



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

La función política de la opinión pública

Francia, fines del siglo XVIII

Autor:

Schagen, Virginia Inés

Tutor:

2005

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 822.244	MESA
25 OCT 2005	DE
Agr.	ENTRADAS

LA FUNCION POLITICA

de la

OPINION PUBLICA

Francia,
fines del siglo XVIII

Tesis 12-3-10

Schagen, Virginia Inés

rousseau@arnet.com.ar

Carrera: Filosofía

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Introducción

La filosofía de la Ilustración fue el contexto en el que se desarrolló y trató de fundar el concepto de *opinión*. A partir de un ideal de razón y libertad ligado a una filosofía individualista, la opinión del *Aufklärer* designaba a la vez un objeto de discusión, el universal; un actor, el sujeto racional; un procedimiento, la crítica intersubjetiva y un resultado que la mayoría de los autores coincidirán en afirmar fue la *opinion éclairée*.

Sin embargo, el uso estandarizado por los diccionarios de época adjudicaba al término *opinión* las cualidades de una creencia dudosa. En este sentido, la opinión estaba ligada al registro del sentimiento y marcada por la arbitrariedad de la convicción. Así, en el artículo *opinión*, publicado en la *Encyclopédie*, 1765, el lector se encontraba con la distinción tradicional entre conocimiento racional y opinión incierta, ilustrada por la metáfora que contrasta la luz plena que da el sol al mediodía con la luz de una antorcha en medio de la oscuridad.

Por otro lado, el concepto de "público" se puede entender como a) publicidad –en el sentido que trata Jürgen Habermas en *Historia y crítica de la opinión pública* –, b) como el lugar del dominio de lo público, b) como espacio público y c) como auditorio (1)¹. Lo *público* entendido como la remisión a la figura antigua del *ágora* puede designar la discusión de asuntos públicos, la participación política entendida como expresión de demandas y de control del poder. Sin embargo este espacio público no es el lugar de la decisión ya que esta función está asignada al Estado. Esta concepción parece tener como soporte el ideal roussoniano de participación ilimitada de los ciudadanos pero que enfrenta una política liberal, en la cual la opinión es uno de los derechos a defender dentro de las libertades proclamadas (de opinión, de religión, de reunión, de asociación).

Por otra parte, si entendemos *público* como *asamblea*, el término remite a una participación activa de los ciudadanos y, por lo tanto, a los autores que han defendido la noción de una participación plena de los ciudadanos que como ejemplo han puesto las pequeñas repúblicas contemporáneas o las democracias antiguas (Rousseau). Por supuesto, con el curso de la formación de los grandes estados, se tornó complejo pensar las *foules* como sujetos de participación directa en la vida democrática de un Estado y este tipo de defensas parecen caer hoy en utopías. Por el contrario, si se asocia *público* con *auditorio* se trata de mentar un público pasivo, o como algunos sociólogos refieren, *masas* en un Estado democrático contemporáneo.

El *sentido de opinión pública* será objeto de reflexión en el presente trabajo. Indicamos que no abordaremos esta cuestión desde el enfoque más comúnmente tomado, a saber, la

¹ Cfr. P. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Francia, PUF, p. 443 y ss.

lectura unívoca de que hubo una opinión pública ilustrada, cuyo protagonista fue el *publique éclairée*. Esta opinión se identifica con un uso racional y universal de la razón dando lugar a una opinión homogénea. Sin embargo, con este registro unilateral, la mayor parte de los ciudadanos quedan excluidos a priori, simplemente por una elección estrecha de clasificación.

Creemos es posible hacer otra lectura que permita abarcar esa mayoría no ilustrada que iba a ingresar lentamente en la vida de la historia política de la Modernidad, el conjunto de personas aludidos en ese entonces como *pueblo*. Es tema de discusión de varios autores qué se refiere, cuál es el denotado del término "pueblo", o si es una figura retórica utilizada en política. Sin embargo, el hecho de la existencia de una gran masa de personas que hasta ese entonces había quedado excluida de la vida cívica de Francia no está en discusión. Fueron el objeto de estudio de lo que se dió por llamar *la cuestión social* o el hecho de la pobreza.

Si esta opinión no formaba parte del registro de los "ilustrados" y si no podemos hablar de su concepto por su falta de homogeneidad, tal vez, podamos hablar de la *práctica de la opinión pública*, que formó parte de dos registros: el escrito y el hablado permitiendo a través de órganos tales como los comités de secciones y asambleas primarias una participación ciudadana más directa y factible. En este sentido, creemos que la opinión pública constituye el ejercicio de un derecho, es una *práctica* en la esfera de los asuntos públicos propios de una República.

En este trabajo trataremos de sostener que *en Francia - a fines del siglo XVIII- la opinión pública tuvo una función política antes que social y que sirvió así, mediante la participación en la vida política, a la constitución del ciudadano como figura política nueva.*

Veremos si a pesar de las dificultades de la época, siendo la más crucial el acceso a instrucción, se puede afirmar que *hubo un sujeto de opinión pública -el ciudadano- y si esta tuvo una función política.*

A tal efecto hemos dividido el presente trabajo en dos partes. Presentaremos primero algunas *hipótesis contemporáneas* que interpretan distintos conceptos de opinión pública; ubicaremos este problema en el *contexto histórico*, preguntándonos cuáles fueron las *instituciones* en las que ancló la *opinión pública* en la Francia de fines del siglo XVIII. (Parte I) Finalmente, se trata de llegar a establecer un *marco del problema desde la hipótesis que se pretende sostener en este trabajo*. Para ello, transitaremos diversos registros teóricos, fundamentalmente los de *Jean Jacques Rousseau* y *Jean-Antoine-Nicolas de Caritat Marquis de Condorcet*, introduciendo comparaciones con Immanuel Kant y John Stuart Mill (Parte II), deteniéndonos en los problemas que creemos atraviezan la noción de opinión pública.

PARTE I

I.a) Planteo del problema

Presentación.

Contexto social de la época.

Opinión pública y contexto social: JS Mill, JJ Rousseau e I Kant.

I.b) Distintas hipótesis interpretativas sobre el concepto de *opinión pública*

Mona Ozouf

Arlette Farge

Keith Michael Baker

François Furet

I.c) Las instituciones de la *opinión pública*, Francia fines del siglo XVIII

1) El voto

2) Las asambleas

3) Los clubes y sociedades populares

4) Los cuadernos de quejas

I.d) A modo de síntesis

"La cesura entre el pueblo y el público es muy acentuada y, de Malesherbes a Kant, está identificada por la frontera entre los que pueden leer y escribir y los que no pueden hacerlo".²

... "ce être nouveau, abstrait, irréel —le citoyen—"...³

I.a) Planteo del problema

Presentación

El proyecto ilustrado kantiano de llegar a formar una sociedad civil universal implicaba la circulación de textos y su lectura. Sin embargo, en Francia, este proyecto enfrentaba una realidad social que negaba su condición de posibilidad ya que durante el Antiguo Régimen el sesenta por ciento de los hombres y el ochenta por ciento de las mujeres eran analfabetos. La extensión del concepto *público* en ese periodo histórico era pobre: abarcaba a un porcentaje mínimo de ciudadanos, en contraste con la mayoría de la población francesa que - en el siglo XVIII- era preponderantemente rural, como el resto de los países europeos, y carente de acceso a la instrucción.⁴ Francia contaba por ese entonces con un total aproximado de veintitres millones de habitantes, siendo su capital la segunda ciudad más poblada del mundo luego de Londres.⁵ *Público*, entonces, no denotaba *pueblo*. La representación de *pueblo* del siglo XVIII francés se acerca a lo que hoy llamaríamos *masa*; *pueblo* era sinónimo de irracionalidad, desorden, emocionalidad y torpeza.

En ese siglo, la constitución de un espacio público definido como el lugar del debate y de la crítica política se pensó como excluyente de toda participación popular. En línea con la hipótesis que Jürgen Habermas sostiene en *Historia y crítica de la opinión pública*⁶ Roger Chartier sostiene que quienes produjeron opinión pública fueron los intelectuales. Habermas limita su investigación a lo que llama "publicidad burguesa", término tomado de la sociología, y que no es otra cosa que el modelo liberal de publicidad. Excluye de su campo a otras variantes

² Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 50.

³ Agustín Cochin, *L'Esprit du jacobinisme*, París, PUF, 1979, p. 80.

⁴ Cfr. Eric Hobsbawm, *La era de la revolución 1789-1848*, Barcelona, Crítica, 1997, p. 18 y ss.

⁵ Las cifras varían según autores cfr. Genty y Hobsbawm, pero aún así se mantiene la relación.

⁶ Jürgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Ediciones Gili, 1962, p- 38

de esta publicidad, que también se dan en el curso histórico: una publicidad plebeya. Así leemos “*En la fase de la Revolución francesa ligada al nombre de Robespierre, aparece una publicidad –digamos por un instante- despojada de su ropaje literario. : no son ya su sujeto los “estamentos instruídos”, sino el pueblo sin instrucción...*”

Las posiciones de estos dos autores contemporáneos quedan así alineadas a la representación que de *peuple* se tenía en aquella época.

“Les définitions du mot peuple dans les dictionnaires de langue du XVIIIe siècle, qui indiquent les acceptions les plus communes, attestent cette césure [entre “público” y “popular”], souvent pensée à travers l’opposition que fait le latin entre populus et plebs. Soit le Dictionnaire de Trévoux en son édition de 1771: Peuple: Ce mot se prend souvent pour la partie la moins considérable d’entre les habitants... Alors il y a une grande différence entre le mot français peuple et le mot latin populus. Dans cette acception, il signifie ce que les Romains appelaient plebs. Il y a beaucoup de peuple dans le quartier des Halles. On dit en ce sens le petit peuple, le menu peuple, c’est-à-dire les petites gens. On le dit à peu près dans le même sens par opposition à ceux qui sont nobles, riches, ou éclairés.”

Y agrega entonces Roger Chartier: “*Ainsi défini par défaut (...) le peuple-plebs ne peut être considéré comme un sujet politique.*”⁷

En general, formaba parte del “pueblo” todo aquel que no pertenecía a ninguna de las tres togas: la negra, es decir, los clérigos; la corta, los nobles; la larga, la multitud numerosa y diversa de funcionarios, de abogados y procuradores, gente relacionada con actividad literaria, a los que hay que añadir los médicos. Quedan entonces identificados con el “pueblo” los campesinos, los obreros, maestros de diversos oficios, los comerciantes.⁸

La figura paternalista del rey vigente en esa época ayudaba a que *le peuple* se constituyera como tal. Según el Diccionario de la Academia (1694) dos eran las obligaciones del rey respecto de su pueblo: aliviar su miseria y mantenerlos en el deber. A cambio, el rey recibía fidelidad y amor. Esta representación que unía al pueblo con su rey en una relación de protección por un lado y de fidelidad y amor por el otro perdurará por muchos años, inclusive en medio del cambio político que implicó la Revolución. En efecto, Ferenc Fehér analiza desde esta óptica el juicio a Luis XVI que en 1792 decidió su decapitación. Comentando la tesis de Walzer que justifica la decapitación de Luis XVI, Fehér cree que aunque este rey fue

⁷ Culture populaire et culture politique dans l’Ancien Régime, R. Chartier, The French Revolution and the Creation of *Modern Political Culture*, ed. KM Baker, Chicago, Pergamon Press, 1987, pág. 245.

⁸ Cfr. Roger Chartier, *Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen*, México, Instituto Mora, 1994

decapitado, el principio monárquico no lo fue y permaneció "atrincherado en los corazones de un considerable sector de la población francesa durante todo el siglo XIX".⁹

Se trataba, entonces, de una masa de ciudadanos que no tenía acceso a la participación en la vida política. *Le peuple* —con las connotaciones mencionadas— quedaba excluido de participar en la formación de la opinión. La consecuencia era que "...*le peuple-plebs ne peut être considéré comme un sujet politique*"¹⁰. Este es el problema.

Contexto social de la época

Podemos nombrar dos facciones conviviendo históricamente a partir de fines de 1789, que eran parte de esa realidad social. Esquemáticamente, se pueden presentar como sigue: a) *la posición jacobina*, que asume una posición iluminista: se trata de educar a largo plazo; mientras tanto, en la experiencia, en la inmediatez, el pueblo se encuentra en la etapa de la minoría de edad, como es conocido afirmó I. Kant. en su escrito *¿Qué es la Ilustración?* Por esta razón, y hasta que no se ilustre, no estaba aún capacitado para darse a sí mismo las leyes y participar en la vida cívica de la incipiente República; por lo cual, un representante instruido del pueblo gobierna, siendo su portavoz en cuestiones políticas, llevando a la práctica una *democracia de tipo representativa*.¹¹

La otra posición fue b) la de *los sans-culottes*, "...un movimiento informe y principalmente urbano de pobres trabajadores, artesanos, tenderos, pequeños empresarios (...) ...organizados sobre todo en las secciones de París y en los clubes políticos locales"....¹² A través de Hébert y Marat formulaban una política poco definida teóricamente. En líneas generales estaban a favor de practicar la *democracia directa* e igualitaria. Los pequeños propietarios no eran objeto de sus ataques, abogaban por el trabajo garantizado por el gobierno. De hecho, esta democracia directa se practicó por el período en el que duraron las 48 secciones en las que había quedado París dividida luego de que la Asamblea Constituyente, por un decreto de 1790, disolvió los distritos y los reemplazó por secciones. Las llamadas *asambleas primarias* fueron los órganos de cada sección hasta 1794.

Respecto de la posición a) cabe mencionar que una de las paradojas de la Revolución Francesa fue que los revolucionarios —a pesar de que repudiaban el viejo orden que

⁹ Ferenc Fehér, *La revolución congelada, ensayo sobre el jacobinismo*, Madrid, Siglo XXI, 1989, pág.128 y ss.

¹⁰ Roger Chartier, Op.Cit. p. 245

¹¹ Volveremos sobre este aspecto en el punto I.c.3.) de este trabajo, a propósito de las instituciones de la opinión pública.

¹² Eric Hobsbawm, Op.Cit. pág. 71.

ellos veían como un régimen feudal y que abrazaron ideológicamente el principio de la soberanía popular inherente al concepto de voluntad general-, cayeron en la práctica de la representación, tan explícitamente condenada por Rousseau. En esto consiste lo que Furet llama "la verdad del pesimismo roussoniano": la historia muestra la dificultad que enfrenta la práctica de la democracia para adaptarse a la teoría.¹³

¹³ François Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1980, pág. 47

Opinión pública y contexto social: J.S. Mill, J.J. Rousseau e I. Kant

Como *práctica* instalada en una sociedad, la *opinión pública* es reconocida setenta años más tarde en Inglaterra. Así, **John Stuart Mill** en 1859 trata de conceptualizar la libertad civil que, según este autor, consiste en establecer la naturaleza y límite del poder que la sociedad puede ejercer legítimamente sobre el individuo. Autor no contractualista, ambiguo en las implicaciones de la defensa de un estilo de vida democrático, asignaba a la opinión pública el rol de coacción moral¹⁴. A ella debía recurrir el ciudadano si la ley no contemplaba su caso.

Sin embargo opinión pública no implicaba búsqueda de consenso entre los ciudadanos. Por el contrario, la opinión que contaba era la de unos pocos individuos: *los mejores*, dice Mill. No es aconsejable para el progreso de la civilización que participen todos los ciudadanos ya que se corre el riesgo de que la opinión pública se transforme en yugo. En efecto, la mayoría de los ciudadanos no es libre, la mayoría de la gente vive presa del "despotismo de la costumbre", no son ellos los que opinan sino algunos otros que hablan y escriben por ellos: los periodistas, que tampoco están exentos de la mediocridad.

Mill fue uno de los primeros intelectuales que luchó a favor del acceso a la educación para todos los ciudadanos porque esto constituía la base para formar la opinión en un futuro, esta debe estar sostenida por razones, lo que supone una capacidad para elaborar argumentos y, por ende, supone como su condición de posibilidad cierto acceso a la instrucción. En el caso de no darse de esta forma, solo se trata de una preferencia personal, una inclinación, prejuicio o superstición y se transforma en "tiranía de la mayoría", uno de los males contra los cuales la sociedad debe estar atenta. Esta "tiranía de la mayoría" se conforma a una costumbre, meramente como tal, sin reflexionar sobre ella y por lo tanto, para Mill moldea caracteres ordinarios, carentes de libertad ya que el que hace una cosa cualquiera o emite una opinión sin que sus fundamentos se apoyen en una argumentación, no elige. La libertad que le preocupaba a Mill y que fue objeto de su ensayo, la civil o política, solo tiene un adversario: *la costumbre, representada en la conducta de la mayoría*. A este carácter de masa opone Mill el individuo, cifrando en su existencia y libre expresión el progreso intelectual que necesita la sociedad. "At present, individuals are lost in the crowd. In politics it is almost a triviality to say that public opinion now rules de world. The only power deserving the name is that of masses, ..."¹⁵

Vemos entonces que Mill atribuye un valor negativo a las costumbres porque las asimila a la inmediatez de lo dado. Así leemos: "The traditions and customs of other people are, to a certain extent, evidence of what their experience has taught them; but, in the first place, their experience may be too narrow; or they may not have interpreted it rightly. Secondly, their

¹⁴ John Stuart Mill, *On Liberty*, London, Everyman, 1994

¹⁵ John Stuart Mill, Op.Cit. pág. 134

*interpretation of experience may be correct, but unsuitable to him. ...Yet to conform a custom, merely as custom, does not educate or develop (...) any of the qualities which are the distinctive endowment of a human being. The human faculties of perception, judgment, mental activity and even moral preference are exercised only in making a choice.*¹⁶

Podríamos afirmar que en este texto Mill distingue dos tipos de *opinión*: a) una *popular* formada en los hábitos y las costumbres, no válida ni para el progreso de la civilización ni –más específicamente- para la participación en la vida política, ya que esos individuos así transformados en masa, no son sujetos libres para ejercitar su pensamiento. Casi se puede igualar *opinión popular* a superstición. En cambio, b) la *opinión pública* está representada para este autor en la figura de los individuos genios, esto es, en caracteres excepcionales que no dejan influenciar su pensamiento por las costumbres y los hábitos, sino que han realizado un trabajo de independencia de lo dado.

Vemos entonces que la posición de Mill es Iluminista: unos pocos en posesión del conocimiento gobiernan representando a los muchos mientras estos muchos –en el transcurso del tiempo- se educan y puedan, poco a poco, ir participando de una forma de vida democrática.

En Francia, un siglo antes, un pensador también preocupado por el “ciudadano”, antes que el “individuo”, entendía de manera muy distinta un problema similar. **Jean Jacques Rousseau** escribió sus textos en el marco histórico que construyó el Antiguo Régimen. Textos que, a pesar de haber sufrido las vicisitudes de la censura, circularon en el nuevo entorno político de fines del siglo XVIII.

Autor contractualista, vive su presente histórico en el Iluminismo pero, sin embargo, escribió en tono pesimista sobre el avance de las ciencias y apogeo de la razón. Atento a su contexto social, veía en el lujo y derroche de unos pocos la causa del mal y pobreza de la mayoría. El lujo y derroche no solo era insensible y se sostenía a expensas de la pobreza sino que además contribuía a minar las buenas costumbres y la tradición de todos, de los pocos y los muchos. Y esto era lo que preocupaba a Rousseau. Cifrabá en la figura del hombre trabajador, pobre, honesto y no intelectual el modelo de la virtud y el prototipo del ciudadano. Su Discurso sobre las ciencias y las artes publicado en 1750 constituye una defensa de las costumbres. Nada más opuesto entonces a la posición de John Stuart Mill. Para Rousseau se podía ser crítico a la moda de su época, la Ilustración, solamente desde las costumbres. El caudal de conocimientos que Rousseau llama “ciencia” es superfluo si no sirve para depurar las costumbres, inculcar el valor por la patria, la valentía y ayudar a los ciudadanos a ser virtuosos.

¹⁶ John Stuart Mill, Op.Cit. pág. 126. Subrayado de la autora.

Este era su modelo, y servía al propósito de conservar la nación. En su crítica a la sociedad de hecho, se apoya en una valorización de la naturaleza, que tiene -como es conocido- al buen salvaje como referente del hombre que aún no se ha corrompido porque no ha entrado a vivir en una sociedad civil. La condición de posibilidad que permite al hombre mantener y garantizar sus virtudes es la República, y por esto Jean Jacques es la excepción a los autores contractualistas que plantean una relación diádica: estado de naturaleza y su antítesis, la sociedad civil, porque el tercer paso para Rousseau es la constitución de la República.

En la observación a las costumbres descansa el orden social. Esto parece ser lo que también se desprende implícitamente del escrito de I. Kant *¿Qué es la Ilustración?* El problema que explícitamente discute este autor a fines del siglo XVIII es el de las condiciones de posibilidad del progreso en la Ilustración, identificada esta con la salida de la humanidad de su minoría de edad. En efecto, se puede o no hacer un uso público de la razón -y es en este uso que el ciudadano deja la tutela y se decide a pasar a lo que Kant explica mediante la metáfora de la mayoría de edad, pero se debe hacer siempre un uso privado de la razón. Esto es, primero se debe obedecer, y luego cuestionar públicamente el caso mediante el uso libre de la razón.

Sin embargo Kant, al igual que Stuart Mill, apoya la libre expresión de las opiniones mediante un uso argumentativo de la razón y en el caso especial de Kant, dentro del mundo de la escritura. El ciudadano que se atreva a hacer un uso público de la razón, al mismo tiempo en su uso privado, debe obedecer. Por un lado, esta posición es consistente con el pensamiento en conjunto de este autor ya que, siguiendo la enunciación del imperativo categórico, no se puede elevar a ley universal o máxima un principio subjetivo del querer porque resultaría en una contradicción. Si el sacerdote desde el púlpito durante la misa en calidad de orador emite un discurso contrario a su credo, esto llevado a la permisibilidad de que el resto de los sacerdotes hiciera lo mismo, llevaría a la pérdida de la creencia de los fieles en tal institución y por consiguiente, a la desaparición de la institución. Sea otro caso: un ciudadano, a pesar de no estar de acuerdo con el concepto de un impuesto, primero debe pagar al fisco y luego denunciar públicamente esta práctica mostrando mediante argumentos las razones para su disconformidad.

Es de destacar que este énfasis puesto no solo por I. Kant sino también, como vimos, por J. S. Mill en que la sola forma válida para participar en la vida pública es mediante ejercicio de la argumentación, no se encuentra en J.J. Rousseau. Para este autor el pueblo y la voluntad general son siempre buenos y no pueden equivocarse. No es una cuestión de razonamientos válidos, o de ser hábil en el uso de los razonamientos, sino de ser virtuosos. Si

la voluntad general yerra es porque se ha engañado al pueblo y este, confundido, ha deliberado mal.

Por lo cual, desde Rousseau no cabría la posibilidad de hablar de una opinión ilustrada y otra distinta de esta. Existe la voluntad general que es una e indivisible y esta no puede elegir mal y la opinión si es expresión de la voluntad general, tampoco puede equivocarse.

I.b) Distintas hipótesis interpretativas sobre el concepto de opinión pública

En este apartado intentamos mostrar qué entienden cuatro autores contemporáneos por "opinión pública" en el periodo histórico en cuestión.

I.b.i) **Mona Ozouf** en su artículo "L'opinion publique"¹⁷ advierte contra la tentación de tratar de conceptualizar ubicando la entrada en un diccionario; descarta que el diccionario de época sea quien informe al lector qué se entendía por este concepto ya que su uso es incierto. Por ejemplo, Jacques Necker lo utiliza en forma ambigua. Dicho ministro de economía bajo el reinado de Luis XVI discutió la naturaleza y significado de la *opinión pública* y escribió sobre esto, cubriendo el período que va desde 1773 hasta 1804. En varios de sus escritos llamó la atención sobre el dominio y el creciente poder de la *opinión pública*, que - según este autor- refuerza o debilita todas las instituciones humanas. Ahora, la naturaleza y la fuerza de la *opinión pública* varía según la forma de gobierno y surge no en la calle sino en los salones literarios. Es más efectiva y prudente en su manera de operar en una monarquía limitada, con gradación de puestos y clases sociales, como lo era la Francia del Antiguo Régimen y en el sistema constitucional británico. En una república los individuos estiman tanto la independencia de sus opiniones individuales que casi no se puede hablar de una opinión pública. ¿Necker aludía a la opinión de un público ilustrado? Para Ozouf, Necker parece confundir espíritu público, bien público, voz pública, conciencia pública. En general, estas ambigüedades en el uso del término por parte de Necker como en otros autores de la época parecen responder a distintas formas de una única alusión al término: para Ozouf sólo era una forma de oponerse al absolutismo.

Esta autora sostiene que hubo dos grupos sociales portadores de la opinión pública: a) el *publique éclairée* o los hombres de letras y b) los círculos parlamentarios. Prefiere hablar de "prácticas literarias y prácticas parlamentarias", y de lo que se trataba era de alertar al público, según Ozouf. Pero también hubo "prácticas absolutistas" que consistieron en vigilar y contener. Según Ozouf, Condorcet hace notar a Turgot el abismo que separa la "voz del público" diseminada y heterogénea de la "voz pública", fuerte en su unidad. A la heterogeneidad que se diluye en supersticiones se opone el singular representado en la razón universal Iluminista. La opinión pública de los hombres Ilustrados no es la opinión pasiva, salvaje y dividida de la multitud. La opinión pública no es el sentido común.¹⁸

¹⁷ *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Volume 1, chapter 22, edited by Keith Michael Baker.

¹⁸ Mona Ozouf "Esprit public", *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, Idées, France, Flammarion, 1992, pág.165 y ss.

