- Lefort, C., 2014c. Nación y soberanía. En: *El pueblo y el poder*. Buenos Aires: Prometeo, pp. 181-203.
- Locke, J., 1993. First Tract on Government. En: *Political Writings*. London: Penguin, pp. 141-151.
- Locke, J., 1993. Second Tract on Government. En: *Political Writings*. London: Penguin, pp. 152-176.
- Locke, J., 2000. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Michelet, J., 1900. *Historia de la Revolución Francesa*. Valencia: Biblioteca Popular.
- Montesquieu, 1984. *El Espíritu de las Leyes*. Buenos Aires: Heliasta.
- Montesquieu, 2010. *Cartas Persas*. Madrid: Minerva Ediciones.
- Moreno, M., 1915. *Escritos políticos y económicos*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Morgan, E., 2006. *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Avellaneda: Siglo XXI Argentina Editores.
- Morresi, S., 2009. Releyendo al "padre del liberalismo". En: *En el nombre de Dios, razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla, pp. 175-244.
- Myers, J., 2004. Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo. *Estudios sociales. Revista Universitaria Semestral. Universidad Nacional del Litoral*, XIV(26), pp. 161-174.
- Negri, A., 2015. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Parlamento de Inglaterra, 1688. *Declaración de derechos*. s.l.:s.n.
- Perón, J. D., 1945. *Discurso*. [En línea] Disponible en: <http://www.movimiento21.com.ar/2018/10/16/el-discurso-completo-del-general-juan-domingo-peron-el-17-de-octubre-de-1945/>
- Perón, J. D., 1946. *Discurso*. [En línea]

Disponible en: <https://www.elhistoriador.com.ar/discurso-de-la-campana-electoral-ciudad-de-santa-fe/>

- Pettit, P., 1999. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Rancière, J., 1996. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rinesi, E., 2007. Prólogo. En: *Tiempo y Política, el problema de la historia en Montesquieu*. Buenos Aires: Gorla, pp. 9-40.
- Rinesi, E., 2009. Who shall be judge?. En: *En el nombre de Dios, razón natural y revolución burguesa en la obra de John Locke*. Buenos Aires: Gorla, pp. 9-75.
- Rousseau, J.-J., 1961. *El Contrato Social*. Buenos Aires: Los libros del mirasol.
- Rousseau, J.-J., 1970. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Calden.
- Rousseau, J.-J., 1985. *Discurso sobre Economía Política*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.-J., 1988. *Proyecto de Constitución para Córcega y Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J.-J., 1999. *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. s.l.:elaleph.com.
- Rousseau, J.-J., 2006. *Las confesiones*. Biblioteca Virtual Universal: El Cardo.
- Rousseau, J.-J., 2011. *Emilio, o de la Educación*. Madrid: Alianza.
- Rousseau, J.-J., 2015. *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*. Bibliotheque numérique romande: <https://ebooks-bnr.com/>.
- Salomone, M., 1998. *Alfredo Palacios: legislador social e idealista militante*. Buenos Aires: Círculo de legisladores de la Nación Argentina.
- Sarmiento, D. F., 1967. *Facundo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Segovia, J. F., 2015. Dios, Locke y la Ley de la Naturaleza. *Anacronismo e Irrupción*.
- Segundo Congreso Continental, 1776. *Declaración de independencia de los Estados Unidos de América*. s.l.:s.n.
- Shklar, J. N., 1985. *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Squinner, Q., 1988. *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Starobinski, J., 1983. *La transparencia y el obstáculo*. Madrid: Taurus.
- Tocqueville, A. d., 2006. *La democracia en América*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wolin, S. S., 2012. *Política y perspectiva. Continuida e innovación en el pensamiento político*

occidental. México: Fondo de Cultura Económica.

Wootton, D., 1993. Introduction. En: *Political Writings*. London: Penguin, pp. 7-137.

Yrigoyen, H., 1923. *Mi vida y mi doctrina*. [En línea]

Disponible en: [https://issuu.com/secretariadecultura/docs/mi_vida_y_mi_doctrina -
_h._yrigoyen](https://issuu.com/secretariadecultura/docs/mi_vida_y_mi_doctrina_-_h._yrigoyen)