I.b.ii) Foucault escribió luego de haber leído algunos registros de ingresos redactados en los comienzos del siglo XVIII: ...”Estamos más bien ante una antología de vidas. Existencias contadas en pocas líneas o en pocas páginas, desgracias y aventuras infinitas recogidas en un puñado de palabras. Vidas breves, encontradas al azar en libros y documentos (...)he buscado cuál era su razón de ser, a qué instituciones o a qué práctica política se referían; intenté saber por qué había sido de pronto tan importante en una sociedad como la nuestra que estas existencias fuesen “apagadas”...¹⁹ Arlette Farge nos recuerda a Foucault. En la conclusión de su texto publicado por primera vez en Francia, 1992 escribe: “*They have spoken, I have written*”. Aunque prefiere hablar de *opiniones populares* y no de opinión pública, tratará también de hacer escuchar las voces que usualmente no se escuchan. Así leemos:

“*The winged words will remain dumb unless they are carefully gathered up, not to fill a museum but to discover, in and through their lightness, the weightness of revolt or consent from mouths which had never been asked, or allowed, to speak any words at all*”.²⁰

Con un carácter descriptivo antes que normativo, Farge despliega fragmentos de documentos de principios y mediados siglo XVIII francés, periódicos, memorias, informes policíacos, en los cuales se puede rastrear estas voces de gente no instruida. Al igual que Keith Baker, esta autora no está de acuerdo con la hipótesis de Habermas expuesta en *The Structural Transformation of the Public Sphere*, ya que Habermas enfoca su trabajo siguiendo la lectura de la opinión ilustrada, racional y universal y deja de lado la esfera pública plebeya en tanto una variante que -según Habermas- fue suprimida en el proceso histórico.

I.b.iii) A diferencia de Farge, Keith Michael Baker trabaja la hipótesis de que hubo una opinión pública cuyo sujeto no fue necesariamente ilustrado –por lo cual también se aleja de la posición de Habermas mencionada anteriormente. *Opinión*, según Baker, se transformó en *opinion publique* no como función social sino como categoría política, como tribunal público que juzgó a la autoridad monárquica, y que se transformó en su crítico²¹. En las décadas de los 1750s y 1760s comienza a emerger una cultura política en Francia, cuyos elementos ya estaban perfilados para el reinado de Luis XVI y que, según este autor, rompió con el modelo absolutista. El *droit publique* - la naturaleza del orden político y las condiciones bajo las cuales

¹⁹ Cfr. Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1990, p. 176 y 177)

²⁰ Arlette Farge, *Subversive Words. Public Opinion in Eighteenth Century France*, Estados Unidos, The Pennsylvania State University Press, 1995.

²¹ Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge University Press, 1994, pp.24 y ss.

la nación existe como cuerpo colectivo- se transformó en la cuestión principal sobre la cual ese "tribunal" público tenía que decidir. Lo que va ocurriendo a lo largo de estas dos décadas es la reconstrucción del orden social a nivel del lenguaje. Por lo cual la hipótesis de Baker resulta interesante, ya que, para comprender qué ocurrió, hay que reconstruirlo en términos de discurso. Con este propósito, Baker distingue tres tendencias o corrientes en el discurso, a saber, justicia, razón y voluntad que en conjunto representan una pérdida de atributos de la autoridad monárquica. Así el *discurso judicial* enfatiza la justicia; el *discurso político* enfatiza la voluntad y el discurso administrativo pone énfasis en la razón.

Las nociones más importantes en el primer discurso son las de identificar la noción de justicia como lo que es propio y correcto, otorgándole a cada uno lo que le corresponde según el orden que ocupa en la sociedad jerárquica estatal; el ejercicio del poder público acorde a formas legales constitucionales y una participación pública entendida bajo la forma de elevar reclamos por medio de sus representantes.

Junto con esta modalidad de discurso y en tensión con él, emerge el discurso de la voluntad. Es el discurso de oposición a la monarquía. En éste, el orden social se define no en términos de justicia, ley, prescripción o adjudicación sino en términos de libertad, contingencia, elección, participación. En este discurso el poder real es despótico simplemente porque es particular no nacional o general. Este discurso está presente en Jean Jacques Rousseau y, por ejemplo, también en el abate Sieyès, con su escrito *Qu'est-ce que le Tiers Etat?*

Por último, el ejercicio de la voluntad real debe dar lugar al ejercicio de la razón y al Iluminismo. El orden social debe reconstruirse sobre la base de la naturaleza para transformar un orden social arbitrario en racional. El discurso de la razón es el discurso de la Modernidad, que enfatiza el desarrollo de la civilización y el progreso de la sociedad civil.

El estudio e interpretación de estos tres discursos define la política cultural que emergió en la Francia de fines de siglo XVIII, según la hipótesis de Baker. El lenguaje político de 1789 puede explicarse por estos tres discursos, en competencia entre ellos. Sin embargo, estos cambios se categorizan e interpretan desde el discurso de la voluntad. El resultado fue un discurso político transformado con sus propias tensiones y contradicciones.

I.b.iv) Para François Furet también se puede hablar de opinión pública en ese período. Sin embargo, su hipótesis sostiene que esta surge del vacío de autoridad que queda luego de la caída del Antiguo Régimen. *Opinion* es para este autor "...aquella cosa ordinariamente blanda y plástica" Y más adelante afirma "*Transformada en poder a la opinión solo le queda*

identificarse con el pueblo”²²; aunque para este autor, el pueblo no es un dato empírico sino ...“fuente de legitimidad para la Revolución”. La Revolución creó el poder con la opinión y para conservar su legitimidad, debía conservar el contacto con el pueblo, o con lo que se llamó “la voluntad del pueblo”. Por esto, a la Revolución le preocuparon los discursos que legitimaran su poder. “Existen especialistas, expertos en este lenguaje; son aquellos que lo producen y que por esta razón poseen su legitimidad y su sentido, es decir, los militantes revolucionarios de las secciones y de los clubes”²³ Para Furet el poder de la Revolución se basó en la opinión. Pero entonces se plantea un problema que la Revolución no resuelve y que vive en sus prácticas políticas: democracia directa y representación electoral con un sistema por el cual la voluntad del pueblo coincide abstractamente con el poder. Las Asambleas sucesivas encarnan la legitimidad representativa, pero desde un principio ésta es atacada por la democracia directa que funciona desde las secciones y en los clubes. Escribe este autor: “...los diputados hacen las leyes en nombre del pueblo al que se considera representan: pero los hombres de las secciones y de los clubes simbolizan al pueblo cual centinelas vigilantes encargados de acosar y denunciar cualquier distancia entre la acción y los valores y de volver a instituir el cuerpo político.”²⁴ El período que va desde mayo –junio de 1789 al 9 Termidor de 1794 no está caracterizado por el conflicto entre la Revolución y la Contrarrevolución, según este autor, sino por la lucha entre los representantes de las Asambleas y los militantes de los clubes por ocupar la posición simbólica dominante que es la voluntad del pueblo. Un problema que también plantea Keith Michael Baker y que mencionamos más arriba a propósito de la posición jacobina y la de los sans-culotte.

²² François Furet, *Op. cit.* pág. 68

²³ François Furet, *Op.cit.* pág. 70

²⁴ François Furet, *Op. cit.* Págs. 70 y 71

I.c) Las instituciones de la opinión pública, Francia fines del siglo XVIII

“Où est le peuple en effet, dans l'assemblée électorale où tout le monde entre et vote, ou dans les sociétés, cercles fermés, qui de fait ou de droit se sont toujours recrutées elles mêmes, depuis la première société philosophique, la première loge, jusqu'au dernier club jacobin?”²⁵

La pregunta la formuló Augustin Cochin y la citamos porque es la que intentaremos pensar en este apartado. Su relevancia se da en el marco de la práctica de un principio roussoniano : la soberanía. En términos de Rousseau, la pregunta podría formularse como sigue: *¿en qué institución es el pueblo soberano?*

I.c. 1) El voto

En esa época, como en la actualidad, uno de los caminos para participar en la vida política de una comunidad era votando. Sin embargo, lejos estaba Francia de quedar excluida del contexto histórico sobre prácticas cívicas; la figura del ciudadano roussoniano era aún un lugar a conquistar en la historia de los estados al igual que el llamado voto universal. En su lugar, y apelando casi a un reduccionismo Cochin sintetiza la situación diciendo que lo que erigía era ...*“une foule inorganique de votants”*.²⁶

A los efectos de elegir diputados para conformar la Asamblea Nacional, la Constituyente estableció el derecho a voto de los electores y los requisitos para poder presentarse como diputado. Los ciudadanos fueron entonces clasificados en activos y pasivos por la Constituyente. Tenía derecho a voto aquel hombre que era considerado ciudadano *activo*, que quedó definido según los siguientes rasgos: no pertenecer al clero, contar con mínimo 25 años, pago de impuestos. La cantidad de los impuestos indirectos fue fijada al equivalente a tres jornales. El resto de los ciudadanos pertenecían a la categoría de *pasivos*: las mujeres, los pobres, los niños, los carentes de domicilio fijo, los monjes, todo varón menor de 25 años. A pesar que en 1792 se bajó la edad mínima a 21 años, en 1794 se introdujo un requisito adicional: saber leer y escribir; aparentemente debido a que el secreto del voto exigía emitir papeletas.

²⁵ Augustin Cochin, *L'esprit du jacobinisme*, Paris, PUF, 1979, pág. 122.

²⁶ Cfr. Augustin Cochin, *Op.Cit.*, pág. 80

Por su parte, los ciudadanos activos que se postulaban para diputados para la Asamblea Nacional, debían cumplir con dos requisitos: poseer tierras y pagar un monto equivalente a 500 jornales de trabajo en impuestos indirectos. Se lo denominó *marc d'argent*. En 1791 se eliminó este requisito, sin embargo, esto no significó que los que llegaban a ejercer como diputados dejaran de pertenecer a clases acomodadas. Veamos cómo era el circuito del voto: constaba de dos fases. La primera, se llevaba a cabo en el *canton*. Los electores debían seleccionar 1 representante por cada 100 ciudadanos activos. La segunda, se desarrollaba en el *départament*. Estos electores —que habían resultado de la selección de la primera fase— debían también pagar para elegir a los diputados. La suma se fijó en el equivalente a 10 días de trabajo; sin embargo en 1791 se subió a 40 días de trabajo. En 1789 el electorado francés que cumplía con los requisitos de la Asamblea Constituyente sumaba aproximadamente 4,4 millones de personas. Esta cifra se traduce en un 15,7 por ciento de la población total; pero solamente el uno por ciento reunía las condiciones para ser votado a diputado.

Según Bernard Manin ²⁷, lo que pretendía este sistema era que los diputados fuesen ciudadanos activos pertenecientes a una clase económicamente superior a la de los votantes o electores. Al respecto, Patrice Gueniffey ²⁸, dice que la figura del ciudadano-propietario estaba muy presente en el imaginario político de 1789 y funcionaba como garantía de la aptitud para sopesar los intereses de la nación. Condorcet había vinculado la ciudadanía al derecho sobre una porción de territorio y en la Asamblea Constituyente muchos diputados solicitaban que el sufragio se restringiera solo para los propietarios. Recordemos que la tendencia prevaleciente en la Constituyente la tuvieron los monárquicos quienes pretendían establecer una monarquía constitucional a la inglesa, con dos cámaras, a saber, la de la nobleza y la de los comunes. Más aún, la Constituyente había rechazado una propuesta de Sieyès que hacía depender el sufragio no del pago de un impuesto indirecto sino de una contribución voluntaria módica. Quizás detrás de esta postura estaba el optimismo y racionalismo del siglo XVIII, con la convicción que los efectos de la instrucción pública y del progreso continuo lograrían en poco tiempo *augmentar la cantidad de ciudadanos y diminuir la cantidad del populacho*, según Condorcet.

Con independencia de tener en cuenta posiciones como las de Alexis de Tocqueville que consideran que entre el período histórico de la Revolución Francesa y el Antiguo Régimen hay continuación antes que ruptura ya que concibe a la democracia como un proceso evolutivo—, de hecho las instituciones que surgieron a partir de 1789 fueron distintas. Varios autores coinciden con esto y por ejemplo, tanto Keith Baker como Roger Chartier hablan

²⁷ Bernard Manin, *Op.Cit.*

²⁸ Patrice Gueniffey en *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, M Ozouf y F. Furet, Francia, Flammarion, 1992, págs.123 y ss.

de cambios de patrones de representación. Uno de los valores que trató de instaurar y que acompañó al proceso de la Revolución fue la igualdad. El *derecho* al voto tomaba -en teoría- a los ciudadanos *como* iguales; en tanto que la estructura social prevaleciente hasta ese entonces era jerárquica. Hasta Necker, que escribió a favor de la opinión pública, no cuestionó este punto.

En el terreno de la práctica, el sistema de votación no concordaba con uno de los principios de la Revolución: la igualdad. Lo que empíricamente se dio fue una tensión entre este principio y una desigualdad de hecho. En 1788 Condorcet afirmaba que en política era mejor hablar en términos de *igualdad posible* y no de igualdad en términos abstractos. *El pueblo soberano* había quedado recortado de diversas maneras.

Así planteado también podemos decir que el voto —además de ser como se expuso una de las formas de participación en la vida pública de una comunidad— era una instancia de legitimación para la nueva autoridad que se constituyó en 1789 como distinta del rey. Las nuevas instituciones debían quedar legitimadas a través del voto. Por esto es interesante ver que si entendemos que esta práctica es una manifestación de la opinión pública, cuál es el límite para afirmar que solamente fue a través de sus representados-legitimados *por el voto del público*, con las salvedades que vimos—, el pueblo ejerció su soberanía a través de la opinión pública. Creemos que—desde J.J. Rousseau— el problema puede plantearse en los siguientes términos: Teniendo en cuenta que el gobierno lo ejerce el poder ejecutivo, este cargo no es significativo en el proceso de votación democrático, ya que la soberanía no se expresa en esta función sino que la detenta el conjunto de los ciudadanos de una Nación, el conjunto de individuos que a partir de esta idea regulativa de la razón, o ficción de la razón, llamada *pacto social* queda transformado en *pueblo*.

Sin embargo esta soberanía no es la que pensó Rousseau ya que el Congreso está integrado por la suma de los diputados y senadores, esto es, los *representantes* de los ciudadanos, elegidos según prácticas vigentes en cada estado. Pero dado que la soberanía se expresa a través de la ley y ésta es producto de la voluntad general -indivisible e inalienable-, la noción de representación queda fuera del marco conceptual de Rousseau. De hecho, la Asamblea Constituyente era representativa, entonces siguiendo esa línea teórica podemos llegar a suponer que los diputados en el Congreso —en la Asamblea Constituyente y más tarde la Legislativa para el caso de Francia fines siglo XVIII— no son producto de la voluntad general. En última instancia entonces por qué debe el ciudadano seguir a la ley, ya que ésta no es producto de la soberanía constituida y legitimada según el pacto social y la noción de voluntad general, sino de unos pocos cuya legitimidad habría que revisar.

I.c. 2) Las Asambleas

En el período que va desde 1789 a 1794 las Asambleas que existieron en Francia fueron:

- A) *A nivel Nacional*: la Constituyente (1789 – septiembre 1791), la Legislativa (octubre 1791 a agosto 1792) y la Convención (1793 a julio 1794). A estas tres los diputados accedían por medio de la votación -según la modalidad vista-, y en algún sentido –que veremos más abajo- representaban a sus *electores*. Por supuesto, quedaba una porción interesante de la población sin representación.

Recordemos lo expuesto por el Profesor Keith Michael Baker:

*“The idea of representatives is modern; it comes to us from feudal government, that iniquitous and absurd government in which the human species is degraded and the name of man is dishonored” So wrote Rousseau in a famous passage of Du contrat social repudiating the practice of representation as incompatible with the principle of the general will. “The law is the expression of the general will. All citizens have the right to participate personally, or through their representatives, in its formation.” So proclaimed the National Assembly in its Declaration of the Rights of Man. It is one of the paradoxes of the French Revolution that the revolutionaries, in repudiating the old order that they saw as the feudal regime and in embracing the principle of popular sovereignty inherent in the concept of the general will, nevertheless fell back upon the practice of representation so explicitly condemned by Rousseau.”*²⁹

El problema que se plantea en la práctica es que ese delegado solo representa a una fracción de los habitantes de Francia a pesar del texto que luego formó parte de la Constitución francesa de 1791, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789: *“Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation; nul corps, nul individu ne peut exercer d`autorité qui n`en émane expressément”* (Art 3).

B) Existieron además otras Asambleas *en las secciones de París*: las llamadas *generales*, en las que los ciudadanos se reunían para deliberar y las *primarias*, en las que se reunían para votar. Ambas funcionaron en las cuarenta y ocho secciones en las que París quedó dividida luego del decreto de junio de 1790. Cuando finalizaron las elecciones, continuaron las reuniones y se siguió deliberando en sus asambleas generales permanentes. Por esta vía, según Albert Soboul³⁰ los distritos afirmaban su voluntad de administrarse por sí mismos y de participar en los asuntos públicos. Las secciones se convirtieron en circunscripciones electorales que se reunían para votar y se separaban una vez terminado el

²⁹ Keith Michael Baker, Op.cit. pág. 224 y ss

³⁰ Albert Soboul, *Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario*, Madrid, Alianza, pág. 158 y ss

escrutinio. Pero aunque la ley restringía su libertad de reunión, no la suprimía: las secciones podían reunirse fuera de las operaciones electorales. Frente entonces, a la experiencia de la Asamblea de representantes, se dio esta otra de participar directamente en las Asambleas de las secciones parisinas. Según Albert Soboul, los discursos y la modalidad de las secciones de Paris no se confunden con discursos jacobinos. Aunque reguladas por la Asamblea Constituyente que en 1791 que estableció que las asambleas generales podían convocarse para cuestiones de administración específicamente municipal y, restringiendo el análisis a la vida política municipal³¹, se puede afirmar que las asambleas de secciones se convirtieron en los órganos de soberanía popular. Para retomar el tema del voto, se ejerció en ellos la votación por voz alta o voto cantado. De esta forma, cada asamblea de sección elegía a su presidente y un secretario. Las sesiones comenzaban con la lectura del acta, leyes y decretos de la Comuna, luego se comenzaba a discutir sobre las cuestiones del orden del día que el presidente redactaba. Las sesiones, que comenzaban a las cinco de la tarde, terminaban tarde por la noche. En general las sesiones parecen haber sido desordenadas, carentes de disciplina. Sus protagonistas fueron los sans-culottes. Iglesias y capillas convertidas en bienes nacionales, eran los lugares de reunión de estos ciudadanos. El escritor Anatole France en *Los dioses tienen sed*, comienza la novela recreando el clima de una de las secciones parisinas que en 1793 tiene como sede una antigua iglesia de los bamabitas.³²

De todas formas, solamente los ciudadanos activos podían participar en las asambleas de las secciones. Esta condición de activo estaba dada por el pago de una tasa equivalente a tres días de trabajo. Según M. Genty esta tasa era lo suficientemente baja como para permitir diferenciar entre "...l'ensemble des masses populaires, du moins les plus humbles"³³ Sobre una población total de 600.000 personas en Paris, en 1790, de 77000 a 97500 quedaban enmarcados en esta categoría. De estos últimos los ciudadanos que pagando un impuesto equivalente a diez días de trabajo podían pretender acceder a ser elegidos como electores y miembros de la administración accedían a 42400, cifra que en porcentajes se traduce en un 43,28 % a 54,45 %. Pero además del pago de una tasa, había que estar inscripto en los registros de la guardia nacional.

³¹ Aunque si tomamos el dato que ofrece Maurice Genty, que para 1789 entre el 60 y 80% de la población parisina estaba formada por gente de las provincias, la participación de los sans-culottes en las secciones municipales podría tomarse con una validez más general que de aplicarse solamente a Paris. Cfr. *L'apprentissage de la citoyenneté*, Francia, Messidor, 1987.

³² Anatole France, *Los dioses tienen sed*, Madrid, Cátedra, 1991, pág. 43 y ss.

³³ Maurice Genty, Op.Cit. pág. 117

I.c.3) Clubes y sociedades populares

Los clubes y sociedades populares contaron con la participación de una masa heterogénea de ciudadanos. Las sociedades políticas se multiplicaron en Francia entre los años 1789 y el año III de la República: clubes patrióticos, Amigos de la Constitución, comités de correspondencia, sociedades de mujeres, de jóvenes, de extranjeros. La amplitud de este movimiento varía según los historiadores y su método de estimación. La investigación de Jean Boutier y Philippe Boutry estima que 5500 comunidades –contando ciudades, burgos y aldeas– contaban entre 1789 y el año III con una sociedad política.³⁴ Las prácticas llevadas a cabo en este tipo de sociedades han dado lugar a la elaboración de distintas hipótesis de lectura enmarcadas bajo la figura de: jacobinismo, ideología jacobina, sociedades de ideas.

En París, el Club funcionó a partir de noviembre de 1789 en el convento de los Jacobinos, sobre la calle Saint-Honoré. Aunque la mayoría de sus miembros eran diputados en la Asamblea Nacional, era más una sociedad de pensamiento que un club político. Con más unidad administrativa que de contenido, lograron una buena coordinación con las sucursales en el interior del país. Para 1792, esta sociedad había pasado de llamarse “amigos de la Constitución” a “amigos de la libertad y la igualdad”. Sin embargo, el apogeo de los jacobinos fue el período enmarcado entre la decapitación de los Girondinos (30 de octubre de 1793) y al período de Robespierre en la Convención. Este apogeo se tradujo –según Vovelle– en el incremento de afiliados. Sin embargo, luego de la muerte de Robespierre, el club cerró definitivamente el 12 de noviembre de 1794.

Mostraremos dos posiciones respecto de los llamados clubes jacobinos, el movimiento más amplio y mejor organizado para ese entonces sin que esto signifique que estos clubes hayan tenido unidad de contenido ni que la participación haya sido abierta y pública a la generalidad de los ciudadanos. Veremos sucintamente cuáles son las posiciones de Ferenc Fehér y Augustin Cochin al respecto.

Es tentador comenzar preguntado quiénes eran los jacobinos. Esta pregunta puede llevar a responder utilizando una clasificación en estratos sociales. Sin embargo, hay autores que sostienen que es prematuro aún hablar en términos de clases sociales como categoría de análisis al momento de la Revolución. Abrir el término “burgués” llevaría a una discusión que merece un escrito aparte y excede las pretensiones de este trabajo. En su lugar, entonces, nos preguntamos acerca de aquello por lo cual se reunían. Al respecto, autores coinciden en afirmar que los clubes jacobinos no tenían unidad ideológica, unidad que parecía

³⁴ Patrice Gueniffey y Ran Halévi en *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*, M Ozouf y F. Furet, Francia, Flammarion, 1992, pág.107, 108.

compensarse respecto de su organización administrativa que parece fue eficaz y les permitió contar con una red de clubes fuera de París. Fehér comenta que cuando el Club de los Jacobinos pasó a ser en 1793 la Dictadura Jacobina, fue el Club de París el lugar en donde se legitimaban primero sus decisiones mediante un "consenso" de la opinión pública allí elaborada (cfr. A. Cochin y su hipótesis de la fabricación de consenso) y luego imponían esta opinión en la Convención. Recordemos que algunos de ellos eran diputados en la Convención, Robespierre, por ejemplo. Así leemos:

*"Las decisiones aceptadas por el Club, o impuestas por éste y aprobadas por el Comité, eran presentadas a la Convención que, en gran medida gracias a la influencia del grupo de la Montaña y cada vez más sin una verdadera discusión, las aceptaba y les daba la fuerza vinculante de los decretos".*³⁵

La cuestión era que fuera del club, la apelación a la opinión pública no denotaba ni una imposición de decisión ni una fabricación de consenso, no se sabía a qué refería ya que no había una opinión pública homogénea. Por esto, según este autor, cuando Chabot en 1792 en nombre de los dirigentes jacobinos en el discurso por él pronunciado dice: *"Todos los decretos de la Asamblea juntos no pueden ahogar a la opinión pública"*, se equivoca; no hay una opinión pública consensuada.³⁶ Para Fehér la ausencia de una opinión pública unificada tuvo la consecuencia que los cambios se realizaban dictatorialmente sin hacer el mínimo esfuerzo por consultar a la mayoría pasiva.

Por su parte, Augustin Cochin traza una hipótesis del jacobinismo en su ensayo de 1909 a propósito de la polémica Taine-Aulard.³⁷ Para Cochin los círculos literarios, las logias, los clubes eran lugares de fermento de lo que denominó "sociedad de ideas". Teniendo en mente a los Jacobinos, sostiene una hipótesis de lectura de la Revolución Francesa que tiene a la base el cuestionamiento de la democracia porque construye como condición de su posibilidad, una sociedad abstracta de individuos iguales. Para este autor, el jacobinismo fue un tipo de organización política y social que se difundió en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII.

Esta "sociedad de ideas" no tiene como meta actuar sino "opinar", fabricar un consenso imaginario entre individuos que no están preparados para participar de ella y que además ya no son pensados como cuerpo como en el Antiguo Regimen sino como miembros que no interactúan sino que su relación es con ideas, no con lo empírico. El *peuple* pasa a ser

³⁵ F. Fehér, Op. cit. pág. 101

³⁶ Ferenc Fehér, Op. cit., Cap. 4 "Estructura y función de la dictadura jacobina", pág. 91 y ss.

³⁷ Augustin Cochin, Op. cit. pág. 95 y ss.

una construcción necesaria para esta democracia que extrae sus principios no de una instancia propiamente política sino de sociedades literarias y filosóficas. Es por esto que con independencia de los discursos que los actores emitan, es necesario descubrir esta "sociedad de ideas" para comprenderla. De aquí que Cochin la piense como ideológica. Según esta hipótesis, el consenso producido como si se hubiera dado como producto de un debate igualitario, tiene que extenderse al cuerpo social, como principio de unificación de una sociedad dividida en intereses particulares y como paso posterior, abarcar el Estado. La democracia directa o "pura" como lo llama Cochin es el objetivo de esta "sociedad de ideas".

Los líderes de esta "sociedad de ideas" encarnan la democracia representativa, y no la democracia de la que habla Cochin. La noción a analizar para dirimir esto es la de *soberanía popular* y es este un concepto eje ya que de él depende que quede legitimada esta nueva forma de autoridad. Como dice Furet a propósito de esta "democracia pura":

*... "un sistema ficticio de transparencia constituido a costa de una sucesión de ecuaciones imaginarias, gracias a las cuales el pueblo se identifica con la opinión de los clubes, los clubes con la opinión de sus conductores y éstos con la República".*³⁸

I.c.4) Cuadernos de quejas.

*... "it is a fundamental characteristic of the traditional Estates General that it assembles at the will of the monarch, and only when deputies are summoned to give him aid and counsel on behalf of the multiplicity of corporate bodies comprising the particularistic social order of the Old Regime. The Estates General represent the nation not as a separate entity apart from the king but as a multiplicity of orders and Estates made one only by (and in) the royal presence. For that reason, it has no legislative function, since it exercises no public will"...*³⁹

Este fragmento forma parte del análisis que hace el Prof. K. Baker de cómo la idea de representación cambia desde el modelo de Hobbes al de Rousseau o Sieyès. A los efectos de este trabajo, lo interesante del fragmento es que los diputados que formaron parte de la reunión de Estados Generales y que fueron elegidos a tal efecto, concurren en su carácter de delegados para leer los cuadernos de quejas de la comunidad que los había votado. Delegados pero no representantes, no representaban la voluntad general (*public will*).

³⁸ François Furet, Op.cit. pág. 252.

³⁹ Keith Baker, Op.Cit., pág 226

Colectivamente ellos han acudido a la Convocatoria no como el todo (la Nación) sino como la suma e las partes. En la lógica de la representación del Antiguo Régimen, la unidad de la nación queda afirmada ante la presencia del rey, es la persona del rey la soberana. Por esto la propuesta de Rousseau quiebra el viejo modelo: el pueblo es soberano no por la presencia del rey sino porque así queda constituido luego del pacto; la única sujeción es a la voluntad general. La ley es producto de la voluntad general, por esto, como la Convocatoria no fue como el caso de la Asamblea Nacional, -cuyo objetivo de constitución fue la redacción de una Constitución-, sino a los efectos que se mencionan más arriba, según la lógica de la representación vigente, no estaba en juego la voluntad general.

Entonces, según K. Baker, cuando se convoca a Estados Generales en 1789 se mantiene la lógica de 1614. Así el objeto de la convocatoria es que el rey recoja las opiniones de hombres de letras e ilustrados sobre temas que el rey tiene que resolver y decidir. El artículo octavo del decreto del Consejo de Estado del rey del 5 de julio de 1788 leía como sigue:

*"Sa Majesté invite... tous les savants et personnes instruites de son royaume, et particulièrement ceux qui composent l'Académie des inscriptions et belles-lettres de sa bonne ville de Paris, à adresser à M. le Garde des sceaux tous les renseignements et mémoires sur les objets contenus au présent arrêté"*⁴⁰

De aquí la importancia de los cuadernos de quejas por medio de los cuales cada comunidad y cuerpo queda representado en sus necesidades ante la corona. Los diputados llegan a la reunión de los Estados Generales con los cuadernos en mano. Según Baker los diputados no representan sino que ejercen el mandato de aquellos autores de los reclamos. "...Representation from above, deputation from below: Such is the traditional juridical formula of the Old Regime"...

Estos mandatarios comunican las necesidades e intereses de tal comunidad según lectura de los Cuadernos pero no tienen autoridad para actuar en nombre de tal comunidad. Esta práctica de los *cahiers de doléances* afirma la unidad de la nación ante la presencia del rey y también su multiplicidad como una sociedad compuesta por órdenes. Por esto, en tanto práctica, pertenece a la representación del Antiguo Régimen. En efecto, F. Furet comenta al respecto:

"Los Cuadernos se inscriben (...) dentro de la antigua estructura del poder: el rey de Francia consulta a su pueblo y a todas las comunidades que lo componen, y en tanto parte integrante de ese pueblo le responden"

Y más adelante agrega: "...prisioneros de su situación de comunicación con la monarquía (...) esto es lo que hace que estos millares de textos sean certeros en el detalle y mentirosos en el fondo".

⁴⁰ *Historie générale de la presse française*, Tome 1, Des origines à 1814, Paris, PUF, 1969, págs.408 y 409

La Revolución los utiliza como "...*posibilidad de confiscar en provecho propio la interpretación de la voluntad del pueblo*"... ⁴¹ aunque los Cuadernos no hablen en el lenguaje de la Revolución. Adicionalmente, Furet cuestiona el valor documental de los Cuadernos centrado en el problema de saber si -y en qué medida- los redactores de cada Cuaderno habían sido fieles a los votos reales de sus comunidades. Recordemos el grado de analfabetismo y que en las comunidades rurales el cura de parroquia hacia de mediador y escriba, por lo cual las necesidades quedaban mediatizadas por el que sabía leer y escribir y cumplió de hecho la función de mediador.

⁴¹ François Furet, Op. Cit. Pág. 61

I.d) A modo de síntesis

Los problemas que quedan planteados en esta Parte I en un marco histórico y que trataremos de enmarcar conceptualmente en la Parte II, son a nuestro parecer los siguientes:

- En qué sentido se puede identificar ese sujeto histórico denominado peyorativamente *le peuple* como un sujeto político, y en qué medida se puede hablar acerca de la existencia de una opinión pública que no se identifique con ilustrada.

Vimos que las prácticas de las Asambleas Nacionales funcionaban dando lugar al representante de la opinión pública –esto es lo más cercano a lo que hoy tenemos como Congreso-, y que se distingue de las prácticas de las Asambleas de secciones, en donde queda minimizada la figura del representante y desplazada la homologación de público ilustrado y delegado por la del grupo de ciudadanos participantes quienes en su mayoría no sabían leer y/ escribir.

- Surge entonces el problema de si la práctica de la opinión pública se inscribe dentro de una suerte de democracia directa o representativa, y no parece que opinión pública denote lo mismo en ambos casos.
- Surge el problema de un piso común de la instrucción; o dicho de otra manera, cómo llevar a la gran mayoría de ciudadanos de la situación de falta de instrucción y pobreza a poder participar en la vida pública de esa incipiente República. Una necesidad que parece surgir del concepto mismo de *res-publica*.

En este apartado I hemos expuesto el problema de la opinión pública pensándola desde sus instituciones: el voto, las asambleas, los clubes, esto es, desde los lugares de la práctica social. En la parte II de este trabajo abordaremos el tema a nivel conceptual. A tal efecto, tomaremos los escritos que produjeron Jean Jacques Rousseau y Condorcet, comparándolos con J. S. Mill e I. Kant.

Dos situaciones históricas marcan un hito en el contexto político –social de la Francia de la Revolución, hacia fines del siglo XVIII: a) el desplazamiento de la soberanía del cuerpo del rey a la Nación o conjunto de ciudadanos y

b) el vacío de poder que genera todo el proceso involucrado en la Revolución Francesa.

Ambas generan la condición de posibilidad para que esa masa de ciudadanos ejerza - mediante la práctica de la opinión pública- un protagonismo ciudadano democrático en una nación que acababa de transitar los caminos del absolutismo y que –sin pretender aún dejar de ser monárquica- buscaría redactar el primer documento fundante de una Nación: la Constitución.

PARTE II

II.1) Concepto de opinión pública

Introducción.

II.1.a.) Planteo del uso del término en la obra de Jean-Jacques Rousseau

- i) Discurso sobre las ciencias y las artes, Amsterdam, 1750
- ii) Carta a D'Alembert sobre los espectáculos, Amsterdam, 1758
- iii) Del contrato social, Amsterdam, abril 1762
- iv) Emilio, o de la educación, Paris, mayo 1762
- v) Cartas a Malesherbes, Montmorency, enero 1762

Conclusión ab II.1.a.

II.1.b.) Su relación con la voluntad general.

II.1.c) Su relación con las costumbres: La propuesta de John Stuart Mill vs. JJ Rousseau.

Conclusión ab II.1.c

II.2) *De plebs a citoyen.*

II.2.a.) Condiciones de posibilidad del sujeto de opinión pública

- *Populus* o *plebs*
- Relevancia de la figura de pacto social en relación a la noción de "pueblo"

II.2.b.) "Plebs" o "citoyen". El ciudadano como sujeto político.

Las posiciones teóricas de Condorcet, Rousseau y Kant.

- Introducción
- La "cuestión social" o el hecho de la pobreza: Hanna Arendt y T.R. Malthus
- República y opinión: Las posiciones de Condorcet y Rousseau. Problemas.

De súbditos a ciudadanos.

República y ley: Kant y Rousseau

La instrucción como condición de posibilidad de la participación en la vida pública.

JM A Marquis de Condorcet - Immanuel Kant: opinión, verdad y superstición.

II.3) Conclusión.

II.1) Concepto de opinión pública

"Sociologically the nature of this entity (the public) remained ill defined (...) But politically, and more critically, the notion of the "public" came to function as the foundation for a new system of authority, the abstract source of legitimacy in a transformed political culture"

Keith Michael Baker¹

Introducción

Jean-Jacques Rousseau no trató explícitamente el tema de la *opinión pública*. Sin embargo, este es un término que –junto con el de "opinión" y "público"- recorren sus escritos a partir de 1750.

Creemos que existen en sus obras distintos *usos* que permiten perfilar significados. Trataremos entonces de recorrer algunos de sus textos y a partir de su uso, lograr una aproximación a una definición de "*opinión pública*" que permita establecer una relación con la noción de "*ciudadano*".

La lectura de los textos ha respetado la secuencia cronológica de su publicación. Esto es así para tratar de seguir alguna suerte de evolución –si la hubiese- en el uso que acompañe históricamente los usos vigentes. La guía para este seguimiento obedece a una clasificación hecha por el Prof. Baker, quien sostiene que *hubo una evolución del uso hacia una cuestión política en Francia en el período que va desde 1750 y llega hasta el final del Antiguo Régimen*². En una primera etapa prevaleció un *significado social*, entendiéndose por "opinión pública" un *juicio colectivo sobre asuntos de moral, reputación y gusto*. La obra de Rousseau se inscribe en este período, según la lectura de Baker. Luego, y para poner una fecha desde la publicación de *Considérations sur les mœurs* de Charles Pinot Duclos en 1767, adquiere una resonancia política:

¹ Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, 1994, p. 186

² Cfr. Op. Cit. p. 187

"Of all empires", cita Baker a este autor ... "that of gens d' esprit, without being visible, is the most extensive. The powerful command, but the gens d'espirit govern, because in the long run they form public opinion, which sooner or later subjugates or overthrows every kind of despotism..."³

Finalmente, Baker sostiene que en tanto fuerza política comienza a circular hacia el final del Antiguo Régimen. Cita un artículo de Louis-Sébastien Mercier publicado en el diario *Tableau de Paris* en 1782:

"In the last thirty years alone a great and important revolution has occurred in our ideas. Today, public opinion has a preponderant force in Europe that cannot be resisted..."⁴

Esta revolución consistió para Mercier en escribir en contra de la corrupción política.

Por su parte, Malesherbes señalaba en 1775 que todos los agentes involucrados en el poder debían estar sujetos a tres tipos de restricciones: las leyes, el recurso a una autoridad superior y la opinión pública, siendo esta última la expresión de una discusión activa y abierta de las cuestiones políticas, el remedio institucional para la administración poco transparente que vivía aquella Francia con el despotismo.

Para el matemático **Condorcet**, la opinión pública era un bien a mejorar mediante el correcto uso del razonamiento. De esta manera, sería un obstáculo para cualquier gobierno absolutista y una forma de oponer resistencia sin armas de guerra.

Sin embargo, aún la opinión pública respondía a un término medio de educación muy baja que la tornaba inestable e irracional. La solución estaba en elaborar, proponer, discutir y aprobar en la Asamblea Nacional un plan de estudios nacional, laico y gratuito que en principio, cubriera tres niveles educativos como prioritarios. Había que alfabetizar Francia si el proyecto de la opinión pública iba a llevarse a cabo.

Entonces, lo importante aquí es pensar lo que señala Baker: hay un giro en el uso de la expresión que comienza con un uso social y madura hasta un uso político, y esto ocurre en un periodo histórico relativamente corto, menos de cincuenta años.

³ Op. Cit. p. 187

⁴ Op.Cit. p. 187

En cuanto al estilo argumentativo de Jean-Jacques, baste con mencionar las siguientes características que prescriben el alcance de sus juicios en los textos citados:

- a) Nada hay bueno o malo en si mismo, al menos en el marco de la sociedad civil, en donde todo, ella incluida, responde a convenciones fijadas por los hombres: la ley, la forma de gobierno que adopte una sociedad, la constitución, los espectáculos, a todos ellos no tiene sentido discutirlos si no se tiene presente a qué sociedad se le aplicarán.
- b) En el mundo de las convenciones son las costumbres las que mantienen la cohesión social. Las influencias que ella padezca contribuirán a mejorar o empeorar una comunidad.
- c) Si hay algo tal que sea necesario, entonces pertenece al reino de la naturaleza. Esta necesidad no está sujeta a discusión. Aquello que es "*por naturaleza*" excede el límite de la razón humana, y por lo tanto no puede discutirse.
- d) Los "males" de la sociedad surgen por factores que nacen de la convención, esto es de la sociedad civil.
- e) Estos "males" tienden a hacer esclavo y a engañar al hombre, que ha nacido libre y bueno "*por naturaleza*".
- f) Entre estos "males" se encuentra la opinión.

En el otro extremo de esta posición relativa está el tipo de pueblo y el conjunto de costumbres y creencias sobre el que se está deliberando. Y es este término de la relación el que primero debe ser analizado para estar en condiciones de emitir un juicio. Por esta razón en esta parte 1) hemos dividido el trabajo en vistas a averiguar si 1.1.) su concepto de *opinión / opinión pública* está en línea con su época o encontramos un esbozo de algo distinto; 1.2.) cuál es su relación con la voluntad general, porque creemos que es aquí en donde Rousseau aporta algo nuevo al espíritu de su época; recordemos que su obra se escribió, publicó y prohibió durante el Antiguo Régimen, en el que la política no era un asunto público; y 1.3.) creemos que sea cual fuese la convicción que manejaba este autor respecto de su concepto de *lo público*, la base de su teoría se encuentra en el peso que otorga a las costumbres.

II.1.1.) Planteo del uso del término en la obra de Jean-Jacques Rousseau

“Es raro que la corrupción empiece por el pueblo, pues a menudo la escasez de sus luces le liga más estrechamente a lo establecido”.

Montesquieu⁵

i) *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Amsterdam, 1750

Rousseau escribe para un público, esto lo dice en forma explícita. Pero no para un público ilustrado. Advierte que no le interesa ganarse la opinión ni de los hombres cultos ni de la gente que sigue a la moda. Y no se la ganará, ciertamente, porque escribe oponiéndose a los valores vigentes del Iluminismo: el progreso y su fe en la razón aplicada a las ciencias y las artes. Entonces, ¿para quién escribe? Teóricamente, para *una mayoría* que en algunos de sus escritos nombra como *público* y en otros como *ciudadanos* o *pueblo*. No es el público ilustrado- una minoría por cierto-, sino el hombre común, aquel que trabaja para alimentarse y cubrir necesidades básicas, el hombre virtuoso que no se identifica con el hombre sofisticado, ya que “...la virtud apenas camina en tan gran pompa...”⁶.

Este hombre virtuoso -en el imaginario de Rousseau- no vive en París, o está excluido de muchas de las prácticas parisinas, pero padece de la fragilidad para ceder ante la corrupción de las costumbres y las virtudes. En este y otros textos Rousseau pone en París la representación de la megalópolis en donde anida el peligro de la corrupción, el centro de desintegración de la identidad de la Nación.

En este escrito de 1750 aparece por primera vez el término que nos ocupa. Contrario a sus autores contemporáneos, no vacila en tildar de *mera opinión* a la filosofía de la Ilustración, a menospreciar el conjunto de valores que ella representa y a circunscribir a esos autores como los portavoces de una *opinión pasajera, de moda*. Sin embargo -aunque contingente- es lo suficientemente peligrosa como para incidir en la corrupción de las costumbres. Cree que la defensa de estas últimas contribuye de manera relevante a la construcción de la identidad de la Nación francesa. Y es que, justamente, en el siglo en el que comienzan a formarse los estados nacionales europeos, no es de poca monta tratar de construir la identidad de cada nación. Que las costumbres constituyen el gran pilar a tal efecto, ya lo había mostrado Montesquieu en *Consideraciones sobre la causa de la grandeza y decadencia de los romanos*, al sostener que

⁵ Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1985, p. 33

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Alianza Editorial, p. 174

es justamente la corrupción de estas las que causan el derrumbamiento de Roma. Vemos, entonces, que Rousseau no plantea nada novedosos en este terreno, aunque es importante tenerlo presente para comprender su insistencia.

Ahora bien, retomando el *Discurso*, el autor avala y resalta la figura del hombre virtuoso vs. la del hombre ilustrado. La figura del hombre virtuoso tiene como trasfondo esas costumbres que Jean-Jacques denuncia en proceso de corrupción. La crítica se basa en sostener que no hay progreso en el orden moral, sino más bien su contrario, y esto debido a la corrupción de los valores morales. Esta corrupción social –como el síntoma más importante de esa sociedad– produce segmentación y ruptura en la comunidad. Este aspecto no es visto por esa elite ilustrada y por lo tanto, no constituye una preocupación.

Los filósofos ilustrados y, en general, los hombres de ciencia y arte de su época no quieren confundirse con la gente común del pueblo. Por esto, según Rousseau, sus aseveraciones son una falsa puesta en cuestión de los valores vigentes con el solo propósito de distinguirse de la masa no ilustrada. Sin embargo, cuando así lo hacen, dañan el cemento que mantiene unido a una nación: las costumbres. Entonces, ya en 1750 Rousseau pone la responsabilidad de esta progresiva corrupción social en los pensadores ilustrados, dirigiéndose a ellos en su calidad de “...filósofos ilustres (...) vanos y fútiles declamadores (...) consagran sus talentos y su filosofía a destruir y envilecer todo cuanto hay de sagrado entre los hombres. Y no es que en el fondo odien la virtud (...); es de la opinión pública de lo que son enemigos(...) ¡Oh, furor de distinguirse, ¿qué no puedes?”...⁷. El término en cuestión está unido en este pasaje a la gente no ilustrada, y podría entenderse como un conjunto de juicios acrícos que circulan entre la gente común.

En el otro extremo de la elite ilustrada que representa el progreso y la fe en la razón, se encuentra el paradigma del buen ciudadano, los que están “...dispersos en nuestras campiñas abandonadas, perecen en la indigencia y despreciados. Tal es el estado a que están reducidos, tales son los sentimientos que obtienen de nosotros quienes nos dan el pan, y quienes dan la leche a nuestros hijos.”⁸ En este texto estos “ciudadanos” aparecen como portavoz de la opinión pública.

Entonces, claramente “*opinión pública*” no es “*opinión ilustrada*” para Jean-Jacques. Pero, por otro lado, hay diversos usos del término “opinión pública / opinión”; o también podríamos expresarlo diciendo que hay *usos equívocos del mismo término*. Uno de estos es “*opinión*” aludiendo a la *filosofía ilustrada*. Esta vez, el matiz está puesto en relacionarla

⁷ Op. Cit. p. 187

⁸ Op. Cit. p. 196

con lo que es pasajero, mañana se olvidará; esto es: un conjunto de juicios de moda, válidos para un momento de la historia, en una comunidad dada.

De todas formas ninguno de los dos usos de los términos “*opinión*” / “*opinión pública*” que hace en este texto, es político. Básicamente ambos comparten un significado opuesto al de *opinion éclairée*. Designan un conjunto de creencias y en este sentido son “*doxa*”, la *opinion éclairée* también, para Rousseau. Pero la opinión que surge de la mayoría, de ese conjunto de “ciudadanos” no ilustrados, esta es la opinión que impacta en las costumbres. Este conjunto de creencias que circula como “*opinión pública*” no tiene por qué modificarse ya que en su conjunto hace a las costumbres, aquello que no debe corromperse porque en su seno aún prevalecen los valores de patria, religión y virtud. Esto lo mantendrá y será claro cuando escriba el *Emilio*: la educación que debe recibir este estudiante- futuro ciudadano- no será información o conjunto de conocimientos que desarrollen su capacidad argumentativa o discursiva. La educación será básicamente la que haga de ese joven un ciudadano virtuoso y de buen corazón en su adultez, no un hombre de letras, no un sabio ni tampoco un erudito.

ii) *Carta a D’Alembert sobre los espectáculos, Amsterdam, 1758*

Preocupado por el avance de la posición homogeneizadora iluminista, Rousseau continua escribiendo a favor de fomentar y sostener las costumbres de los pueblos. Estas costumbres están expuestas a la influencia de a) las leyes, b) la atracción del placer, esto es, las artes y c) el imperio de la opinión. Mantendrá esta afirmación a lo largo de sus escritos. En este texto de 1758 la ocasión para escribir es la posibilidad del asentamiento de una compañía de teatro de comedias en Ginebra y un artículo que D’Alembert publica en la *Enciclopedia* al respecto. Lo novedoso de este texto, y que mantiene también en los futuros escritos, es *la debilidad de la ley frente al poder de la opinión*.

En línea con Rousseau, D’Alembert no apoya la corrupción de las costumbres, sin embargo busca una solución para la permisividad de montar espectáculos de teatro en Ginebra, porque D’Alembert es un ilustrado. Encuentra en ley el dispositivo necesario y suficiente para evitar que los actores en sus vidas o arriba del escenario promuevan actitudes y obras en franca disonancia con las “buenas costumbres”, o al menos, con las costumbres ya instaladas como prácticas sociales. Compartiendo la postura iluminista de su época, D’Alembert pone en el entrenamiento y aprendizaje de las artes un elemento más del progreso de su siglo, entrenamiento que los hombres deben emprender para ser incluidos en la marcha del progreso del siglo XVIII. Pero, justamente, este es el progreso que cuestiona Rousseau y más tarde también Immanuel Kant. Es la postura superficial y frívola que ambos refieren en sus escritos. Si para Rousseau se trata de mantener las costumbres tal como están, y casi invoca un retroceso en este “progreso”, Kant afirmará que no hay progreso moral.

Es interesante resaltar que –nuevamente- para Rousseau esta es una cuestión pública, que atañe a los ciudadanos y es estos a quien dirige su escrito. Esto era poco frecuente ya que “*opinión pública*” –si la hubiera- remitía a *opinion éclairée*, y es entonces de esta *opinion éclairée* de la que se aparta Rousseau, con su constante llamado a los *ciudadanos y al público*.

En este texto entonces, continúa utilizando el término *opinion* como equivalente a conjunto de creencias y prejuicios que comparten los sujetos⁹. Es lo que el público ha juzgado como bueno o malo lo que a los individuos les parece como tal. “...*Son los juicios de éstos [el prójimo] los que regulan todo*”.¹⁰ La “opinión pública” es entendida aparentemente como el conjunto de sentencias caprichosas, sin base racional que circula en una comunidad. Es poderosa, y como no tiene un fundamento racional, no puede preverse su efecto. A Rousseau le preocupa que hasta ese momento la monarquía no haya podido establecer una forma de control sobre ella. Pero entonces, ya que el monarca no puede controlarla, debe poder *prevenir sus efectos*. La *prohibición* sigue siendo para Rousseau la mejor forma de controlar esta situación.

Habíamos dicho más arriba que lo notable de este texto es la limitación de la fuerza de la ley frente a la opinión. La *ley* nada puede hacer ante la corrupción de las costumbres. Las buenas leyes no alteran las costumbres ni cambian la naturaleza de las cosas. Introduce el ejemplo de un intento de cambio respecto de la legislación de la institución del duelo. Si el pueblo *crea* que el buen manejo de la espada es instrumento suficiente para dirimir en cuestiones de honor y de virtud, no hay fuerza de ley que regule lo contrario. Es ir en contra del *conjunto de creencias de un pueblo arraigadas en las costumbres*. No dependerá su cambio de la emisión de un decreto del rey ni de la puesta en vigencia de una ley. Habrá que *esperar hasta que nadie más crea en la institución del duelo*, que se olvide y perima su vigencia. Lo decidirá el conjunto de creencias que está en boca del pueblo y que Rousseau entiende en 1758 como “opinión pública”. Entonces, la fuerza de la ley no es suficiente para desarraigar un prejuicio público. Pero puede hacer impopular a un monarca.

Por otro lado, claramente Jean-Jacques está poniendo en el pueblo el poder de la *opinión*, y que ésta designa un conjunto de creencias basadas en un sentimiento. Esta postura no se sostiene ni para los autores iluministas contemporáneos de Rousseau ni para John Stuart Mill, ya que –preocupado también por la participación del ciudadano en un estilo de vida democrático- no es justamente esta *opinión* acrítica e irreflexiva la herramienta necesaria en la participación en la cosa pública. Este tipo de *opinión* que sostiene Rousseau es simple

⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Carta a D'Alembert*, Madrid, Tecnos, 1994. Cfr. pp. 12, 14 y 15.

¹⁰ Op. Cit. p. 83

prejuicio para Mill, más cercana a identificarse con la posición contraria, retrógrada, propia de las épocas oscurantistas.

Tampoco será la aceptada por Condorcet, para quien, la opinión de los ciudadanos no tiene que ser caprichosa o presa de la superstición. Tiene que tener una base racional, esto es, el ciudadano tiene que poder mostrar en un argumento cómo se sostiene su opinión. Por otro lado, no pone el peso de la opinión como una función propia de los ilustrados, sino que se está tomando a los ciudadanos como sujetos de esa opinión, aún así decimos, esta confianza en la razón es un síntoma de la Ilustración.

Entonces, si bien es Rousseau quien comienza a hablar de *opinión, público, ciudadano, opinión pública*, no es aún esa opinión la que llegará a utilizar el ciudadano de la República que surgirá en 1791. Sin embargo ¿puede ... "la austeridad republicana soportar (los espectáculos)", "...¿es que no se necesita ningún espectáculo en una república?..."¹¹ Como el ciudadano de Rousseau no está preparado para discurrir argumentativamente sobre un tema que le concierne directamente, como no tiene elementos para defenderse frente a la capacidad corrosiva de la corrupción, la única solución que le queda al gobierno es –desde la perspectiva roussoniana- *prohibir*. Toda una paradoja, en el contexto filosófico de Rousseau.

Quizá tampoco esté formada su *voluntad*, esta facultad que expondrá Kant unos años más adelante de poder elevar el principio subjetivo del querer a máxima universal. Y así ser libre, en el marco de la razón.

Si tampoco la *ley* es instrumento suficiente y necesario en la teoría política roussoniana frente a la fuerza de la opinión, estamos en un problema. Porque no queda más que "confiar" en ese perfil del "buen salvaje" que ha sido educado desde y para el corazón, con esmerado énfasis en la virtud política¹² pero que es sumamente frágil frente al sinnúmero de contingencias que deberá enfrentar como voluntad particular, propia y de los demás individuos que luego del pacto han quedado conformados como un cuerpo moral – falible.

¹¹ Op. Cit. pp. 19 y 156.

¹² Cfr. Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, libro V, pps. 33 a 51. Creemos que el uso del término "virtud" en la obra de Rousseau es al que refiere Montesquieu en ese texto.

Del contrato social, Amsterdam, abril 1762

Las obras más importantes se publican en 1762 : el *Del contrato Social* (CS) y *Emilio*, con diferencia de apenas unos pocos meses. Sin embargo, y a pesar de las cartas que Rousseau envía a Malesherbes durante enero de ese mismo año, el reconocimiento de su público y de las instituciones del Antiguo Régimen no fue el esperado por este autor. Ambos textos no pasan la censura y se prohíben tanto en París como en Ginebra.

¿Por qué la prohibición, qué se afirmaba de nuevo en 1762? Si ya el camino para esa exposición estaba preparado por anteriores publicaciones, tales como dos de los tres Discursos situados entre 1750 y 1755, nos referimos al *Discurso sobre la economía política* y el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. La monarquía, con un régimen de gobierno autoritario y controlador de la circulación de los comentarios de la gente en la calle¹³ no podía ignorar la propuesta de gobierno expuesta en CS: apoyada por la legitimación de la teoría contractualista, se hacía del pueblo –por ese entonces simplemente “el populacho”- no solo un sujeto político sino el único legítimamente soberano.

Más aún, si la ley nada podía contra la circulación de la opinión popular, estaba muy claro en CS que –ella como referente- todos eran súbditos de la ley –el monarca también-. La ley –expresión de la voluntad general – posicionaba al Rey como un par entre el “populacho” y le despojaba de legitimidad. Si bien Rousseau no escribía en contra de la monarquía, si estaba claro que esta sería legítima solamente si el pueblo era soberano en ella. Esto es, de lo que se trataba era de la República, ese “...*Estado regido por leyes...*”¹⁴, esta era la forma política de organización que hacía legítimo el poder del pueblo. Por supuesto esto era necesario pero no suficiente: la gran condición que se suma es que este “pueblo” debía estar guiado en sus deliberaciones por la *voluntad general*, con exclusión total de sus intereses egoístas o personales. Retomaremos esto en el próximo punto 1.2.)

Las leyes entonces surgen como expresión de la voluntad general y ordenan la cosa pública; en la sociedad civil, todos son súbditos respecto de ella. Ahora, Rousseau establece una clasificación en el capítulo XII: hay a) **leyes políticas**, aquellas que regulan la relación del Estado con el Soberano; b) **leyes civiles**, las que dirimen acerca de la relación entre los ciudadanos o con el cuerpo entero “*de suerte que cada ciudadano esté en perfecta independencia de todos los demás, y en excesiva dependencia de la ciudad*”¹⁵; c) **leyes criminales**, que legisla

¹³ Arlette Farge, *Subversive Words*, Penn State Press, 1994.

¹⁴ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, Alianza, Madrid, 1998, p. 62

¹⁵ Op. Cit. p. 79

contemplando la desobediencia a la pena. Pero existe una cuarta ley: d) ...”la más importante de todas; que no se graba ni sobre el mármol ni sobre el bronce, sino en los corazones de los ciudadanos; que forma la verdadera constitución del Estado (...) conserva un pueblo en el espíritu de su institución y sustituye insensiblemente la fuerza del hábito por la de la autoridad. Hablo de los usos, de las costumbres, y sobre todo de la opinión; parte desconocida de nuestros políticos, pero de la que depende el éxito de todas las demás”¹⁶ A pesar que especifica ese texto versará exclusivamente en a), este pasaje refuerza lo ya expuesto por él en textos anteriores, especialmente la posición sostenida en *Carta a D’Alembert* en 1758.

Habíamos dicho más arriba que las bases de este texto estaban ya en dos de los *Discursos*. Sin embargo, ¿qué es lo que aporta de nuevo CS? a) opinión remite a asamblea y ésta a ciudadano, pero b) el pueblo es aludido en forma peyorativa¹⁷; c) desconfianza en que este pueblo delibere conforme a la voluntad general d) inserción de las costumbres en el accionar político e) Roma es el modelo a seguir y especialmente f) no hay una defensa del estilo de vida democrático: la defensa es para la República, cualquiera sea la forma de gobierno o administración; g) no es deseable que se identifique la soberanía con el gobierno; h) dado que la voluntad general se manifiesta solamente en el legislativo, aquí no hay representantes; i) el ejecutivo es un delegado del soberano, esto es el pueblo; j) se disuelve el pacto cuando se desvirtua la función del ejecutivo, cuando prevalece la voluntad particular y cuando se corrompen las costumbres. En ese caso el ciudadano retoma la libertad que tenía en el estado de naturaleza y se disuelve la sociedad civil. Si esto es así, se ve por qué Rousseau estaba tan preocupado por evitar la corrupción de las costumbres, y de ahí también la relevancia de la opinión.

A modo de síntesis, retomamos lo dicho anteriormente: Rousseau utiliza el término “opinión” y “opinión pública” en más de un sentido. En alguno de estos sentidos, concuerda con la postura de Arlette Farge, y está en línea con la manera peyorativa de hablar acerca del “pueblo”. Pero también, hay alusiones no peyorativas y alude al pueblo en su calidad de “público”. Finalmente, cuando le interesa enfatizar las funciones del estado, la república, y condiciones de legitimidad, está hablando del “ciudadano”. Este es el registro que intentamos seguir. En estos usos, la opinión se despliega en boca de los ciudadanos en las asambleas.

16 Ditto.

17 Op. Cit. pp. 62 a 68

El rol es deliberar todos conforme a la voluntad general, esto es, todos en el rol de ciudadanos y dirimir temas de legislación de la comunidad. Hasta aquí, la comunidad ideal, esa de pocos habitantes a la que alude este autor, la que difícilmente podemos realcionar con el estado moderno y de la que pocos ejemplos puede ofrecer, salvo por los famosos cantones suizos.

iii) *Emilio, o de la educación, Paris, mayo 1762. (Libros III, IV y V)*

“El extravío de la juventud no comienza ni por el temperamento ni por el sentido, sino por la opinión”....¹⁸

Esta cita resuelve el sentido que este autor le da al término a lo largo del *Emilio* y, en líneas generales, no aparece ningún significado nuevo. Es importante sin embargo este texto en relación al tema que nos ocupa porque muestra el rol de la educación en la formación del futuro ciudadano. Tema que ya había tocado Montesquieu y que era fundamental por su estrecha vinculación con el tipo de vida política que se proponía.

Preocupado por el dilema informar vs. formar que se le debería brindar a los futuros ciudadanos, Rousseau opta por la segunda sección, en franca oposición a la propuesta liberal –como dirá la historia- de Condorcet.

Por otro lado, la opinión en este texto encarna grotescamente esta mención peyorativa que en textos anteriores ya encontramos del “pueblo”. Esta suerte de circulación de juicios acrícos no deben influir en la formación del futuro ciudadano. La educación a proporcionar debe ser lo suficientemente fuerte como para que este joven no se pierda en las confusiones de moda.

“Lo que está de moda”, aunque carezca de fundamentos, tiene marcada influencia, la opinión tiene un efecto poderoso y contra ella no pueden siquiera la ley o los decretos del príncipe. Por eso, cambiar la opinión o intentar dominarla es imposible, según Rousseau. La alusión a esta como un *yugo* tiene entonces un significado preciso.¹⁹ Por lo cual, y regresando

¹⁸ JJ Rousseau, *Emilio, o de la educación*, Alianza, Madrid, 1998, p. 493.

¹⁹ Cfr. JJ Rousseau, *Carta de D' Alembert* y *Emilio*. pp. 387 y 682. Esta imagen será utilizada también por J. Stuart Mill en su texto *On Liberty*.

al texto en cuestión, este autor no trata de analizarla o enfrentarla en sus escritos, ni tampoco lo hace mediante este joven llamado Emilio: simplemente se tratará de evitarla. El que tendrá que convivir con ella y padecerla es el ciudadano que ingresa a las grandes ciudades desde las provincias, y que trae con él las buenas costumbres y la virtud grabadas en su corazón. Este es el Emilio, el "buen salvaje" que en tanto individuo ha suscripto al pacto de asociación, y por lo tanto es un ciudadano o asociado, es parte de ese todo moral que es el nuevo hombre que surge del pacto, que ingresa a esa sociedad civil educado en las virtudes, las costumbres y la pureza del corazón.

"Emilio no sabrá todo esto mejor que yo, pero lo sentirá mejor todavía, porque su corazón es más puro y más sano, y proque todas sus observaciones en el mundo no harán otra cosa que confirmárselo".²⁰

Para el paradigma roussoniano, la certeza no está dada por la solidez de un buen argumento y, por lo tanto, esta certeza no pertenece al ámbito de la razón. Más aún, esta pretendida universalidad alcanzada por ella y volcada en su época en el terreno de las ciencias, propuesta como motor del progreso para el siglo XVIII, no es querida por Rousseau. La identidad de una Nación no pasa por tener ciudadanos informados sino formados en las costumbres, y a tal fin trabaja desde el terreno de lo emocional mediante la educación desde temprana edad. Este es su proyecto. Es en la sencillez del corazón donde hay que buscar el origen de los juicios, de aquellos que seguramente no atentarán contra las costumbres de una comunidad, aquellos que en su conjunto perfilan la identidad de una Nación. La opinión que constantemente lapida Rousseau es —en su propuesta teórica— el germen de alteración de las buenas costumbres, pero esta opinión parece darse en las megalópolis, allí donde Paris es igual que Londres; en donde se descuida la identidad de la comunidad, rima lo superficial y las apariencias, las maneras pero no las buenas intenciones, la ciencia y en general todo aquello que simboliza la gran ciudad: el progreso pero también la corrupción, con total descuido de su impacto en las costumbres, las que encarnan los valores de la comunidad.

iv) *Cartas a Malesherbes, Montmorency, enero de 1762*

No es casual que faltando unos pocos meses para la publicación *Del contrato social* en Amsterdam y el *Emilio* en Paris, nuestro autor busque cierta protección con el Director de Publicaciones del reino, Chrétien-Guillaume de Lamoignon de Malesherbes, futuro secretario de estado con Luis XVI. Las cuatro cartas que escribe en enero de 1762 tienen un carácter defensivo acerca de su persona y de las intenciones al escribir. Preocupado por cómo el *público*

²⁰ JJ Rousseau, *Emilio...*, p. 531

juzgará sus obras, y qué juicios circularán a partir de las publicaciones, el término "opinión" / "opinión pública" vuelve a aparecer.

Lo nuevo en este texto es la contraposición de necesidades en: a) naturales y b) de opinión²¹. Sitúa a la *opinión* en el marco de la sociedad civil, esto es, de una convención surgida a partir de un acuerdo entre los individuos que han decidido abandonar el estado de naturaleza. Si, como se dice en este texto, existen necesidades propias de la naturaleza y otras de opinión, estas últimas están sujetas a la convención propia de una comunidad. Lo que surge de la convención entre los hombres, entonces, no reviste el carácter de *necesidad* y está sujeto a la contingencia de la circulación de juicios acríicos. Existen entonces opiniones verdaderas pero también falsas; porque, si bien el hombre no quiere para si mismo el mal, yerra en el juicio, tomando una cosa por otra. Estas opiniones así erradas tienen tanto peso como las verdaderas porque están arraigadas en los usos y costumbres de una comunidad. De estas falsas opiniones Rousseau afirma que constituyen "...el origen de sus miserias y maldad..." y se toman en un "pesado yugo"²²

La metáfora del "yugo de la opinión pública" y la remisión a la esclavitud que aparecen en sus textos, alejan cada vez más la posibilidad de tomar al pueblo como sujeto de opinión pública, paradójicamente, ya que es ese pueblo el ciudadano soberano *Del contrato social*. Esto es, por un lado pone en el pueblo nada menos que el peso de la legitimidad del sistema político pero, al mismo tiempo, los calificativos peyorativos a ese mismo pueblo hacen dudar que sea lo suficientemente maduro para ejercer sus derechos en las asambleas públicas. Esto que Rousseau propone, pero no llega a ver y que históricamente ocurre como práctica en el seno de las Asambleas primarias de las secciones de París, en las cuales en el periodo comprendido entre 1792 y hasta 1794 se practicó una suerte de democracia directa.

El problema de la madurez de un pueblo para darse a si mismo la ley no es un problema menor. Es dejar abierta la posibilidad de justificar el despotismo, u otra forma de gobierno no republicana. Recordemos que por República Rousseau entiende a todo estado regido por leyes. Luego, si los ciudadanos reunidos en cuerpo en asamblea no tienen la madurez como tal de legislar, entonces, delega aquello que lo constituye como libre dentro de la sociedad civil.

²¹ JJ Rousseau, *Escritos polémicos*, Tecnos, Madrid, 1994. Cfr. pp. 31 y 32

²² Op. Cit. pp. 33 y 34.

Conclusión ab II .1.a):

De la lectura de los textos arriba citados, surge que Rousseau maneja diversos usos del término "opinión" / "opinión pública", pero claramente no significa "opinión ilustrada".

Estos valores parecen ser fuente suficiente para que los ciudadanos puestos a deliberar en las asambleas públicas puedan orientar sus opiniones según la voluntad general, con resignación de la voluntad egoísta.

La República que propone Rousseau todavía está próxima al Antiguo Régimen respecto de algunas prácticas: en su enérgica defensa de las costumbres y a pesar de presentar la figura del ciudadano como un hombre virtuoso, aparece la prohibición en los escritos de este autor. A su crítica de las costumbres, y ante el avance de ciertas prácticas que puedan corromper esta virtud ciudadana, hace falta prohibir para mantener las "buenas costumbres". En un modelo teórico A) en esta República austera no hay lugar para la diversión por temor a que genere corrupción. El ciudadano que queda perfilado de los escritos roussonianos no parece ser un sujeto autónomo. No parece ser un adulto. ¿Quién es ese hombre virtuoso? ¿Un sujeto heterónimo que toma de la tradición, usos y costumbres los elementos necesarios para actuar? Si esto es así, se ve la enorme importancia de preservar las costumbres: ante un conjunto de sujetos heterónomos se necesita poner una guía para la acción.

En cambio, en otro modelo teórico B) se propone educar al ciudadano en las prácticas discursivas, informándolo para que sea él mismo el que pueda discernir y decidir. Esta es la propuesta de Condorcet: un ciudadano adulto, informado y formado.

En Rousseau, se trata de no corroer el cimiento de cohesión de una sociedad. La solución está puesta en la educación del joven ciudadano en los siguientes valores: virtud, patria, simpleza de corazón, trabajo manual, religión natural. Pero no en la instrucción. Ahora bien, en la propuesta de sociedad civil roussoniana, que desconfía del ejecutivo, ¿qué papel cumple el Emilio en su proyecto político? Emilio es un constructo normativo de la educación privada, una garantía de que, pese a la corrupción social, es posible mediante la mediación de un proceso educativo pasar desde el punto de vista del individuo, del estado de naturaleza o constructo natural a la sociedad civil o constructo social. Rousseau desarrolla en el plano privado e individual el mismo modelo que en el Contrato social se realiza en el plano público y colectivo.²³

²³ José Rubio Carracedo, *¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau*, CEC,

II.1.b.) Su relación con la voluntad general

...”si los ciudadanos son tan raros entre nosotros, es porque nadie se preocupa de que los haya...”

24

“El principio de la vida política está en la autoridad soberana”.²⁵

Así como Rousseau señala que existen malas opiniones, aquellas que hacen esclavo al ciudadano, las que siguen la moda y el gusto, como hemos visto en el apartado anterior, así también podríamos suponer la existencia de “buenas opiniones”. Ni unas ni otras están tratadas explícitamente; en su lugar, las primeras aparecen como una queja constante; de las segundas podríamos suponer que surgen como *conjunto de juicios que responden al espíritu de la voluntad general*. Conceptualmente, la voluntad general –tendiente siempre al bien común– permite superar las contradicciones entre intereses particulares y remite directamente al soberano.

Pero, entonces, se presenta la siguiente paradoja: por un lado, Rousseau parece bastante desconfiado que esa “buena voluntad” emane efectivamente del pueblo. En muchos fragmentos de distintos escritos habla peyorativamente del pueblo. Por el otro lado, el prototipo de soberano *Del contrato social* debe cumplir su rol en el poder legislativo y a tal efecto debe reunirse en asambleas públicas en su calidad de cuerpo político. Todos los ciudadanos deben tratar las cuestiones públicas: revocación o promulgación de una ley, cuestionar la buena administración del gobierno - en quien el soberano ha delegado el poder de administrar y ejecutar las leyes- y, en fin, cualquier otra cuestión que haga al buen funcionamiento del Estado en una República, el único legítimo por estar regido por leyes emanadas de la voluntad general. En este rol de soberano no se cuestiona la capacidad del ciudadano, no parece haber lugar a comentarios peyorativos.

Madrid, 1990, pág. 31.

²⁴ JJ Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, Tecnos, Madrid, 1985, p.30

²⁵ JJ Rousseau, *Del contrato social*, Alianza, Madrid, 1998, p.114

Baste mencionar que también el lector se topa en sus escritos con "el público". Si tenemos en cuenta a Roger Chartier, el denotado de "público" por ese entonces era un círculo estrecho de ciudadanos con acceso a la lecto escritura. Pero Rousseau expresa preocupación por el parecer del "público" destinatario de sus escritos; por ejemplo, lo publicado como entrada en la *Enciclopedia*. Esta inquietud vuelve a aparecer en 1762 en las cartas a Malesherbes: se menciona al "público" como aquel de quien se espera emita un juicio favorable sobre sus dos obras más importantes.

Parece ser posible sostener que *opinión pública* —en la teoría política de Rousseau— solamente se da en el contexto de las deliberaciones públicas: las asambleas, en las que el soberano, esto es, el pueblo se reúne como cuerpo. Fuera de este rol, solo tenemos individuos que probablemente dirijan sus acciones en pos de un interés egoísta, guiados según su voluntad particular.

En Rousseau esta *opinión pública* está íntimamente ligada al ejercicio de ese individuo en tanto ciudadano que delibera y ejerce el poder legislativo en las asambleas; esto es, ha ubicado el cumplimiento de un rol en un espacio determinado. En los otros espacios: las calles, el mercado, los salones literarios, lo que se habla es mera *opinión*, y caería dentro del campo de estudio de Artlette Farge, pero que no es relevante a los efectos de este trabajo.

Si continuamos pensando en esta línea, lo dicho daría elementos para responder quién tiene el poder legítimo de cuestionar al gobierno y por qué medios. Siendo el gobierno un delegado del soberano, solamente este último tiene legítimamente el poder de proponer un cambio. Por ejemplo, si se prueba que el gobierno usa la fuerza pública para fines propios, o bajo la pretensión de cumplir las leyes las evade, si invade o usurpa el poder soberano —esto es, si se transforma en déspota—; y en fin, si su accionar es contrario al bien común, y a los intereses públicos.

Siendo la autoridad soberana el principio de la vida política, solamente el cuerpo en su totalidad reunido en asamblea puede destituir al gobierno. Ni "...un tumulto sedicioso (...)" ni "...los clamores de una facción..."²⁶ tienen poder legítimo para hacerlo. Pero "...si todos los ciudadanos se reunieran para romper este pacto de común acuerdo, no puede dudarse de que sería roto muy legítimamente..."²⁷ Entonces, el soberano no solo puede destituir al gobierno o cambiarlo —si a ese acuerdo unánime hubiere llegado— sino que hasta puede dejar sin efecto el pacto.

²⁶ JJ Rousseau, *Del contrato social*, p. 125

²⁷ Op. Cit. p. 127

Una de las objeciones que siempre se le hace a este autor es sostener esta difícil y poco probable situación : el soberano reunido en asamblea. Recordemos que Rousseau no admite la noción de *representación* del soberano. Por supuesto, esta situación no es factible hoy dada la magnitud de los Estados modernos; pero creemos sin embargo que podríamos pensarlo como la noción de *pacto*: una idea regulativa de la razón. En este sentido, así como ésta legitima la noción de estado moderno, la segunda serviría a los fines de poner un coto a la noción de gobierno: bajo la hipótesis que el gobierno fuera lo suficientemente correcto, esto es, que actuara según el bien común, sin hacer intervenir estas otras dos voluntades que menciona Rousseau, no haría falta reunir al pueblo en asamblea.²⁸ Sin embargo, Rousseau cree que todos los gobiernos cumplen un ciclo, así que en alguna etapa comienza la corrupción, no interesa cuál haya sido la forma que adoptó el gobierno, todas están sujetas a la degeneración (monarquía en tiranía, aristocracia en oligarquía y democracia en oclocracia) . Para prevenir esto y hacer duradero un Estado, el soberano debe reunirse, ser "*legítimamente convocado por la ley*"²⁹

Efectivamente, si bien "*...el soberano sólo podría actuar cuando el pueblo está reunido...*"³⁰ aspecto quimérico que tanto se le ha reprochado a Rousseau, es olvidado en *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*. Esta noción de representación –que es la única forma de pensar hoy el gobierno en una República- y que expresamente condena Rousseau en *Del contrato social*, es olvidada a propósito del caso polaco. Y así, en 1771 está más preocupado por evitar la corrupción de los representantes del poder legislativo que por cuestionar la noción de representación.³¹

Un caso para ver cómo funciona el tema de la opinión en las asambleas es la votación de una ley.

"Cuanto más se acercan las opiniones a la unanimidad, más dominante es también la voluntad general; pero los largos debates, las disensiones, el tumulto anuncian el ascendente de los intereses particulares y el declive del Estado".³² Solo hay una ley que exige el consentimiento unánime: el pacto social. Fuera de ésta, la unanimidad y el consenso no son deseables. Se los puede confundir con adulación, expresa Rousseau, recordando el caso de los senadores romanos bajo

²⁸ Op.Cit. p. 88

²⁹ Op,Cit. p. 116

³⁰ Op, Cit. p. 115

³¹ JJ Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Tecnos, Madrid, 1988, pps. 82 y 83

³² JJ Rousseau, *Del contrato social*, p. 131

los emperadores. Fuera entonces del contrato, "...el voto del mayor número obliga siempre a los demás." ³³

La pregunta es: ¿cómo puede el ciudadano que ha quedado en el conjunto del menor número someterse a las leyes que él no ha votado? Sencillamente - en la teoría de Rousseau - es una cuestión de número: la mayoría no puede errar, la mayoría tiene razón. La mayoría no puede querer el mal para si misma y es probable que los menos sean los que han votado según el interés particular. Por lo cual, cuando una opinión contraria a la minoría prevalece "...esto prueba (...) que yo me había equivocado".³⁴

El supuesto es que cuando se somete una ley a votación lo que se vota es si esta ley es o no conforme a la voluntad general. Y esta voluntad general es supuesta en la emisión del voto de todo el cuerpo legislativo. Se espera que sean los menos los que se equivoquen. *Vox populi, vox Dei*, el pueblo tiene razón y está expresado en la mayoría.

Recordemos que en la teoría de este autor este cuerpo político, el soberano, es el joven que ha sido educado en la virtud, el amor a la patria y las buenas costumbres, esto es, el *Emilio*. El modelo alternativo será el liberal de Condorcet: antes que educar, formar -campo de la vida privada y que da lugar a las diferencias entre los ciudadanos- será relevante informar, preparar a los ciudadanos para que puedan deliberar y discutir argumentativamente, con el solo uso de su razón.

Entonces, si hay una *opinión pública*, en el sentido que nos interesa, esto es, en el sentido que es a través de ella que el ciudadano ejerce sus derechos en la vida política y ejerce también su soberanía en el modelo de una República, en Rousseau habría que conectarla con el uso de la voluntad general.

La voluntad general no es un hecho histórico-empírico, aunque así fuera interpretado en su tiempo y así lo entendió la Revolución Francesa al establecer sobre este la constitución republicana. Puede entenderse desde el sentido kantiano de una "idea o un concepto práctico-normativo"³⁵ (cfr Riedel). Es entonces, una idea regulativa o constructo de la razón práctica, una voz colectiva de la razón que guía a la sociedad política. Sin embargo, esta voluntad general está sujeta a error. Esa "voz interior" de la conciencia no es suficiente para evitarlo, porque ella supone previamente el establecimiento de la sociedad y sus leyes.

³³ Op,Cit. p. 132

³⁴ Op,Cit. p. 132

³⁵ Cfr. Manfred Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Buenos Aires, Alfa, 1977

La voluntad general o razón pública, o voluntad pública, tiene por objetivo que la ley reconcilie el bien individual y el bien general, el interés individual y el interés público (en donde general y público se oponen a particular y privado) Como comenta Éric Weil: "...l'individu raisonnable, en tant que tel, l'individu qui a fait taire ses intérêts particuliers et ses passions, est en lui-même universel, et sa volonté vraiment libre ne peut pas différer quant à son contenu de celle de n'importe quel autre individu également raisonnable. Tous et chacun, ils ne peuvent que vouloir le bien de la communauté, le bien raisonnable. 'La volonté générale est toujours droite': n'est-elle pas définie par la droiture, par l'universalité?"³⁶

La asamblea pública es el ejercicio del soberano, es expresión auténtica de la voluntad general que se manifiesta en deliberación pública. Sin embargo, las asambleas también pueden resultar el foro en donde se disputan no solo diferentes opiniones sino también diferentes grupos o facciones que defienden intereses particulares bajo la apariencia del bien común. Es entonces cuando la voluntad general no coincide con la voluntad de todos. Según este autor, basta con que un ciudadano cuestione tal propuesta y rompa el círculo de la complicidad para poner de manifiesto que solamente esto o aquello es ventajoso para tal o cual hombre o partido. De igual manera, la unanimidad de la propuesta tampoco es garantía de que responda a la voluntad general. Puede ser un indicio que los ciudadanos han caído en la servidumbre y el engaño, esto es, carecen de libertad. El ejercicio de la opinión pública por parte de los ciudadanos en las asambleas, o en el Parlamento, o en el Congreso, diríamos hoy, ha de ser transparente y tomar medidas cautelares para evitar grupos de presión, de modo que la discusión sea una deliberación auténtica de opiniones y no una negociación de intereses camuflados.

La voluntad general puede entenderse como voluntad pública, como el mismo Rousseau la menciona en su Discurso sobre la economía política. Ahora,

"...¿cómo conocer la voluntad general (...) cuando no ha sido explicitada? ¿Habría que reunir a toda la nación ante cualquier acontecimiento imprevisto? Dicha reunión hará menos falta cuanto más seguro esté el gobierno de que su decisión expresa la voluntad general; también es innecesario en tanto que es un medio impracticable en un gran pueblo y rara vez se necesita cuando el gobierno es bien intencionado (...) de suerte que basta con ser justo para tener la certeza de cumplir la voluntad general..."³⁷

³⁶ Weil, Eirc: "Rousseau et sa politique", Essais et Conférences, t. II, Paris, Plon, 1971, p. 33.

³⁷ JJ Rousseau, Discurso sobre la economía política, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 17 y 18.

Pero hay otra forma de asegurar que prevalezca la voluntad general: hacer que reine la virtud. Rousseau apela al cuerpo político entendido como cuerpo moral. Una vez más, como vimos más arriba la ley se muestra como insuficiente o débil frente al vicio público. Es la publicidad de la deliberación una garantía formal para la manifestación del bien común.

Finalmente, en *Del contrato social* volvemos a encontrar un uso de opinión en el marco de las **costumbres**. Nuevamente encontramos el peso de la opinión frente a la ley y lo vano de la empresa que trata de hacer valer una ley contraria a las costumbres. Esto es curioso verlo aplicado en la función del censor:

*"... lejos de ser el tribunal censorial el árbitro de la opinión del pueblo, no es más que su declarador, y tan pronto como se aparta de ella, sus decisiones son vanas y sin efecto"...*³⁸ Esto es, el censor no censura: en su lugar realiza un diagnóstico de situación, ya que no puede hacerse nada en contra de la opinión establecida: *"...el juicio de los sensores no hará nada que no haya hecho la fuerza de las leyes"*.³⁹ Pero aquí enfrentamos el siguiente problema: la ley es fruto de la voluntad general; la opinión está inmersa en las costumbres; esto es, pertenecen a registros distintos. Mal puede entonces tener la ley la fuerza para cambiar las costumbres. En realidad, esta parece ser tarea de la opinión. En efecto:

"...En todos los pueblos del mundo no es la naturaleza, sino la opinión la que decide la elección de sus placeres. Corregid pues las opiniones de los hombres y sus costumbres se depurararán por sí mismas".⁴⁰

La ley no ejerce coacción sobre la opinión. Este es el punto. No hay forma de establecer coacción una vez que el pueblo se ha formado su opinión sobre algo. Un edicto del rey no hará que la institución del duelo pierda vigencia. Será que el pueblo no crea más en ella. Por esto, la solución que plantea Rousseau al gobierno es prohibir aquello que se considere peligroso contra las costumbres ya establecidas. La prohibición tiene por objeto prevenir. Curiosamente, el mismo Jean-Jacques probó esta medicina en su persona: sus dos obras más importantes fueron prohibidas y quemadas en público por atentar contra las buenas costumbres.

Este último aspecto nos deriva al punto principal de las obras de este autor: su preocupación por la conservación de las "buenas costumbres". En escritos posteriores a 1762, como por ejemplo *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, este tema adquiere claramente un matiz romántico y se transforma en la cuestión de los nacionalismos, en el cual el

³⁸ JJ Rousseau, *Del contrato social*, p. 153

³⁹ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, p. 153

⁴⁰ Op. Cit. p. 153.

rol de las costumbres y la tradición, como conjunto de valores culturales, juega un papel decisivo para forjar una identidad como Nación y así diferenciarse frente a lo extranjero.

II.1.c.) La opinión pública y su relación con las costumbres

“...cuanto menos relación tengan las voluntades con la voluntad general, es decir, las costumbres con las leyes, más debe aumentar la fuerza represiva.”⁴¹

En los textos de Jean-Jacques Rousseau la costumbre es un bien a preservar. En tanto menos cambios sufra, mejor ya que este parece conllevar -a priori- un valor negativo, leído como corrupción. Solamente por esta posición, Rousseau queda excluido como autor ilustrado, acercándose a posiciones románticas que perfilan la defensa de un Estado que comenzaba a adquirir ya a fines del siglo XVIII las características de nación, elementos que permitirán diferenciar una nación de otra: la importancia de la educación como una educación en las tradiciones específicas de una nación, la nación francesa, y su resistencia a cualquier otra posición que -de asumirla- favorezca a desdibujar la identidad de un pueblo, una identidad de tipo cultural, que haga a un ciudadano polaco distinto de un ciudadano ruso.⁴²

Admitir entonces que las costumbres están sujetas a cambios por grado mayor o menor de exposición, constituye un tema en Rousseau. Así es que entre *las leyes y las artes* es sin embargo *la opinión* el factor de corrupción más temido por este autor. Se trata de controlar la opinión pública, si esto fuera posible; pero parece una tarea con éxito improbable, entonces Rousseau opta por prohibir aquello que pueda dañar las costumbres. Por ejemplo, la instalación de un elenco de teatro en Ginebra.⁴³ La opinión es *la ley* que está grabada caprichosamente en los corazones de la gente y cambia según cambien las representaciones sociales. A continuación, nos detendremos en esta preocupación constante de este filósofo para poder comprender la relevancia de la opinión pública sobre las costumbres y la compararemos con el rol que estas juegan en otro pensador, también preocupado por esta práctica de la opinión pública: John Stuart Mill. A esta comparación la hemos pensado como confrontación entre dos modelos antropológicos implícitos en las posiciones de estos dos autores: el hombre ilustrado o liberal de J.S. Mill vs. el hombre virtuoso de J.J. Rousseau.

⁴¹ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, p. 84.

⁴² JJ Rousseau, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, Madrid, Tecnos, 1988, p.61.

⁴³ Cfr. JJ Rousseau, *Carta a D'Alembert, sobre los espectáculos*, Madrid, Tecnos, 1994.

a) El modelo del hombre ilustrado: John Stuart Mill

La libertad política -objeto del ensayo publicado en 1859, *Sobre la libertad* - solo tiene un adversario: la costumbre, representada en la conducta de la mayoría. A este carácter de masa opone Mill el individuo, cifrando en su existencia y libre expresión el progreso intelectual que necesita la sociedad.

En este texto, el rol de la opinión pública no es menor. Allí donde la ley no llega a legislar, allí donde se produce un vacío de interpretación de la ley positiva, o resulta ineficaz, la opinión de la sociedad ejerce coacción sobre el individuo, aplicando de esta forma una sanción moral. La sociedad, al imponer reglas de conducta, practica una tiranía más formidable que cualquier tiranía política, o que cualquier opresión política.

Pero este vacío que deja la ley positiva y que ocupa la opinión podría llegar a resultar – y de hecho, según este autor, resulta- nociva para el progreso de Inglaterra. Es que la opinión de la que habla Mill no es la *opinion éclairée* sino la puesta en circulación por el pueblo sin más, o una "mayoría", para seguir a este autor, que lleva muy arraigada representaciones sociales según las cuales guían sus prácticas desde un acervo de prejuicios y costumbres. Este ejercicio de la opinión pública es una extensión de la mediocridad, para Mill.

En efecto, debido a la falta de capacidad reflexiva, no llega siquiera a cuestionarse el valor de estos supuestos desde los cuales juzga, a saber, las costumbres y la tradición. La opinión se torna entonces irracional. Esta práctica no reflexionada tiende a eliminar caracteres individuales, en los cuales Mill deposita un voto de confianza, en línea con el valor compartido en la Inglaterra de su época y vigente desde el Iluminismo : un pueblo deja de ser progresivo cuando cesa de tener individualidad.

Pero no es deseable ni la falta de opinión, ni prohibir –como sería la propuesta roussoniana, ni un consenso de opiniones. Consenso implica que no hay un paso ulterior de discusión sobre una opinión asentida por una mayoría. Como a Mill le preocupa que esta opinión sea verdadera, eliminar la posibilidad de una ulterior crítica o revisión es tomar una conducta o patrón de conducta como *dado*, es no cuestionar las costumbres o el hábito. Esto es pernicioso para el progreso de la humanidad, que avanza gracias a unos pocos individuos que cuestionan *lo dado* –en el sentido hegeliano de inmediatez- y que Mill pone en las costumbres como equivalente a conjunto de prejuicios no cuestionados ni reflexionados.

"The rules which obtain among themselves appear to them self-evident and self-justifying. This all but universal illusion is one of the examples of the magical influence of custom, which is not only, as the proverb says, a second nature but is continually mistaken for the first." ⁴⁴

Mill, defensor de un estilo de vida democrático, sabe que parte del funcionamiento de una democracia reside en el ejercicio de la opinión pública. Entonces, lo deseable es un *disenso de opiniones* para evitar duplicar casos como el de China en donde el despotismo de la costumbre es completo ⁴⁵, o que la tiranía de la mayoría llegue a ser el mal de Inglaterra. Se ve necesario *educar e informar* a los ciudadanos para que estos puedan ejercer una opinión basada en la claridad de una buena argumentación, libre de prejuicios, no anclada en la oscuridad de una práctica repetida irreflexivamente.

La instrucción, entonces, es vista como liberadora de la esclavitud de la costumbre. Esta es también, como veremos, la posición de otro pensador liberal: JA Caritat marqués de Condorcet, para quien – en posición crítica a Roussaeu- la voluntad general sin más no se sostiene sino que necesita ser esclarecida por la razón.

Sin embargo, el largo camino de la instrucción toma años. Los ciudadanos debían comenzar a instruirse amparados en un plan de Estado que garantizara la instrucción laica y gratuita para todos. Mientras tanto, en Inglaterra parecía que, según la propuesta de Mill el progreso iba de las manos de esos pocos individuos, a quienes "la mayoría" no debía coaccionar con el "yugo de la opinión pública". La posición de Mill resulta entonces Iluminista: unos pocos en posesión del conocimiento gobiernan representando a los muchos mientras estos muchos –en el transcurso del tiempo- se educan y puedan, poco a poco, ir participando de una forma de vida democrática.

b) El modelo del hombre virtuoso: Jean-Jacques Rousseau

En su *Discurso sobre las ciencias y las artes*, la virtud aparece enfrentada con todo lo que representa para este autor la Ilustración: la fe en la razón, el desarrollo de las ciencias y las artes, el deísmo, la ociosidad, el progreso, el descuido de la educación en los valores de la tradición, patria y religión, sumado al convencimiento de Jean-Jacques que ninguno de los

⁴⁴ J.S.Mill, *On Liberty*, London, Penguin Books, 1985, p. 64.

⁴⁵ Cfr. Op. Cit. p.136.

filósofos ilustrados tenía nada importante que enseñar a los ciudadanos, mas que un conjunto de trivialidades. Así, es en el hombre de la megalópolis, Pairs, donde se despliegan estas características del Iluminismo. Mientras que el hombre virtuoso parece ser el ciudadano del interior de Francia, el que preserva las costumbres de la comunidad.

Hagamos la siguiente salvedad: muy probablemente Rousseau entienda virtud de la misma forma que Montesquieu, a saber, no se trata de virtud cristiana ni de virtud moral; sino lo que se llama virtud en el marco de una república es el amor a la patria. Se trata de una *virtud política*. El hombre de bien político es entonces el que ama las leyes de su país, y que obra por amor a ellas.

Desde 1750, este autor sostendrá que la virtud reside en el corazón de los hombres, no en la razón.⁴⁶ El ciudadano virtuoso es aquel que en tanto soberano, dejará guiar su conducta por la voluntad general, guardando para su vida privada especulaciones egoístas. Es este que actuará en vistas al bien común cuando el deber cívico lo convoque.

En otro texto publicado ocho años más tarde, Rousseau analiza la institución del duelo. Así, leemos en *Carta a D' Alembert* :

*"Si hoy los duelos son más raros, no es porque se los desprecie y castigue, sino porque las costumbres han cambiado"(...) "Estos son los prejuicios que los reyes de Francia, armados con toda la fuerza pública, han combatido vanamente. La opinión, reina del mundo, no está sometida al poder real, pues los reyes mismos son sus primeros esclavos..."*⁴⁷

No solo los reyes sino también las leyes –si contrarias a las costumbres- son inoperantes. En efecto:

*"...nunca las leyes cambian la naturaleza de las cosas..."*⁴⁸

Entonces, ¿qué hacer? Se trata de cambiar la opinión pública respecto de los duelos. Pero ¿cómo? *"Si el pueblo entero tiene a un hombre por cobarde, ya puede el rey con todo su poder declararle valiente, que nadie lo creerá..."*⁴⁹

⁴⁶ JJ Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Madrid, Alianza, 1998, p. 201.

⁴⁷ JJ Rousseau, *Carta a D'Alembert*, Madrid, Tecnos, pp.88 y 92

⁴⁸ Op. Cit. p. 98

⁴⁹ Op. Cit. p. 85

Con este caso del duelo que cita Rousseau pretendemos mostrar lo complejo que resulta operar contra los prejuicios establecidos. Funcionan como un conjunto de representaciones arraigados en una sociedad. Rousseau identifica este conjunto de prejuicios como *costumbres*.

Con esta posición, nuevamente deja de lado la razón como herramienta para cuestionar las representaciones sociales. Estas son constitutivas al conjunto de sujetos de una determinada comunidad, tanto casi como las características del suelo, el clima y demás factores.⁵⁰

Y, ¿para qué introducir elementos que puedan producir cambios en las costumbres de una comunidad si luego no hay forma –ni por la ley ni por la razón, ni por la fuerza pública– de corregir los posibles efectos adversos? Entonces, lo que puede hacerse es evitar introducir cambios. Y esta es la propuesta de Rousseau respecto de uno de los temas convocados en la *Carta a D'Alembert*. Hay que prohibir, evitando así que el ciudadano virtuoso pueda corromperse. Porque este cambio ya no podrá corregirse. Simplemente porque, si sucede en una comunidad, lo que ha cambiado será el conjunto de representaciones que guían la conducta o prácticas sociales de esa comunidad. Si no se puede ejercer control sobre el efecto, se puede prevenir su causa.

Llegados a este punto, presentamos la paradoja que implica en un contexto de la filosofía política de Rousseau, un defensor de la República, *presentar la prohibición como un dispositivo válido*. El hombre virtuoso roussoniano no parece contar con elementos suficientes para oponer él mismo una refutación o confirmación ante una situación de elección, ya sea de disponer de un teatro en Ginebra, para seguir con el caso planteado por este autor, o de formular una ley, según el hipotético caso del ciudadano en *Del Contrato Social*. La propuesta roussoniana de la formación en la educación no parece ser suficiente.

Conclusión ab II.1.c)

En la observación de las costumbres descansa entonces el orden social. La República es la configuración política que hará posible la sociedad civil.

En términos de Rousseau, la República es *"todo Estado regido por leyes, bajo la forma de administración que sea; porque sólo entonces gobierna el interés público, y la cosa pública es algo. Todo gobierno legítimo es republicano"*. Ahora bien, las leyes son actos de la voluntad

⁵⁰ JJ Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, p.17.

general, esto es, del pueblo en tanto soberano. En si mismo, el pueblo no puede equivocarse porque la voluntad general es siempre recta, pero puede resultar engañado y entonces, la voluntad general puede legislar erróneamente. Parecería entonces que el pueblo -en tanto soberano- si bien es un conjunto de ciudadanos virtuosos, según se desprende de la posición de Rousseau, sin embargo no puede -porque no ha sido entrenado a tal efecto- con la sola virtud ejercer la responsabilidad que le compete, en tanto asociado del pacto, en tanto soberano de una República. Por lo cual, una República con ciudadanos virtuosos -fiel a la tradición y costumbres de su Nación- pero sin capacidad de argumentación crítica no parece sostenerse.

Nos encontramos así a mitad de camino entre las propuestas de Rousseau y Condorcet, ambos defensores de la República; pero también a mitad de camino con la propuesta de J.S. Mill, un defensor de una posible forma que tome la administración de una República: la democracia.

Nos permitimos regresar sobre esta cuestión: ¿Por qué prohibir? Porque el ciudadano roussonian, el hombre virtuoso, es débil en la fortaleza de la virtud: porque quizás tengamos que concederle a John Stuart Mill que una conducta heterónoma -que tiene a las costumbres y la tradición por guías-, solamente favorece a adormecer aquellas facultades que son distintivas del hombre:

*"The human faculties of perception, judgement, discriminative feeling, mental activity, and even moral preference are exercised only in making a choice (...) He who lets the world, or his own portion of it, choose his plan of life for him has no need of any other faculty than the ape-like one of imitation..."*⁵¹ (On Liberty, p. 122 , 123)

El pueblo, este cuerpo moral que ha nacido a partir del pacto, es en la posición teórica de Rousseau un conjunto de ciudadanos heterónomos. La voluntad general no descansa en la razón sino en la virtud y esta anida en el corazón de los ciudadanos. Rousseau deja así con pocos elementos de juicio crítico a este hombre que es ante todo y principalmente, un ser moral. Por supuesto, este autor pretende evitar así una de las características del poder: el anquilosamiento de la corrupción; pero lo deja vacío frente al poder mismo, no ofreciendo más alternativa que el desmembramiento de la sociedad civil si el ejecutivo se corrompe, y de hecho la historia muestra un sinnúmero de ejemplos a favor. Pero también si el legislativo se corrompe, ya que no hay ninguna garantía para suponer que la voluntad particular no ganará espacios en la participación pública de los ciudadanos. Por lo cual creemos que, si bien es

⁵¹ J.S. Mill, On Liberty, pp. 122 y 123.

relevante la figura del ciudadano virtuoso roussoniano, que esta característica es *condición necesaria pero no suficiente* para el sostenimiento de la sociedad civil en el seno de una República.

II.2) De plebs a citoyen

II.2.a) Condiciones de posibilidad del sujeto de opinión pública

Populus o plebs

Relevancia de la figura de pacto social en relación a la noción de "pueblo"

Diversos autores coinciden en afirmar que Rousseau fue un defensor de la soberanía popular. Ahora bien, ¿qué denotado tiene en sus obras el término "pueblo"? ¿Quiénes constituían el "pueblo" en sus obras?

"Le peuple n' est pas une réalité sociologique, mais une idéalité politique: point de vue don't la pensée moderne va tirer de tout autres conséquences." ⁵²

El término *pueblo* ha devenido en concepto relevante del pensamiento político a partir del orden institucional moderno y de la introducción de la noción de contrato social por parte del iusnaturalismo, en Francia, particularmente a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, y de la Constitución vigente en la primer República Francesa que proclamaba soberano al pueblo (art. 3).

Este término conlleva, sin embargo, variaciones semánticas.

- a) Por un lado, el pueblo es sobre todo una fracción o porción de la comunidad política de rango inferior al resto de la comunidad, es aquella a la que se le adjudican actitudes hostiles, conlleva un matiz peyorativo que lo acerca al término "populacho", por el antiguo *turba, vulgus o plebs*.
- b) Según otra variación semántica, denota el estado unificado, lo que se opone a mera adición de individuos o grupos que lo componen. Esta noción tiene como punto de partida la idea de soberanía del pueblo formulada por Rousseau.
- c) En tercer lugar, el vocablo pueblo puede designar una suerte de unidad política, una visión contemporánea de Nación o Estado, según se acentúe la dimensión cultural o meramente la política.

Por otro lado, el concepto de *opinión pública* lleva a preguntarnos cómo estaba conformado ese público, en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII, para poder pensar si es posible equiparar público a pueblo.

⁵² Cfr. P. Raynaud et S. Rials, *Dictionnaire de Philosophie Politique*, Francia, PUF, p. 462

En un artículo que Jaucourt escribió en *La Enciclopedia*, hace un elogio de los obreros y los labriegos aludiendo a ellos como el "pueblo". Reconoce una dependencia de la sociedad en los obreros ya que "...on a besoin de sa force"; los perfila como trabajadores que viven en cualquier parte y que trabajan de sol a sol, y se va a dormir "...dans les bras de la fatigue". Mientras que al labriego la sociedad le debe el sustento alimenticio: el producto de la siembra. Lo perfila como un hombre expuesto a las contingencias climáticas pero también a "...l'insolence des riches..."; lo caracteriza como un hombre pobre e ignorante pero que encauza su vida de acuerdo a valores, tales como la religión y el amor. Así contrapone estas dos figuras del pueblo "...la partie la plus nombreuse et la plus nécessaire de la nation", a la de los políticos, los ricos y en general, a los no productivos en la sociedad, aquellos que no necesitan producir bienes para subsistir pero que consumen pasivamente lo producido por otros.⁵³

Para Hanna Arendt, pueblo es la masa de gente pobre "...esta aplastante mayoría de todos los hombres, a quienes la Revolución Francesa denominó les malheureux y a quienes ella misma transformó en les enragés, únicamente para abandonarlos y dejar que cayesen en el estado de les misérables, como los llamó el siglo XIX..."⁵⁴

Por su parte, Roger Chartier y M. Ozouf están de acuerdo en que en esa época público era distinto de popular, y que el primer término denotaba un circuito filosófico, literario y / o parlamentario con exclusión de otros registros del discurso. Quedaba fuera de la esfera de la opinión pública un gran sector de la población que es definido por ellos, además, siguiendo el principio de exclusión.

Otros autores han planteado el uso de este término "pueblo" como relativo a la ideología. Augustin Cochin, por ejemplo, sostendrá que en esos discursos de época el "pueblo" era un ente virtual. En la realidad histórica se trataba de "une foule inorganique de votants".⁵⁵

Otro autor, F. Furet, habla de la ideología que conlleva la noción de democracia directa y esta noción de igualdad –legitimada por el pacto social–, igualdad que solo es posible en un plano teórico, ya que en el plano empírico la sociedad es desigual. Durante los años que van desde 1789 hasta 1794

..." el 'pueblo' no es un dato o un concepto que remite a la sociedad empírica, sino fuente de legitimidad para la Revolución..."⁵⁶

⁵³ Jaucourt en *Textes Politiques du XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1980, Serge Baudiffier (compilador), pp.135 a 137.

⁵⁴ Hanna Arendt, *Sobre la revolución*, Buenos Aires, Alianza, 1992, p. 114.

⁵⁵ Augustin Cochin, *L'Esprit du Jacobinisme*, Paris, PUF, 1979, p. 80.

A partir de la primavera de 1789

*"...todos hablan del pueblo. Nadie posee el poder..."*⁵⁷

La hipótesis de Furet es que en la sociedad del Antiguo Régimen el poder estaba ocupado por el rey, sin embargo, la situación que caracteriza a la Revolución Francesa es que el poder aparece vacante. La *palabra* sustituye al poder y en el centro de los *discursos*, en el centro de la opinión aparece el pueblo. La palabra pertenece al orden de lo público, del discurso, por lo cual está expuesta a esta entidad que ella misma nombra: el pueblo. La opinión

*"...aquella cosa ordinariamente blanda y plástica..."*⁵⁸

ocupa este lugar vacante y pasa a ser ella misma poder. Lo que cabe cuestionar ahora es el lugar de los discursos. ¿En qué discursos aparece el pueblo legitimando la Revolución? y si aparece en discursos emitidos en Asambleas, clubes o secciones, ¿quién habla en nombre del pueblo? El pueblo entonces está en la palabra, y puesto que esta es pública, este aparece en medio de una lucha de discursos que disputan la apropiación de esta legitimidad. Así es que, según Furet:

*"...El período que va desde mayo –junio del '89 al 9 de Termidor del '94 (...) está caracterizado (...) por ocupar la posición simbólica dominante que es la voluntad del pueblo..."*⁵⁹

Para Furet este "pueblo" mayoritario es un concepto abstracto. Lo que empíricamente existió fue una minoría –pero numerosa en relación al momento histórico- que participó en las reuniones revolucionarias, en las Asambleas de sección, en la Constituyente y que fue el sostén visible del pueblo abstracto. Pero con esta minoría nació la política democrática, y este es el gran aporte de la Revolución Francesa.

Agustin Cochin afirma que la Revolución se apoyó fundamentalmente en el lenguaje de los discursos y que esta práctica discursiva era ideológica. Esta "sociedad de ideas", como llamó al Club de los Jacobinos, no tenía como meta actuar sino opinar, y extrajo sus principios no de una instancia propiamente política, sino de sociedades literarias y filosóficas, utilizándola para fabricar una opinión que pretendió extender a toda la sociedad de fines del siglo XVIII. A

⁵⁶ Cfr. François Furet, *Pensar la Revolución Francesa*, Barcelona, Ediciones Petrel, 1980, p.72 y ss.

⁵⁷ Op.Cit. p. 66.

⁵⁸ Op.Cit. p. 68

⁵⁹ Op. Cit. p. 71

nivel político, Cochin piensa a la sociedad actuando políticamente en dos niveles: a) en el Antiguo Régimen, la sociedad conserva sus jerarquías, sus derechos adquiridos la diversidad de los valores: la sociedad no se modifica estructuralmente para llegar a ser un cuerpo político; mientras que en b) el tipo democrático o inglés, la sociedad para acceder a la política debe constituirse en una sociedad abstracta de individuos iguales, a saber, en un *pueblo de electores*. El voto lo constituye como individuo real. Pero él no ha participado en el proceso de selección de candidatos a votar, se le presentan ya dados como opción. Las fórmulas las presentan los *políticos de oficio* que son los profesionales de la manipulación de la opinión, personajes inevitables en el sistema de democracia representativa, democracia por lo demás que maneja este concepto.

Si seguimos a Rousseau en que la soberanía del pueblo es inalienable y que no puede ser representada a costa de que los ciudadanos pierdan su libertad, todo sistema representativo queda eliminado. Sin embargo, para Furet la democracia pura es ideológica: "*...un sistema ficticio de transparencia constituido a costa de una sucesión de ecuaciones imaginarias gracias a las cuales el pueblo se identifica con la opinión de los clubes, los clubes con la opinión de sus conductores y éstos con la República*".⁶⁰

La opinión pública aparece entonces ocupando el poder que deja vacante el absolutismo y que toma la Revolución utilizando el término "pueblo" como fuente de legitimidad de ese poder. En este registro de explicación no tenemos sujeto de opinión pública.

Sin embargo, lo nuevo que surge con la Revolución es la *posibilidad teórica para todo ciudadano francés de participar en las instituciones de esa República*, bajo la forma de administración que sea.

En el plano de la teoría política de Rousseau, y en términos de legitimación, *el pueblo es el soberano en el seno de una República*. Mediante el acto de asociación se produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe de este acto su yo común, su vida y voluntad. Esta persona pública que se forma recibe el nombre de República o cuerpo político, al cual sus miembros llaman Estado cuando es pasivo, Soberano cuando es activo. Respecto de los asociados, toman colectivamente el nombre de Pueblo, y en particular, se llaman *ciudadanos como partícipes en la autoridad soberana*, y súbditos en cuanto sometidos a las leyes del Estado.

El pacto social se reduce a los siguientes términos:

⁶⁰ Op.Cit. p. 252.

"Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo".⁶¹

Entonces, la noción de pacto social es fundante respecto de la noción de pueblo. Pueblo es todo aquel que es asociado y en particular, ciudadano.

Es la existencia de una voluntad común—la voluntad general— la que transforma a una multitud en una sociedad civil o persona moral. Por el pacto, los particulares se unen de tal suerte que prevalecerá entre ellos en la esfera de lo público lo que en el estado pre sociedad civil no prevalecía: la voluntad general. Han convenido en delimitar su tendencia egoísta a fines privados. La ley es el producto de esta voluntad general que solo puede expresarse en actos generales. El cuerpo que administra la ley es el gobierno, bajo la mejor forma de administración que sea. Es interesante notar que Rousseau no plantea una forma privilegiada de gobierno; esta forma dependerá de las características del pueblo y del lugar geográfico ocupado por la República en cuestión: podrá ser una monarquía, una aristocracia o una democracia.

Para Rousseau la voluntad general es indivisible e inalienable, no es la suma de todas las partes, no puede ser representada. En este punto se aleja de las posiciones teóricas que le anteceden y también que le siguieron, por ejemplo Kant, que siendo también un defensor de la República y de la monarquía, postula la representación como la única forma posible de llevarla a cabo⁶².

Pero en Rousseau se desplaza la noción de soberanía de la persona física del rey al pueblo. Es este todo moral —en palabras del autor—, quien debe conservar en él mismo el ejercicio de la soberanía; de lo contrario, perdería su calidad de pueblo⁶³ pasaría a ser un conjunto de esclavos. La negación a aceptar la representación como forma de gobierno es entonces la otra cara de una misma moneda: la defensa de la soberanía en la persona moral del pueblo.

"...La idea de los representantes es moderna; nos viene del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el que la especie humana queda degradada, y en el que el nombre de hombre es un deshonor..."⁶⁴

⁶¹ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, p. 39.

⁶² I.Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 20.

⁶³ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, p.50.

⁶⁴ Op.Cit. p. 120.

Este todo moral al que alude refiere a los ciudadanos en un uso público y común de sus voluntades, los unifica bajo el ejercicio de la voluntad general. Poco más de veinte años más tarde, leemos: "...*La loi est l'expression de la volonté générale. Tous les citoyens ont le droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation...*" Este es un fragmento del artículo 6 de la DDHyC contenido y citado en la Constitución de la República de Francia del 14 de septiembre de 1791.

Según lo expuesto, aparecen dos registros desde los cuales podemos abordar qué se entiende por "pueblo" en la Francia de la segunda mitad del siglo XVIII: a) uno empírico, que vimos se define por exclusión, y b) otro registro desde el uso del discurso. Sin embargo, es nuestra intención mostrar que c) desde la constitución jurídica del individuo a partir de la noción de pacto o contrato social, en tanto sujeto de derechos y deberes, el individuo se constituye como ciudadano y en tal sentido, portador del derecho de reclamar para sí los medios que le servirán para comenzar a constituirse en parte activa en la esfera de lo público. Esta es la condición necesaria a los efectos de comprender la participación del sujeto en la opinión pública, con posibilidad de ejercer un rol cívico. Pero, había aún que resolver el problema del analfabetismo. En este sentido, la propuesta educativa que Condorcet presenta ante la Asamblea Legislativa de 1792 era una herramienta sumamente pertinente para que ese pueblo –portador de derechos en el plano teórico, sin embargo aún falto de instrumentos que lo hiciera apto para discurrir argumentativamente- pudiera identificarse como un sujeto con capacidad para defender públicamente su posición en la nueva República.

Pueblo, contrato social y Constitución de 1791. El ciudadano como proyecto.

De la noción de pacto social surge la figura del ciudadano. Los derechos del ciudadano quedan conformados en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* (DDHyC) de 1789, y se incorpora a la *Constitución* francesa de 1791.

Según expresamos anteriormente, el ciudadano queda enmarcado como la figura nueva de esa etapa histórica en Francia. Sin embargo, en el plano empírico, es aún un sujeto abstracto. Lentamente en el transcurso de la historia deberá ir ganando espacio político, tal como hizo la plebe romana a lo largo de centurias, hasta que obtuvo sus bancas en el senado. Mientras tanto, el problema será –tal como lo plantea Hanna Arendt-, cómo transformar la DDHyC en derechos de los sans-culottes.⁶⁵

⁶⁵ Hanna Arendt, *Sobre la revolución*, p. 62.

El surgimiento de la República francesa daba lugar -al menos en el plano del derecho- a la participación del ciudadano en la *res publica*, pero la mayoría que coformaba ese público en el plano empírico aún no tenía ningún espacio ganado. Había que ganarlo. Esa mayoría, la masa de ciudadanos carecía de habilidades básicas tales como la lecto-escritura. Uno de los problemas acuciantes a resolver era la falta de instrucción.

Pero entonces, se plantea el problema de qué tipo de instrucción.

La propuesta *Del contrato social* es disolver la vieja sociedad ordenada por togas para transformarla en una sociedad horizontal, compuesta por individuos iguales entre sí, unidos por el estatus de su condición de ciudadanos, legitimados por la noción del pacto originario. Como dijimos, este autor ha transferido la soberanía del cuerpo del rey al cuerpo de los ciudadanos considerados como un todo. Dado este paso, se crea una persona pública soberana, artificial, una persona colectiva: el pueblo.

Vox populi, vox Dei. Esta fórmula de 1755, aparece en su *Discurso sobre la economía política*. El pueblo puede ser engañado o tentado por intereses particulares y la voluntad general puede entonces desdibujarse -idea que repite en *Del contrato social*- para lo cual la virtud es la herramienta que permitirá discernir cuándo la voluntad general deja de serlo para diluirse en voluntad de los particulares. Y "...la virtud no es otra cosa que la conformidad de la voluntad particular a la voluntad general..."⁶⁶ Sin embargo, el conjunto de los vicios públicos tiene más fuerza para debilitar las leyes que estas para reprimir los vicios. Esta noción débil de ley aparece nuevamente en 1758 en la *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos*. Y si la virtud es la conformidad de intereses egoistas al bien común, la virtud política consiste en el amor a la patria. Esto es lo que hay que enseñar a los ciudadanos y lo que transforma una multitud en una nación con una identidad distinta de la del extranjero. Por lo tanto, Rousseau propone la educación pública por parte y como obligación del Estado. Un Estado legítimo -además de ser una República- deberá proveer la educación pública garantizando la formación de los niños en el amor a la patria, según el principio de igualdad, se les inculca las leyes del estado y las máximas de la voluntad general. Este es el asunto más importante del Estado.⁶⁷

Todo gobierno legítimo es republicano y toda República es un estado regido por leyes. De aquí entonces la importancia de contar con una Constitución. Ahora bien, aún concediendo el largo derrotero y las múltiples vicisitudes que sufre la Constitución francesa de 1789 que

⁶⁶ JJ Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, pp. 19 y 20.

⁶⁷ Op.Cit. pp. 31 y 32.

Baker se ocupa de describir y criticar ⁶⁸, acordamos con Arendt que existe una enorme diferencia entre una constitución impuesta por el gobierno sobre el pueblo y la constitución mediante la cual un pueblo constituye su propio gobierno. ⁶⁹

"What (then) was a 'constitution'?(...) could such a model be imitated? Could one nation indeed adopt a version of another's constitution? Such questions implied a shift in the semantic register of the term 'constitution' from its meaning as an existing order to its meaning as an act of institution or establishment". ⁷⁰

Según el Prof. Baker los principales argumentos fueron propuestos por los teóricos de la escuela del derecho natural, particularmente por Emmerich de Vattel. En 1758 publica el texto *Droit des gens* en donde define el concepto de "nación" como un "cuerpo político, o una sociedad de hombres reunidos para procurar seguridad y ventaja en común". Para llevar a cabo ese objetivo se necesita establecer una autoridad pública soberana, un poder que pertenezca fundamentalmente al cuerpo social. La constitución de un estado se define como *la ley fundamental* que determina la forma en la cual esa autoridad pública soberana deber ejercitarse. Presenta la forma bajo la cual la nación actúa como un cuerpo político; cómo y por quién el pueblo debe estar gobernado, la naturaleza y los derechos de los gobernados. Establece un *orden*.

En *Del contrato social* Rousseau señala que es establecimiento de la sociedad civil es obra de la *convención*. Es la consecuencia de un acto de institución por el cual el pueblo soberano genera su forma específica de gobierno. No constituye un acto de institución definitivo. Rousseau insiste en que una vez fijada la constitución mediante la decisión unánime del pueblo reunido en asamblea, el cuerpo soberano debe ratificarla públicamente. Pero, en esos momentos, la sola presencia del pueblo reunido suspende la constitución ante la presencia de la voluntad general.

"En el momento en que el pueblo está legítimamente reunido como cuerpo soberano, toda jurisdicción del gobierno cesa, el poder ejecutivo queda suspenso y la persona del último ciudadano es tan sagrada e inviolable como la del primer magistrado, porque donde está el representado no existe ya representante". ⁷¹

⁶⁸ Furet / Ozouf, *Dictionnaire Critique de la Révolution Française, Institutions et créations*, p. 179 a 204

⁶⁹ Anna Arendt, *Sobre la revolución*, pp. 147 y 148.

⁷⁰ Keith M. Baker, *Inventing the French Revolution*, USA, Cambridge University Press, 1990, p. 255

⁷¹ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, pp. 117 y 118.

Se desprende entonces que la constitución del estado depende no solo de un acto de institución original sino también de una constante reafirmación de ese acto. Dice en el mismo texto que no es por las leyes por lo que el Estado subsiste, es por el poder legislativo. Esto es, por la continua revisión de las leyes.

"...no hay en el Estado ninguna ley fundamental que no se pueda revocar, ni siquiera el pacto social; porque si todos los ciudadanos se reunieran para romper este pacto de común acuerdo, no puede dudarse de que sería roto muy legítimamente..."⁷²

Las deliberaciones públicas en torno a estos temas constituyen el ejercicio de la opinión. Es en este ejercicio durante las asambleas que se espera prevalezca la voluntad general de los ciudadanos en tanto *participes en la autoridad soberana*⁷³ respecto de la elaboración, modificación, ratificación de las leyes y de los demás temas cuya solución involucre la polis.

Sin embargo, se plantea la siguiente cuestión:

"...cómo lograr que veinticinco millones de franceses que nunca hablan conocido o imaginado otra ley que no fuese la voluntad del rey se reuniesen en torno a una constitución libre..."⁷⁴

Arendt opina que la voluntad general en la teoría política de Rousseau es ante todo un recurso ingenioso que sirve a los fines de ligar a todos los hombres entre sí, ya sea ante peligro de enemigo exterior, apelando a la nación como una e indivisible, pero también frente al enemigo interior común de cada individuo. Más aún, considera que si la principal característica de esa voluntad general es la unanimidad, si es una e indivisible, entonces "por naturaleza" excluye la confrontación de opiniones.

Sin embargo, según Rousseau, cuanto mejor constituido esté el Estado, más se imponen los asuntos públicos sobre los privados, ya que el objetivo es el bien común y las buenas leyes obligan a hacer otras mejores. Por el contrario, cuanto más corrupto es el Estado, cuanto más se ha enfriado esta virtud política que es el amor a la patria, cuanto peor sean las leyes, es esperable que los ciudadanos digan sobre los asuntos de Estado: "a mi qué me importa" porque saben que prevalece el interés egoísta. La *mejor opinión* no pasa sin disputas porque no opinan ya como ciudadanos sino como individuos pre pacto social. Esta sería la discusión de opiniones que espera Arendt y que es muy factible de darse, pero entonces se ha

⁷² Op.Cit. p. 127.

⁷³ Op.Cit. p. 40.

⁷⁴ Hanna Arendt, *Sobre la revolución*, p. 78.

roto el vínculo social. Es justamente el ejercicio de esta voluntad general y el cumplimiento de su producto, las leyes, lo que garantiza la cohesión social.

II.2.b.) **“Plebs” o “citoyen”. El ciudadano como sujeto político**

Las posiciones teóricas de Condorcet, Rousseau y Kant

“Se cree, y es muy probable, que la lectura de los derechos del hombre, por Payne, ha causado gran mal entre las clases medias e inferiores (...) Los pobres no son visionarios, sus males son siempre reales aunque se engañen acerca de la causa que los produce (...) si (se) les hiciera conocer cuán corta es la parte que tiene el gobierno en sus padecimientos (...) la verdadera causa es la ignorancia y el descontento del pueblo”.⁷⁵

Introducción

En la Modernidad, el conocimiento estaba ligado al avance de la ciencia, la razón era el medio necesario para instrumentarlo. La figura del sabio abandona la ladera de la montaña para ingresar en la sociedad civil, dejando caduco el ideal platónico de alcanzar la perfección mediante la *vita contemplativa* para ingresar en la *vita activa*.

Turgot había insistido en el papel desempeñado por el talento individual, por el “genio”, en la invención científica, en la creación artística y en general, en el progreso de la humanidad; lo mismo opinó J.S. Mill a mediados del siglo siguiente. Si bien Condorcet acuerda con Turgot, uno de los principales autores influyentes en su vida, es más sensible a los factores colectivos sociales que permiten la difusión de los avances científicos y la recepción por el público. Los resultados de los trabajos científicos deben llegar al público mediante la divulgación. Por esto es importante la comunicación, un buen manejo del lenguaje y una cierta base en común de instrucción que permita la recepción de tales “verdades”.

El lenguaje es un elemento central en la obra de Condorcet. Por ser vehículo del pensamiento es a su vez el parámetro que utilizará para medir progreso en la historia. Así, el *Bosquejo de un cuadro histórico...* recorre la historia desde la formación de un lenguaje rudimentario hasta la constitución de un lenguaje científico, caracterizado por la precisión y la generalidad. La aparición de la escritura alfabética y siglos más tarde, la invención de la

⁷⁵ Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio de la población*, Madrid, Ediciones Akal, 1990. 1798 (1ra publicación),

Traducción de J.M. Noguera y J. Miguel, cap. V

imprensa marcarán los dos grandes momentos de la historia de la Humanidad y de la comunicación de las ideas. La propagación de los avances científicos va unido en Condorcet con la formación gradual de una *opinión pública* ejercida por toda la población, libre de los prejuicios de la tradición y la autoridad.

Para Condorcet, la instrucción es condición de posibilidad de la liberación de las masas de la ignorancia y engaño de los cuales han sido objeto a lo largo de los siglos. Si bien esta aseveración no es nueva en la historia del pensamiento ya que Bacon decía "knowledge is power", su proyecto educativo si lo es. Este puede concebirse como la educación del género humano que facilite la perfectibilidad de la especie. A tal efecto, la instrucción será pública, garantizada y pagada por el Estado, laica e independiente de las autoridades políticas.

La Décima Epoca del *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* es una estimación del futuro en base a las experiencias históricas. La mentalidad científica de Condorcet le permite concebir al hombre como un ser natural cuyas facultades son perfectibles a lo largo de la historia. En tanto ser natural, está sometido a leyes, y estas parecen indicar el desarrollo de las facultades intelectuales y morales. Esto es una conjetura, sin embargo, suficiente para esbozar la propuesta y establecer los fundamentos para su defensa.

Por otro lado, según este autor, *de la observación surge la desigualdad de luces, de medios y de riquezas*⁷⁶. La meta del progreso histórico es nivelar esa desigualdad y llegar al estado

"...en el que todos tendrán las luces necesarias para conducirse de acuerdo con su propia razón en los asuntos comunes de la vida y mantenerla exenta de prejuicios, para conocer bien sus derechos y ejercerlos de acuerdo con su opinión y conciencia; en el que todos prodrán, por el desarrollo de sus facultades, obtener los medios seguros para cubrir sus necesidades; en el que, en fin, la estupidez y la miseria no serán ya sino accidentes, y no el estado habitual de una porción de la sociedad"...⁷⁷

En este proyecto, el Estado debía instruir con miras a la función social del hombre. Por esto, Condorcet diferencia *instrucción* de *educación*, entendiendo por esta última un conjunto de opiniones basadas en la creencia que el individuo recibe en el seno familiar. Pero, justamente por la categoría epistemológica de opinión, en lugar de facilitar el proyecto de la construcción común de la vida social del ciudadano, separa, diferencia. Esto no se puede evitar, pero la educación quedará rezagada al ámbito de la vida privada de la persona. La función del Estado se centra en su inserción social. Entonces, vemos en Condorcet una clara concepción del individuo en tanto ser privado y ser social. En tanto ser privado, está conformado por un

⁷⁶ Cfr. Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, México, FCE, 1997, p. 186

⁷⁷ Op.Cit. p. 187.

conjunto de creencias que recibe en un tipo de ámbito, el entorno familiar; en tanto inserción en la vida pública, necesita de instrumentos que le permitan ejercer su ciudadanía: la instrucción. La función del Estado tiene su límite en la vida privada, el ámbito de las creencias del individuo. Pero, por supuesto, este conjunto de creencias interactúa con la vida cívica. Será la ocasión para revisar qué creencias u opiniones son verdaderas, según el avance de la ciencia y su divulgación, y cuáles habrá que desechar por falsas.

Es en la construcción de este proyecto educativo en donde se muestran los problemas que enfrentaba este autor. O dicho de otra manera, su proyecto educativo tiende a paliar la realidad fáctica de su época. En este punto, no solo se daba la llamada "cuestión social" o el hecho de la pobreza, como sin eufemismos lo designa Hannah Arendt, sino también la opinión que circulaba a fines del siglo XVIII acerca de los pobres, el pueblo, las clases más humildes. Un claro ejemplo son las entradas que se encuentran en diccionarios de época, mencionadas en la primera parte de este trabajo, pero también posiciones teóricas como la de Robert Malthus.

La "cuestión social" o el hecho de la pobreza: Hannah Arendt y T.R. Malthus

A) Hannah Arendt

Para esta autora, la pobreza no es un hecho natural resultado de la escasez sino de la violencia y la usurpación. La pobreza es un fenómeno político.

En Sobre la revolución, publicado en 1963, Arendt se esfuerza en presentar la falacia de pretender que la pobreza sea un fenómeno de la naturaleza.

El problema principal es que la pobreza, la miseria, no puede producir hombres libres de espíritu, ya que los sumerge en un estado de necesidad en el cual el individuo queda preso de la inmediatez.

Por lo cual el indigente, el muy pobre queda fuera de la esfera pública. El malestar que siente el pobre, el que no tiene empleo, si es que medianamente ha logrado su propia conservación del cuerpo, consiste en vivir una vida sin sentido y en permanecer fuera del ámbito público en donde podría desarrollar sus derechos y obligaciones en tanto asociado del pacto. Esto es, queda fuera de la categoría de ciudadano.

La masa de pobres está sometida al imperio de la necesidad de los cuerpos. La pobreza es algo más que carencia, es un estado de constante indigencia y miseria cuya ignominia consiste en su poder deshumanizante. La multitud de la que hablan los diccionarios de época, la multitud que se comienza a involucrar en la Revolución Francesa, a la que alude Robespierre

en sus discursos era una multitud de pobres. Pero no hay libertad en medio de la pobreza. Los derechos que reclamaban los *sans-culottes* eran de vestido, alimentación y reproducción de la especie. El objetivo de la revolución para esta masa de ciudadanos no era la libertad sino "le bonheur du peuple", como reclamó en noviembre de 1793 en el manifiesto de *sansculotismo*.

Sin embargo esto no significa que el objetivo de la revolución fuese elevar a esta masa de ciudadanos de nivel social. El juego por mejorar la posición social es corriente hoy pero estaba ausente en la revolución. Arendt señala que esta categoría es actual, pero extraña a los fundadores de la República francesa. Según esta autora, esto puede verse simplemente en la cuestión de la educación cuyo fin no se planteó como el propósito de capacitar al ciudadano para elevarse en la escala social sino como condición para el funcionamiento de las instituciones políticas. Francia a fines del siglo XVIII dependía de una campaña de instrucción a todos los ciudadanos, especialmente a los más carenciados, si pretendía llevar adelante el proyecto de la República. Esto es, se lo capacitaba para su inmersión en la esfera pública. Por esto es relevante cuando Condorcet piensa que escuela es inseparable de República.

Le peuple llegó a ser sinónimo de desgracia e infelicidad: *le peuple, les malheureux m'applaudissent, le peuple toujours malheureux*. *Le peuple* era lo mismo que *menu o petit peuple* y estaba formado por pequeños negociantes, asalariados, artistas pobres, *lumpenproletariem*, actores y escritores sin dinero.

Los discursos de Robespierre apelaban al "pueblo" porque su consentimiento daba legitimidad a la forma política de la cual Robespierre era parte. Este consentimiento era –en términos roussonianos- ¿voluntad general o voluntad de todos? Este era el problema: ¿hablamos de una sumatoria de individuos –que no es el concepto rousiano- o hablamos de aquello que tienen en común, lo mejor de ellos que tienen en común, y que los identifica en la esfera pública como ciudadanos?

Según Arendt, la palabra "consentimiento" –que supone una opinión reflexiva- fue reemplazada por "voluntad" que excluye todo proceso de confrontación de opiniones. La voluntad, tiene que ser una e indivisible, según Rousseau. Por lo cual, no hay lugar para la diferencia de opiniones. Así, de hecho, la revolución jacobina entendió y utilizó "la voluntad del pueblo" como una suma de voluntades individuales que implicaba "consentimiento". Cuando Robespierre aludía a la opinión pública, se refería a la unanimidad de la voluntad. Se trataba de una distorsión en los hechos de la teoría de Rousseau.

Citando a John Adams, Arendt dice que el problema consistía en averiguar cómo lograr que tal cantidad de franceses que nunca había concebido o imaginado otra ley que la voluntad de la persona del rey, se reuniesen en torno a una constitución libre. La atracción que ejerció la teoría de Rousseau sobre los jacobinos fue que les permitía colocar a una multitud en el lugar de una persona individual ya que la voluntad general era el vínculo que ligaba a muchos en uno.

Esta supuesta *unidad nacional* así construida era válida frente al enemigo exterior. Sin embargo, en Rousseau, el enemigo estaba en el interior de cada individuo, representado por el interés egoísta o voluntad particular, el enemigo común dentro de una misma nación era el conjunto de las voluntades particulares. Esta unidad está garantizada en la medida en que cada ciudadano lleva consigo la posibilidad de actuar según su voluntad general en pos del interés común del pueblo.

Es claro, según Arendt, que ningún político del Estado moderno ha seguido a Rousseau hasta sus últimas consecuencias ya que no encontramos la presunción de que el enemigo común reside en el corazón de cada individuo.

Por lo cual se ve que la importancia de la opinión para la política en general fue descubierta con ocasión de la Revolución. La legitimidad del gobierno de esa nueva República descansaba en la supuesta unanimidad de la opinión popular y se la usó para construir una institución perdurable. Opinión y juicio, facultades ambas de la razón, estaban aún sin trabajar en la masa del pueblo. De ahí la relevancia de la instrucción en hombres como Condorcet.

La instrucción era el puente entre los derechos políticos aseverados en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, de los cuales esta masa de ciudadanos era adjudicatario, y la realidad empírica en la cual este pueblo era le "petit peuple". El desafío de la revolución era, según esta autora, transformar la Declaración en derechos de los sans-culottes.

B) Thomas Robert Malthus y el principio de población

En el texto publicado por este autor en 1798, *Ensayo sobre el principio de la población* se sostiene que mientras la población tiende a aumentar en progresión geométrica, la producción de alimentos lo hace en progresión aritmética, de tal manera que la población tiende a crecer hasta el límite marcado por la disponibilidad de los medios de subsistencia.

Como derivación de esta tesis central, su discurso se mueve en la tensión entre la capacidad de reproducción de la población y los obstáculos o frenos que limitan su crecimiento. La primera tensión es vista desde un enfoque natural-biologicista que equipara el comportamiento reproductor del hombre con el resto de los animales. La ley de progresión geométrica descansa sobre el supuesto de que la fecundidad es función única del instinto sexual y que es ajeno a condiciones de tipo cultural. Entonces, este crecimiento de la población es explicado ignorando el factor económico que ejercería un papel regulador a través de la oferta de subsistencias y también ignorando el aspecto cultural.

Este principio es una ley de la naturaleza. Esto es, es una *regularidad* que es preciso advertir pero no es posible revertir. ¿Qué se puede hacer? Tomar recaudos. ¿Quién debe tomar recaudos? ¿Terceros, tales como el gobierno? ¿Instituciones de tipo benéfico, tales como las

derivadas de la caridad cristiana? ¿O los mismos sujetos, objetos de esta ley, esto es, las clases trabajadoras?

Prevalece la siguiente visión unilateral a lo largo del texto: esta ley de la naturaleza se aplica, rige, solamente a las clases bajas de la población: el gran y mayoritario sector que Malthus llama a lo largo de su obra bajo "pueblo", "obreros", "jornaleros", "los más pobres", "los proletarios". De este sector se dice que está caracterizado por su miseria, su abandono a sus conductas pasionales, sus excesos, su pereza, su ignorancia y se opone a un sector minoritario de la sociedad que —en principio— se identifica con los ilustrados, las clases pudientes.

El crecimiento de las sociedades es detenido por obstáculos represivos que limitan a la población. Es esta una ley de la naturaleza a la que es preciso someterse. Como toda ley su característica es la uniformidad. Una violación a la Naturaleza es poblar más allá de *los límites que nos asignan los medios de subsistencia*. Si se maneja la población en el límite se evitan epidemias ya que —según este autor— se "observa" que el mayor número de víctimas se encuentra en las clases del pueblo que se alimentan mal, viven en habitaciones sucias y estrechas. Las necesidades más básicas a satisfacer son alimentación, vestido y cobijo. La necesidad que le sigue es el amor. Pero del amor no trata. Trata del matrimonio.

Relación trabajo / salario: Supuestos

Así, en este contexto aparece que la verdadera causa de la pobreza del pueblo es él mismo, su ignorancia e indolencia. Se presenta el perfil del obrero como una persona que no puede medir y programar su propia vida: mientras el salario del trabajo apenas alcanza para alimentar a dos niños, se casa un jornalero y tiene cinco o seis. Se queja del precio del trabajo, acusa a su parroquia porque tarda en socorrerle, a los ricos que le reúsan su sobrante, a las instituciones sociales, al gobierno.

¿Cuál es el rol de los terceros que quieren mejorar las condiciones de las clases bajas de la sociedad?

a) Una falsa solución es la de tender a asegurar la mejora en la relación precios / trabajo de forma tal que el obrero pueda comprar mayor cantidad de cosas necesarias para la vida y aumentar su bienestar. Es falsa ya que este aumento, multiplicaría i) la cantidad de obreros y ii) de consumidores. En efecto, al mejorar la condición de subsistencia, la clase obrera se multiplicaría en términos de nacimiento generando un excedente de oferta de trabajo; y por otro lado aumentaría la demanda de alimentos, razones por las cuales favorecería el principio de población. Hay que intentar, entonces, el método contrario: rebajar la población a nivel de las subsistencias.

b) La solución correcta es aquella que aceptando el principio de población, tienda a hacer más leve las consecuencias y que parta del "hecho" de las características de esta población mencionadas más arriba. "El único medio de subir el precio del trabajo es disminuir el número de obreros"⁷⁸. Este sería para Malthus una forma de disminuir la pobreza. Lo que nos lleva a cumplir otra ley, no ya de la Naturaleza, sino la de la oferta y la demanda en una Inglaterra que se incorporaba rápidamente a una economía liberal, a un mercado netamente capitalista. Esta ley también habría que aceptarla como un *factum*, según este autor.

Por lo cual, "...los salarios reales son el principal regulador de la población y su límite más justo".⁷⁹

Entonces, la posición de Malthus no hace otra cosa que legitimar una economía política de corte capitalista.

Forma parte de "la solución correcta" concientizar a los pobres de los límites de su subsistencia. Esto se logra mediante un entrenamiento en la virtud –no de la política-, que consiste en la represión de sus pasiones. Semejante educación –y no instrucción- está a cargo del cura párroco. Y así llegamos al proyecto educativo de Malthus.

Huelga decir que cualquier otra propuesta que altere esta concepción de las clases productoras es miope al principio de población, que, recordemos, tiene la fuerza de una ley de la Naturaleza. Por ejemplo, Thomas Paine y su pretensión de concientizar a la población en ser portadores de derechos naturales. Para Malthus, Paine "...ha causado gran mal entre las clases medias e inferiores" (p. 490) porque los induce al error "...que consiste en atribuir al gobierno toda especie de desgracia pública".⁸⁰ Y vemos en Malthus así como vemos en J.J. Rousseau que el pueblo –que parece carecer de elementos de discernimiento propio- se lo engaña. Es la figura de "...un hombre revoltoso y dotado de algún talento..." la que agita al pueblo y lo persuade de que los males que dependen de él debe imputarlos al gobierno. Pero esto solo siembra el descontento y las semillas de una revolución. Y bien "...la multitud que hace los motines es el producto de una población excedente..."⁸¹ El pueblo es *extraviado* por lecturas tales como las de Paine.

⁷⁸ Robert Malthus, *Ensayo sobre el principio...*, p. 481.

⁷⁹ Op.Cit. p. 463.

⁸⁰ Op. Cit. p. 490.

⁸¹ Op. Cit. p. 490.

El texto Los derechos del hombre, de T. Paine, circuló en Londres y sus suburbios durante fines del siglo XVIII y principios del XIX, pasando a ser el libro de cabecera del Cartismo.⁸²

Educación: la concientización de la miseria

Más allá de si la argumentación de la hipótesis de Malthus es sólida o no lo es, no se puede negar la influencia que tuvo en su época. Aún interpretando su hipótesis como fuente de legitimación para una economía política de corte capitalista, a los fines de este trabajo, lo que nos interesa es a) el supuesto antropológico que proyecta y b) la propuesta educativa que se desprende de semejante concepción.

- a) Cabe mencionar que el sujeto del principio de población malthusiano es en el marco de su concepción, un *sujeto heterónimo*. La educación es en los valores, en su subjetividad, bajo la égida religiosa, esfera desde la cual el individuo toma y sigue pautas. El sujeto –además de someterse a la miseria como un *factum*– debe aceptar la heteronomía de su razón. No solo no tiene voluntad propia sino que además tampoco tiene posibilidades de adquirirla porque no se lo entrenará para lograr tal objetivo. En la visión malthusiana, la sociedad político económica no necesita sujetos autónomos, sino individuos que concienticen la miseria en la que viven y proyecten su vida, no para combatirla sino para comprender que son parte de una regularidad, de una ley de la Naturaleza.

Como contrapartida, Condorcet defiende la utilización de la razón reflexiva de las clases bajas, capaz de permitir a la persona su inserción en la sociedad a los efectos de ejercer sus derechos en la vida pública. No se trata de ser pro monárquico o anti monárquico. La cuestión relevante es más profunda: se trata de ser ciudadano y ejercer esa ciudadanía, formando parte activa de la *res-publica* o permanecer a la sombra de los derechos más básicos del hombre.

Frente al pesimismo antropológico de Malthus, Condorcet manifiesta confianza en las virtudes y posibilidades del progreso, la razón y la igualdad social, como medios de impulsar la perfección humana. El mayor obstáculo que se opone a la consecución de estos objetivos reside, para Condorcet, en el régimen institucional vigente. Reacciona frente al principio de superpoblación esgrimiendo que el progreso institucional y social introduciría paulatinamente un control social susceptible de impedir este riesgo.

⁸² Cfr. John K. Walton, Chartism y E.P. Thompson, La formación de la clase obrera en Inglaterra.

Ahora, ¿cómo lograr que una masa de analfabetos que constituían la mayoría de la población francesa formaran parte de tal proyecto? Mediante la instrucción pública, laica y gratuita.

Condorcet diferencia educación de instrucción. La primera solo sirve para dispersar y separar ya que está basada en la formación del individuo en los prejuicios y valores del seno familiar. Este tipo de formación no vale la pena discutir pero tampoco es la que se esgrimirá en la práctica social de la persona en tanto ciudadano. En cambio, es a través de la instrucción que el individuo se libera, cuando está en él mismo la capacidad de decidir si un argumento es bueno o no, cuando puede por sí mismo defender sus derechos públicamente, cuando es capaz de legislar y darse sus propias leyes positivas. Entonces, en Condorcet la noción de libertad está equiparada a conocimiento y entrenamiento de la razón en el ejercicio discursivo.

- b) La propuesta educativa de Malthus consiste en "...establecer un sistema de educación parroquial..."⁸³(p. 503) que sirviera para concientizar al pueblo de su "verdadera situación" y se le enseñara que

"...su estado no puede mejorarse esencialmente por un cambio de gobierno, (...) que si tuviera lugar una revolución no cambiaría favorablemente la relación de la oferta y la demanda o la de los alimentos con el número de consumidores; que si la oferta de trabajo fuera mayor que la demanda y la demanda de alimentos mayor que la oferta, sufrirían las penalidades que produce la necesidad aún bajo el gobierno más libre y más perfecto".⁸⁴

Entonces, la clase objeto de esta ley de población tiene que i) aceptar el *factum* de su miseria y ii) adquirir nuevos hábitos que ayuden a frenar el conjunto de impulsos pasionales que lo llevan a empeorar aún sus medios de subsistencia. Este nuevo hábito está basado en la virtud de la prudencia, enseñada en la esfera de la religión⁸⁵. Esto es, para Malthus, la solución está "en el sujeto mismo" y no en terceros, entre los cuales figura el gobierno.

Ahora bien, volvamos sobre el adjetivo "ignorante" que adjudica a la clase obrera. Parece que –salvando las distancias– el problema del principio de población sería menos acuciante si el pueblo abandonara su estado de ignorancia que lo empuja hacia los niveles menos prometedores de su subsistencia. La *prudencia* es la *virtud* a trabajar.

⁸³ Op.Cit. p. 503.

⁸⁴ Op.Cit. p. 505.

⁸⁵ Cfr. Op.Cit. pp. 492 a 494.

Nuevamente aparece el paradigma del *hombre virtuoso* –pero no refiere a virtud política sino cristiana - como el portador de un estilo de vida digno en el plano moral–aunque en medio de la miseria en el terreno de lo empírico. Semejante solución no surge de la propia razón del individuo sino que se logra a través de un entrenamiento o *educación en la virtud* –de la prudencia a cargo de un sacerdote o ministro de la religión.

Semejante entrenamiento en la virtud exonera al gobierno de cualquier responsabilidad sobre la llamada “cuestión social” o el hecho de la pobreza. Esto es, ni la política, ni la economía, ni la esfera cultural tocan, afectan o causan el hecho de la pobreza.

Malthus enfoca unilateralmente el tema como un hecho de la Naturaleza. El famoso argumento “por naturaleza” presenta a la pobreza y la miseria de grandes sectores de la población de los siglos XVIII y principios del XIX como un hecho “natural”. En este marco es casi sin sorpresa que se recibe la solución maltusiana: está en el mismo pobre e ignorante la razón de su pobreza, miseria e ignorancia ⁸⁶. La educación religiosa debe ayudar a frenar las conductas no reflexivas que condena la sociedad liberal inglesa en las clases trabajadoras o productoras de riqueza.

A esta ceguera de problemas de tipo político – económico que empezaba ya a vivir Inglaterra como consecuencia de la Revolución Industrial y el auge del capitalismo, es lo que opone Hannah Arendt en su texto *Sobre la revolución*, comentado más arriba.

⁸⁶ Cfr. Op.Cit. p. 489.

República y opinión: Las posiciones de Condorcet y Rousseau.

Problemas.

"La libre communication des pensées et des opinions est un des droits les plus précieux de l'homme; tout citoyen peut donc parler, écrire, imprimer librement, sauf à répondre de l'abus de cette liberté dans les cas déterminés par la loi."

Article 11, *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1789*, incorporada en la Constitución de 1791.

De súbditos a ciudadanos

Razón o virtud en el seno de la República. Estas palabras pudieran quizás simbolizar las distintas posiciones de Condorcet y Rousseau respecto del proyecto de ciudadano que ambos manejan.

Educación en la virtud con respeto profundo a las buenas costumbres, a la tradición o *instrucción laica* y gratuita bajo responsabilidad del Estado con el fin de entrenar al individuo en el uso correcto de la razón e incorporar gradualmente un conjunto de conocimientos proporcionados por la ciencia, que habilite al individuo a emitir opiniones fundadas. Distintos medios pero un fin compartido por ambos autores: la participación ciudadana en la vida cívica y pública de una República.

Sin embargo, el supuesto antropológico de cada uno es distinto, como así también la concepción de la sociedad civil.

Los pocos años que separan las vidas de ambos son cruciales en la historia de Francia. Rousseau vive y muere bajo el absolutismo, Condorcet muere a causa de defender la República y el fin del absolutismo. Varios cambios profundos sacuden a Francia. Pero quizás el más relevante fue el que tuvo que operar el pueblo respecto de la noción misma de qué era la Nación. Unificada en la persona física del rey, la nación era ese cuerpo visible. La nación estaba ahí, encarnada en el mismo rey. Sin embargo, la República se estaba instalando, no había opción, y en algún sentido había que querer la autonomía de la razón, esto es, había que querer llegar a la mayoría de edad, para recordar la propuesta kantiana. El problema era cómo.

Sin duda, la educación en los valores es relevante, necesaria y uno de los elementos a tener en cuenta, pero no es suficiente. Deja al individuo sin herramientas para dirimir públicamente, para saber cómo ejercer sus derechos, y por sobre todas las cosas, para poder darse a sí mismo las leyes, para ser su propio legislador. Y esto es importante ya que en la República *la soberanía* es de la gente, el representante solo tiene a su cargo cuestiones administrativas, *gobierna*, pero no decide. Al menos, teóricamente así se plantean los roles.

La novedad que introduce Rousseau es el desplazamiento de la soberanía desde la persona física del rey hacia los ciudadanos. En su teoría política, el soberano es el pueblo. Y por supuesto, lo que está a la base legitimando esta propuesta es la ficción contractualista. En efecto, como el mismo Rousseau afirma, solo existe el pacto *de asociación* esto es, el que han acordado los individuos entre si para entrar en sociedad civil. No existe en Rousseau un segundo pacto: el de sujeción, esto es, el acordado entre los individuos y el monarca.⁸⁷

En la práctica, como vimos, Rousseau desconfiaba bastante de la sociedad civil ya que corrompe potencialmente al ciudadano. Este filósofo no confía en las instituciones. Pero, claro, el contexto histórico de Rousseau era el absolutismo, una política privada, excluyente de toda participación ciudadana. En la época que este autor produce sus textos aún no había ciudadanos, sino súbditos. Y no los hubo hasta que quedaron formalmente *declarados* como tal con la enumeración de sus derechos en 1789. Por esto la propuesta *Del Contrato Social* en 1762 es anticipatoria. Otro fue el objetivo del *Discurso sobre las ciencias y las artes* que juega un papel de denuncia de la corrupción que identifica con "las luces" y opone la observancia a las buenas costumbres, como si esto fuera suficiente para insertar al ciudadano virtuoso en la vida cívica.

República y ley: Kant y Rousseau

Ahora bien, lamentablemente para Rousseau y obligatoriamente para Kant, la única forma de abandonar el estado de naturaleza-definido como el de la constante amenaza de guerra - es entrar en una sociedad civil en la que se pueda garantizar a cada uno su derecho mediante una Constitución o ley fundamental. Sin embargo, ambos autores coinciden en que de lo que se trata es del surgimiento de un nuevo hombre: el ciudadano.

El pesimismo kantiano hace que considere al concepto del derecho –garantizado por medio de una Constitución republicana- como la base fundante de cualquier sociedad cívica cuyo fin sea garantizar la paz, así como también el medio coactivo que es necesario aplicar "Teniendo en cuenta la maldad de la naturaleza humana..."⁸⁸

En una República se necesita del *consentimiento* del *ciudadano* para declarar la guerra, y parece contradictorio que dadas las desventajas de semejante situación, el pueblo prefiera la guerra, situación que los pone nuevamente en estado de naturaleza.

⁸⁷ Cfr. JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, Libro III, cap. XVI.

⁸⁸ I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, Tecnos, 1996, p. 22.

Recordemos que para Rousseau todo Estado regido por leyes es una República, todo gobierno legítimo es Republicano porque solo entonces gobierna el interés público⁸⁹ pero no es por las leyes por lo que el Estado subsiste, "...es por el poder legislativo"⁹⁰. En efecto, el *consentimiento* o discrepancia de los ciudadanos juega el papel primordial, los ciudadanos pueden y deben rever las leyes y por ende, pueden modificarlas. Una ley no cambiada confirma el consentimiento tácito de los ciudadanos. La única fuerza que tiene el soberano, esto es, el pueblo o conjunto de ciudadanos, es el poder legislativo, porque las leyes son el resultado de su voluntad general. Por supuesto, está el problema del legislador y que -en última instancia- las leyes están ancladas en las costumbres de un pueblo. Por lo cual, cada sistema legislativo - aunque expresión de la voluntad general - no puede ser válido para cualquier pueblo. No hay sistema jurídico universal.

Para Kant la constitución republicana es la que está en línea con tres principios: a) libertad, b) dependencia y c) igualdad. El ciudadano es libre solo si obedece a las leyes que él ha dado su consentimiento, y si esto es así se traba una dependencia de todos respecto de una única legislación que los hace iguales frente a la ley. Todos deben someterse a la única legislación de la Nación. Sin embargo, la propuesta kantiana queda sin efecto en el sistema roussoniano porque detrás de este concepto kantiano de derecho se postula un sujeto trascendental. En cambio, el sujeto roussoniano es histórico: forma parte, está anclado en las costumbres de su comunidad. Por eso, para Rousseau, un sistema legislativo solamente es aplicable a la comunidad que le dio origen, pero en ningún caso universalmente.

Para Kant, el Estado "...es una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer..."⁹¹ Es decir, ambos autores ponen en la ley la base de un Estado republicano. Si bien para Kant "...soberanía popular es una expresión absurda..."⁹², el Estado es soberano en tanto y en cuanto está sometido solamente a su propia ley positiva.

La *publicidad* de la ley es un requisito que aparece en ambos autores, como así también el *consentimiento* de los ciudadanos. Es que ambos proponen una República con una constitución que asegure los derechos de los ciudadanos, bajo una administración monárquica.

Ninguno aconseja la democracia. Para Rousseau, si bien no hay una forma de gobierno mejor que otra en sí misma, comenta que la democracia conviene a los estados pequeños,

⁸⁹ JJ Rousseau, Op.Cit. p. 62.

⁹⁰ Op. Cit. p. 114.

⁹¹ I. Kant, La paz perpetua, Madrid, Tecnos, 1996, p. 6.

⁹² Op.Cit. p. 22

mientras que el aristocrático a los medianos y la monarquía a los Estados de grandes extensiones territoriales. Sin embargo, no ha existido nunca una verdadera democracia ni existirá porque "...va contra el orden natural que el mayor número gobierne y menor sea gobernado..."⁹³ Rousseau refiere a una democracia directa, ya que la representación es una contradicción del concepto de voluntad general –una e indivisible–.

Para Kant solo debe existir una República representativa ya que los mismos que legislan no deben ejecutar, según definición misma de República, que es el principio por el cual el poder ejecutivo está separado del legislativo. Lo opuesto es el despotismo: la ejecución arbitraria por el Estado de leyes que él mismo se ha dado. En el despotismo el gobernante maneja la voluntad pública como voluntad particular. Justamente para Kant la democracia es despótica.

Pero en Kant solamente un pueblo "*fuerte e ilustrado*"⁹⁴ puede formar una República. Con esta posición, volvemos al punto que nos convoca en este apartado: el problema es cómo ilustrar al pueblo. Problema que también está en Rousseau aunque no en estos términos. En rigor y para ser consecuentes con su crítica a la Ilustración, en Rousseau se trata de cómo mantener virtuoso al ciudadano, y este aspecto no formaba parte de la Ilustración.

La cuestión parece plantearse en estos términos: hay que llevar a cabo un proceso que transforme al individuo en ciudadano, en parte de ese cambio que menciona Rousseau en *Del Contrato Social*, cuando alude que el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil – producto del pacto de asociación, del contrato- genera un hombre nuevo.⁹⁵

La instrucción como condición de posibilidad de la participación en la vida pública

¿Cómo lograr que casi veinticinco millones de franceses de los cuales la mayoría era analfabeta, participen de la vida cívica en la incipiente República?. Empujados por los acontecimientos históricos, la primera cuestión que surge es que no había opción. Debían abandonar *el hábito* paternalista focalizado en la persona del rey, para pensar y actuar por sí mismos con vista a un fin común en la vida pública. Había que abandonar una posición pasiva y dependiente para integrar un mundo público para el cual el "pueblo", la gran mayoría, no estaba

⁹³ JJ Rousseau, *Del Contrato Social*, Madrid, Alianza, 1998, p. 93.

⁹⁴ I. Kant, *La paz perpetua*, p. 24

⁹⁵ JJ Rousseau, Op.Cit., Cap. VIII.

preparado. Se trataba entonces de llegar a ser autónomo. El concepto de República y el de instrucción se implican mutuamente.

Esta autonomía fue interpretada desde distintos prismas. Para Kant, que supone la existencia de un sujeto trascendental, la autonomía de la voluntad era constitutiva de este sujeto trascendental. En el plano descriptivo, se distaba bastante de este desideratum. Baste recordar su escrito de 1794 *¿Qué es la Ilustración?*.

Condorcet pensó la autonomía de la voluntad como el fin hacia el que debía tender la instrucción. Un sujeto autónomo es libre. Libre de la opinión de los demás, de la superstición, de la subjetividad de una educación en valores y costumbres que no soportan discusión argumentativa.

Para Rousseau, bastaba una educación fuerte en las buenas costumbres de la nación para garantizar la unidad nacional, la identidad como franceses. La virtud política del amor a la patria era el elemento que garantizaba la pureza de corazón del buen ciudadano y lo habilitaba en su rol público mediante la apelación a la voluntad general, ligándolo de esta forma al interés y fines comunes del conjunto de la sociedad.

Pero ¿qué pensaban los políticos de la época? Robespierre consideraba que al pueblo le faltaba mucho camino aún para andar y mucha instrucción también, para poder gobernarse a si mismo. Por lo cual, un gobierno representativo era –hasta que el pueblo se ilustrase– la única manera de liderar el cambio institucional francés. Dicha representación suponía la aprobación o consentimiento del pueblo –devenido “ciudadano” en teoría y por letra de ley– para ser legítimo, porque se estaba en el seno de una República. Gobernó “en nombre del pueblo”. Utilizó en sus discursos dirigidos “al pueblo” los textos de Rousseau que acomodó a sus fines. Pero traicionó la peculiaridad más relevante de esa teoría política: acabó practicando la representación, y por lo tanto, su apelación a la voluntad general se transformó en dudosa, casi pasó a ser voluntad de todos.

Sin embargo, se seguía desatendiendo el proyecto profundo de República, lo que haría que perdurara junto con la redacción y puesta en marcha de una Constitución que asegurase los derechos de los hombres. La propuesta de fondo debía ser educativa. Había que asegurar ciudadanos para la República, había que equiparar en la historia los derechos ganados en teoría. El *pleb* debía transformarse en *citoyen*. Esto solamente era posible con manejo de conocimientos que los habilitara para su posicionamiento y manejo en el ámbito público. En otras palabras, no había un sujeto ya constituido sino que había que constituir al sujeto.

Jean-Antoine-Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet e Inmanuel Kant: Opinión, verdad y superstición

El pueblo para Condorcet era una entidad jurídica y política, que era necesario instruir para que ejerciera su ciudadanía.

En 1793 se preguntaba qué obstáculos había que vencer para que se pudiera leer la historia como el progreso del espíritu humano. La respuesta fue: *la superstición política y religiosa*, identificada con la tiranía, la esclavitud y la intolerancia. La forma de vencerla era por el entrenamiento de la razón mediante la instrucción de todos los ciudadanos. Los ciudadanos debían conocer sus derechos, los avances que la ciencia iba logrando, las leyes. La ciencia favorecía al conocimiento de la verdad, y la opinión "...*la creencia general adoptada...*"⁹⁶ debía ser revisada para no anclar al ciudadano en la superstición. La razón era el único instrumento para captar la verdad y liberarlo de la esclavitud de la ignorancia.

A más de doscientos años, sabemos que la ciencia hoy no pretende "alcanzar la verdad" o "descubrir verdades" sino que trabaja con hipótesis que se irán contrastando y que –si funcionan, esto es, si pueden dar cuenta de los fenómenos a explicar– basta; hasta que otra hipótesis la reemplace porque explica mejor que la anterior o da cuenta de más fenómenos. Pero en ese siglo aún se estaba consolidando la razón como instrumento a partir del cual comprender al mundo, en el cual:

*"Con las leyes de la naturaleza, el hombre ha hecho frente a la enorme superstición de la época y a todas las representaciones de potencias extrañas (...) Los hombres han dicho por todas partes lo mismo, los católicos no menos que los protestantes: que lo exterior, a que la Iglesia quiere anudar lo más alto, es exclusivamente exterior; que la hostia solo es pan y las reliquias solo huesos."*⁹⁷

y donde *"Lo 'otro' solo es verdad para el hombre libre, que no busca en la cosa particular la manifestación de lo divino, sino que considera al mundo exterior como exterior (...) y se vuelve prácticamente hacia él"*.⁹⁸

se opone a una actitud que gobernó por los siglos que precedieron al Iluminismo y en parte al Renacimiento, en los cuales la religión y su dogma habían ocupado este terreno.

⁹⁶ Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, México D.F., FCE, 1997, p.149

⁹⁷ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1997, p. 682.

⁹⁸ Op.Cit. p. 681.

Era aceptar, entonces, que ese cuerpo de saberes denominado "ciencia" estaba en posición de cernir lo que se tomaba por verdadero y lo que quedaba fuera del saber. Pero creemos que podemos concederle esta petulancia a Condorcet si tenemos en cuenta las miradas de época. Una misma arma no sirve para luchar en cualquier circunstancia.

"*Un peuple éclairé est un peuple libre*", afirmaba Condorcet. Y a pesar de que la instrucción no hace desaparecer las desigualdades sociales, *nivela*. La instrucción, para este autor, tenía por meta ayudar a realizar, llevar a acto, lo que el hombre era en potencia: un ser sensible capaz de razonar y adquirir ideas morales.⁹⁹

Para favorecer el hábito de razonar bien, había que enseñar a pensar y hablar mejor. La especificidad del lenguaje, creía el matemático Condorcet, ayudaba a formular correctamente los conceptos: "...hay que utilizar tan sólo un lenguaje analítico y preciso, no asignar a una palabra una significación vaga, determinada únicamente por el sentido de las frases en que se usa, pues, en tal caso sucede a menudo que, de dos proposiciones que parecen verdaderas, se deduce una consecuencia falsa..."¹⁰⁰ Pero si el manejo del lenguaje es pobre o deficiente, el individuo queda limitado. Esta es la tarea conjunta de la instrucción y del científico, cuyo objetivo quedaba redefinido en la difusión de nuevos conocimientos que el individuo común debía poder comprender ayudado por un mejor manejo del lenguaje.

Entonces, Condorcet era consciente del problema planteado por Hanna Arendt: cómo —en medio de la pobreza que genera individuos sin posibilidad de acceder a la instrucción, sometidos a satisfacer en el mejor de los casos las necesidades de supervivencia— ese cuerpo teórico de derechos declarados en 1789 que tenía como sujeto a un hombre abstracto, se materializaran en el hombre histórico.

Ahora bien, el mismo saber puede ser una fuente de desigualdad: a) si la difusión de los conocimientos se reparte desigualmente en el territorio y la población. Para paliar esto, propuso la instrucción pública que — en oposición a la educación privada que acentúa diferencias de origen— se basa en una idea de cultura universal; b) la naturaleza misma del saber, esto es, un saber que se apoye en la revelación, o que se limita a información sin fundamentos. Por este motivo, propuso un modelo razonado basado en las ciencias. Entonces, en sí misma, la Ilustración no es generadora de desigualdades. En este punto se opone al Rousseau del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, 1750.

⁹⁹ Condorcet, *Bosquejo...*, p. 51 y ss.

¹⁰⁰ Condorcet, *Cinco memorias sobre la instrucción pública*, Madrid, Morata S.L., 2001, Quinta Memoria, pp. 225 y 226.

En 1785 publica L'Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix. En particular, pretendía brindar una solución al problema de la representación. En general, pretende demostrar la hipótesis que las ciencias morales y políticas eran susceptibles de adquirir la precisión y exactitud de las ciencias físicas. Según Condorcet, el cálculo de probabilidades ofrecía un medio para estimar la fiabilidad de las opiniones –siempre probables– y producir una ciencia racional del comportamiento por la cual las contingencias de la vida y de la acción humanas pudieran subsumirse en reglas matemáticas.

En 1792 presenta una propuesta educativa ante la Asamblea Legislativa, bajo el título de Informe y proyecto de decreto sobre la organización general de la instrucción pública, y que tiene por base las Cinco Memorias sobre la instrucción pública, publicadas en 1791. Propone que la enseñanza pública se divida en cinco niveles: escuelas primarias, necesarias para garantizar la autonomía del individuo y posibilitarle el ejercicio de sus derechos; escuelas secundarias, dirigidas al sector de la población que no tuviera que trabajar en esos años; institutos, que habilitarían al ciudadano en profesiones u oficios específicos; liceos, en donde se formarían los sabios y los profesados; y la Sociedad Nacional de Ciencias a la que se encomienda el fomento por la investigación y supervisión de la instrucción pública.

Esta propuesta no es tenida en cuenta. Se lo señala de pretender aristocratizar la educación al poner a la Academia Nacional de Ciencias como órgano encargado de la supervisión del conocimiento.

El último escrito consagrado exclusivamente a este tema data de enero de 1793 Sobre la necesidad de la instrucción pública. Se refleja en este texto la urgencia de instaurar la instrucción pública para dar una realidad de hecho a la igualdad jurídica y política proclamada por la Revolución. Dos temas recorren este escrito: a) la República debe velar por la independencia de la instrucción pública frente a todo poder, y b) subraya la importancia del papel de los sabios en la determinación de los saberes elementales. Si estas dos condiciones no se cumplen la instrucción pierde su libertad.

En su propuesta educativa, excluye la enseñanza religiosa e invita al examen razonado de los objetos problemáticos. Aplica el desideratum kantiano *sapere aude* a la enseñanza pública:

“...hay que atreverse a examinar todo, a debatir todo, incluso a enseñar todo...”¹⁰¹

Se enseña todo lo que compete al ejercicio de la razón y aquello que contribuye a su perfectibilidad. Sin embargo, no piensa en una escuela obligatoria: es suficiente que ningún

¹⁰¹ Op.Cit. Quinta Memoria, p. 225.

ciudadano pueda quejarse de haber sido excluido de la instrucción. La obligatoriedad sería contraria a sus derechos. Esto es, la propuesta educativa de Condorcet supone un individuo que aspira a dejar su minoría de edad para pasar a pensar en forma autónoma.

Nada más opresor y tirano para Condorcet que el individuo quede anclado en las costumbres y tradiciones de su Nación. La noción de progreso y perfectibilidad de la especie humana, tan cara al Iluminismo, está muy presente en este autor. En efecto, a mayor instrucción, mayor posibilidad de ir adquiriendo conocimientos nuevos según los avances de la ciencia. Una noción fuerte de *verdad* – que probablemente la podamos encuadrar como correspondentista-acompaña a la propuesta de Condorcet. Se trata de poder justificar una creencia. La tarea de justificación supone la exclusión de un usuario ingenuo y el desarrollo de una actitud crítica. Al ceder espacio para incorporar verdades, se debe cuestionar el bagaje de supuestos y representaciones simbólicas que conforman una tradición.

Esto es posible ya que, en definitiva, de esto trata el progreso, según Condorcet: del desarrollo de las facultades propias de la especie, y en esto es tan ilustrado como Kant situándose en las antípodas de Rousseau, quien –como vimos– cifra la identidad nacional de un pueblo en la conservación de las buenas costumbres y respeto a la tradición. Para Jean-Jacques -- un romántico temprano, según algunos autores – la propuesta de Condorcet implicaba perder la identidad de ser un francés.¹⁰²

Retomamos el texto *Sur la nécessité de l'instruction publique*, en donde se resalta la urgencia de establecer un sistema de instrucción pública, laica y gratuita a los efectos de hacer una realidad de hecho la igualdad política y jurídica declarada de derecho. Una vez más enfatiza el rol de los *savants* en la determinación de los saberes elementales a enseñar.

La idea que subyace es que *la instrucción libera*. O sea, la concepción de "pueblo" de Condorcet está en línea con las entradas en los diccionarios de época y en este sentido, equivale a lo tratado en este trabajo en la parte I. Este era el "hecho", así es heredada esta gran mayoría de la población francesa del absolutismo. Sin embargo, Condorcet sabía que se necesitaba otro tipo de pueblo para que las instituciones funcionen en la República. El ciudadano de la moderna República francesa tenía que dejar de ser el *les malheureux* (Saint-Just), *le menu peuple, le commun du peuple est malin et séditieux* (Furetière). En tal sentido escribe: "*Un peuple éclairé confie ses intérêts à des hommes instruits, mais un peuple ignorant devient nécessairement la dupe des fourbes qui, soit qu' ils le flattent, soit qu'ils l'oppriment, le rendent l'instrument de leurs projets, et la victime de leurs intérêts personnels. Quand (...) l'homme (...) tombe,*

¹⁰² Cfr. I.Kant, *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, III Aplicación, p. 60 y ss.

para le défaut de lumières, dans la dépendance d'un autre homme, peut-il se dire véritablement libre?"¹⁰³ Francia estaba dividida en dos clases de ciudadanos: los ignorantes, la mayoría; y los ilustrados, una minoría. Sin embargo, Condorcet confía en que las *instituciones* ayudarán al mantenimiento de la libertad e independencia de esta mayoría ignorante y a fortalecer la ley.

La ignorancia estaba identificada también con la *superstición*. Tanto Condorcet como Kant –para citar dos autores de un mismo siglo – como así también J.S. Mill a mediados del siglo XIX en Inglaterra copartían la misma preocupación. Los primeros porque pensaban en tomo a la naciente República, el último porque estaba viviendo el crecimiento de la masa de población, el auge del capitalismo y la pobreza y acinamiento que azotaba a Londres debido al rápido crecimiento de la industria y la concentración de mano de obra poco calificada en los alrededores de la gran ciudad. Pero, fundamentalmente, porque Mill estaba pensando en una forma de vida democrática y también preveía que eran necesarios ciertos cambios en la población como condición de posibilidad de un estilo de vida democrático en Inglaterra¹⁰⁴

Según Kant, *superstición* es el total sometimiento de la razón a los hechos.¹⁰⁵ La superstición es una *creencia racional*, distinta del campo de la opinión.

En el terreno de la superstición no hay intuición de objetos, entonces ¿qué actitud tomar? ¿qué hacer?

"... no nos queda otra cosa que (...) primero, examinar bien el concepto con el que queremos aventurarnos más allá de toda experiencia posible a fin de ver si está libre de contradicciones; y luego, al menos, someter bajo conceptos puros del entendimiento la relación del objeto con los objetos de la experiencia; con esto, por cierto, no sensibilizamos el objeto, pero, sin embargo, pensamos algo suprasensible compatible, por lo menos, con el uso empírico de nuestra razón".¹⁰⁶

Por el mero concepto no afirmo la existencia de ese objeto suprasensible pero interviene entonces la razón en tanto fundamento subjetivo, esto es, no puede la razón saber por fundamentos objetivos pero si puede *orientarse* en el pensamiento. Esta es la propuesta kantiana. Es una exigencia de la razón la de suponer y no demostrar la existencia de un ser suprasensible. Esta exigencia respecto al uso teórico de la razón es una hipótesis racional u opinión. No es un saber, es una *creencia racional* :

¹⁰³ Condorcet, "Sur la nécessité de l'instruction publique", en *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, Paris, Flammarion, 1994, p.344.

¹⁰⁴ Cfr. JS Mill, *On Liberty*; Hobsbawn *La era de la revolución*, 1789-1848 y J.K: Walton, *Chartism*.

¹⁰⁵ I.Kant, *Cómo orientarse en el pensamiento*, Buenos Aires, Leviatán, 1982, p. 63.

¹⁰⁶ Op. Cit. pp.42 y 43

"...toda creencia es un tener por verdadero por subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva" ¹⁰⁷

Y esto es distinto de opinión:

"...si (...) se tiene algo por verdadero por fundamentos objetivos, pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de mera opinión, si bien esta opinión puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente un saber". ¹⁰⁸

Este es el caso de una creencia histórica que puede devenir saber si se documenta dicha creencia. Por lo cual, una creencia histórica puede ser tenida por verdadera solamente sobre la base de *testimonios*, esto es, puede ser creído: "...yo se que existe una ciudad Roma..." ¹⁰⁹ En cambio, la pura creencia racional jamás puede ser transformada en un saber porque el fundamento del tener por verdadero es meramente subjetivo, es una exigencia necesaria de la razón.

Entonces, la distancia entre creencia racional y opinión radica en que la primera tiene por verdadero un fundamento subjetivo –esto es, no hay intuición de objetos, y por lo tanto hay carencia de saber-, y la segunda un fundamento objetivo- es posible la intuición del objeto. Para la primera, el individuo debe *orientarse* en el pensamiento, esto es, dada la insuficiencia de principios objetivos de la razón, determinarse según el principio subjetivo de razón.

La máxima *pensar por si mismo* que responde a la consigna de la Ilustración no significa entonces *adquirir un conjunto de conocimientos* sino el *hecho de preguntarse a propósito de lo que la razón debe admitir*. ¿Es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se admite? Esta es la prueba que cada ciudadano debería hacer consigo mismo para desechar la superstición. Entonces, para Kant, ¿cuál es el rol de la educación respecto de los individuos? *Acostumbrar desde temprano a los jóvenes a una reflexión semejante*. Se trata fundamentalmente de una suerte de entrenamiento en la razón.

¹⁰⁷ Op.Cit. p. 52

¹⁰⁸ Op.Cit. p. 52

¹⁰⁹ Op.Cit. p. 53.

Tendríamos entonces una instrucción con las siguientes características:

- a) *No educar en los valores*, ya que esto pertenece al aspecto privado del individuo, al ámbito de lo que Condorcet llama educación, que se da en el seno de una familia y que constituye el segundo grupo de opinión, según lo expuesto más arriba.
- b) *Entrenarlo en la forma de pensar*. La propuesta kantiana se complementa con la formación del ciudadano de Condorcet.
- c) *Ingresar conocimientos verdaderos*, según los avances de la ciencia y del modelo de una razón científica.
- d) Este corpus de conocimientos verdaderos servirá al individuo para : razonar con exactitud, saber captar otras verdades, obtener y conservar buenas leyes, mantener una constitución libre.
- e) Según Condorcet, la instrucción servirá a la República para propagar "las luces", como medio para perfeccionar la especie humana y liberarla de la dependencia en la superstición, los prejuicios, la religión y el poder político. La noción misma de perfectibilidad es esencial en la teoría de Condorcet. En el Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, 1793, la teoría del progreso se presenta como historia de la libertad.

Un ciudadano instruido será capaz también de diferenciar *opiniones*. Condorcet usa este término en más de un sentido, pero claramente podemos establecer dos grupos: la opinión de los sabios u hombres de ciencia, *los savants*, que no solo no se pone en duda sino que hay que escucharla, son los ilustrados que trabajan para descubrir nuevas verdades y así favorecer al progreso humano. Las otras opiniones, las que a veces equipara con hábitos, prejuicios, pero que —en general— son juicios no reflexionados, no revisados. Estos últimos son los más frecuentes pero también los más nocivos porque cualquier opinión encadenada a un hábito o costumbre es en si misma perniciososa.

"Aquel que, al entrar en sociedad, lleva a ella opiniones que su educación le ha dado ya no es un hombre libre; es un esclavo de sus maestros y sus cadenas son tanto más difíciles de romper cuanto que él mismo no las siente y cree obedecer a su razón, cuando no hace sino someterse a las de otro" ¹¹⁰

Como estas *opiniones* son de origen privado, no son las mismas para todos los ciudadanos. La opinión pública es distinta de este conjunto de opiniones cuya creencia no es

¹¹⁰ Condorcet, Cinco memorias..., "Primera memoria", p. 101.

universal y está más cerca de lo que Condorcet llama un conjunto de prejuicios. Una vez más, la instrucción le da al individuo las herramientas para manejarse en la esfera pública, para que "...someta (las opiniones) al libre examen..." Lo mismo pasa en el terreno de la religión, en donde la mayor parte de los hombres sigue las opiniones que ha recibido desde su infancia y que "...raramente les viene la idea de examinarlas." ¹¹¹

Sin embargo, es difícil que no se mezclen opiniones con verdades, objeto de la instrucción, especialmente en las ciencias morales y políticas ya que, por ejemplo, los "hechos" no son constantes como en la física, y el conjunto de verdades apoyadas en una prueba es limitado. El error es inevitable, pero se trata de rectificarlo. Entonces, en estos fragmentos *opinión* tiene el significado de *doxa*. A esta opinión no argumentada le opone la de los "hombres ilustrados" que es *resultado de la confrontación y la crítica*. Esta segunda es la que piensa como protagonista de las Asambleas públicas.

Ahora bien, no hay que identificar a la opinión crítica como producto de un individuo o genio o un grupo de individuos cuya ocupación es la ciencia. Condorcet no apoya la hipótesis de J.S. Mill de los individuos de ingenio en los cuales el autor inglés cifra el progreso, sino que

"...lo que en cada época marca el verdadero término de las luces no es la razón particular de tal hombre de ingenio, que pueden tener también sus prejuicios personales, sino la razón común de los hombres ilustrados..." ¹¹²

Ahora bien, ¿qué es esta "razón común"? Hoy la llamaríamos el producto de la intersubjetividad científica. Condorcet la asimilia al conjunto de las ciencias materializadas en la Academia Nacional de Ciencias de Francia, encargada de reunir científicos quienes cumplen una doble función: trabajar en pos del descubrimiento de nuevas verdades y su difusión. Sin embargo, entre estos "hombres ilustrados" y el pueblo que recibe instrucción existe una diferencia marcada por los roles y –supuestamente- ambiciones:

"Pero la capacidad para decidir los medios para llegar a verdades nuevas jamás puede tener por juez al pueblo, ni tampoco debe ser motivo de su elección. Existirá siempre una distancia enorme entre quien sólo quiere adquirir los conocimientos útiles para sí mismo, necesarios para las funciones que se le puedan haber encargado y aquel otro para el cual la búsqueda de la verdad es la finalidad, la ocupación de toda su vida..." ¹¹³

¹¹¹ Op.Cit. "Primera Memoria", p. 102.

¹¹² Op.Cit. "Primera Memoria", p. 106.

¹¹³ Condorcet, *Fragmento sobre la Atlántida*, México, FCE, 1997, p. 214.

La insistencia en el rol de la Academia de Ciencias es para asegurar la independencia de la instrucción respecto del poder público, que puede llegar a

*"...ordenar la enseñanza de sus prejuicios como si fuesen las únicas verdades dignas de ser conocidas..."*¹¹⁴

El poder público no debe imponer ninguna creencia, no tiene derecho a vincular la enseñanza de la moral a la de la religión. Solamente debe limitarse a asegurar que la instrucción sea laica, gratuita y extensiva a toda la población y que la elección de los maestros, libros y métodos esté de acuerdo con *"...la razón de los hombres ilustrados..."*¹¹⁵. Ahora bien, ¿quién se constituye en la época de la nueva República francesa como poder público? La Asamblea de Representantes. Según Condorcet, este es el poder menos corruptible, el más expuesto a la influencia de las opiniones de los hombres ilustrados, el menos influenciado por los intereses particulares¹¹⁶ y puesto que es imposible una total independencia de la autoridad política, ve con buenos ojos que sea la Asamblea la que cumpla con el rol mencionado.

Por supuesto, esto es así idealmente, ya que en la constitución o conformación de la Asamblea estaba implícito el problema de la representación. ¿Qué quería decir "asamblea de representantes del pueblo"? Especialmente si pensamos en la Constituyente y posteriormente la Legislativa. Otro es el caso de las Asambleas de las distintas secciones parisinas, en las cuales los ciudadanos tenían participación directa, convirtiéndose así en los órganos de soberanía popular por lo menos en el breve período que pudieron cesionar.

Así como la primera condición de la instrucción es la de enseñar solamente verdades, de la misma forma, no hay que enseñar a *amar* la Constitución de Francia sino que se debe estudiar como un "hecho", revisable desde una posición crítica, ser capaces de corregirla.

"Es posible que la Constitución de un país encierre leyes que hayan escapado a los legisladores en momentos de turbación, que les fuesen arrancadas por la influencia de un orador o de un partido, por el impulso de una efervescencia popular; que, en fin, hayan sido inspiradas, unas por la corrupción, otras por falsas visiones de una utilidad local y pasajera (...) Sería pues absurdo enseñar las leyes establecidas de otro modo que como la voluntad actual del poder público al que

¹¹⁴ Op.Cit. p.215 y "Primera Memoria" p. 103 y ss.

¹¹⁵ Op.Cit. "Primera Memoria" p. 107.

¹¹⁶ Cfr. Condorcet, *Informe sobre la instrucción pública*, México, FCE, 1997, pp. 252 y 253.

estamos obligados a someternos, sin lo cual nos expondríamos incluso al ridículo e hacer enseñar, como verdades, principios contradictorios".¹¹⁷

Recordemos que para Rousseau aquellos elementos constitutivos de la identidad de la Nación deben grabarse en los "corazones de los ciudadanos" y la educación debe preocuparse por fijarlos. Así leemos en Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, 1771:

*"Nunca existirá una Constitución tan buena y sólida como aquella en la que la ley reine sobre el corazón de los ciudadanos (...) ¿cómo llegar a los corazones? (...) Mediante juegos de niños; por medio de instituciones (...) que conforman hábitos tan queridos y afectos indestructibles."*¹¹⁸ *"Son las instituciones nacionales las que conforman el genio, el carácter, los gustos y las costumbres de un pueblo, le hacen ser él y no otro, le inspiran ese ardiente amor a la patria anclado sobre hábitos imposibles de desarraigar..."*¹¹⁹ *"Es la educación la que debe dar a las almas la fuerza nacional, así como dirigir de tal manera sus opiniones y sus gustos que lleguen a ser patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad"*.¹²⁰

Condorcet y Rousseau se separan claramente en sus visiones acerca del cuál sea el rol del Estado o poder público, la instrucción y la educación. Pero, y fundamentalmente, el proyecto de ciudadano de cada uno es distinto. El ciudadano de Rousseau no es un sujeto reflexivo, crítico, no participa tampoco del proyecto kantiano de la heteronomía de la voluntad ni lo necesita, porque en el límite de estos proyectos está el fantasma de la corrupción: la corrupción de los corazones, de la virtud política, el quiebre del modelo del ciudadano virtuoso.

¹¹⁷ Condorcet, "Primera Memoria", p. 108.

¹¹⁸ JJ Rousseau, Consideraciones sobre el gobierno de Polonia, Madrid, Tecnos, 1988, p. 56.

¹¹⁹ Op.Cit. p. 61.

¹²⁰ Op.Cit. p. 68.

II.3) Conclusión

La opinión pública presenta los problemas que tiene cualquier elemento que se inserta por primera vez en un contexto. Es tan nueva como la República francesa y como ella, se fue definiendo casi por ensayo y error, y así también probablemente se haya ido re-definiendo en los siglos XIX y XX, según circunstancias históricas, hasta llegar a pensarla hoy como un fenómeno mediático que lentamente ha ido ocupando roles que no le son propios. Por ejemplo, institucionales, tomando ventaja de la quiebra de las instituciones políticas, afectadas por la falta de credibilidad del público.

Creemos que no se define un concepto mediante su génesis o citando el origen de la palabra sino que "se extrae de las cambiantes constelaciones históricas", como dice Adorno a propósito del arte. Es por esto que en este trabajo hemos hecho referencia a su inserción histórica primero, para tratar de entender su cambiante concepto.

Concedamos entonces que, junto con la aparición de la República moderna, la opinión pública es un fenómeno nuevo que tuvo por principal protagonista al *citoyen*. Por lo cual, preguntarse por su concepto sin pensarla en el contexto histórico en el que se desarrolló puede llevarnos por caminos ascépticos.

Hemos descartado posiciones como la de Habermas por considerarlas unilaterales. No hemos adherido a la idea de que solamente hubo una opinión pública ilustrada porque no la consideramos una lectura explicativa del fenómeno que tuvo lugar en Francia a fines del siglo XVIII. Una buena porción de historia queda fuera del registro de Habermas y con ella la mayor parte de la población francesa.

Si bien es cierto que no se puede hablar de una opinión pública iletrada instituida, creemos que sería interesante comprenderla como que se estaba constituyendo, esto es, enfocarla como *proceso* no como resultado. Creemos que es parte de este proceso también la *constitución del ciudadano*, ese sujeto político que acababa de nacer como figura del derecho pero que *había que constituirlo* como figura política de hecho. Había que inventar al sujeto de opinión pública. Y esto es parte del mismo proceso que vio nacer la República francesa y con ella, una nueva forma de vida política. Desestimar "...las variantes sometidas, por así decirlo, en el curso del proceso histórico, de una publicidad plebeya (...)el pueblo sin instrucción (...)una publicidad despojada de su ropaje literario..."¹²¹ nos parece pobre como línea de análisis.

¹²¹ J.Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Ediciones Gili, SA de CV, 1986, p. 38

Como contraposición a Habermas, Arlette Farge escribe *Subversive Words* en donde no solo explícitamente cuestiona la postura de ese autor, sino que se dedica a mostrar que es falsa esa línea de opinión que Habermas pretendía no tratar porque

"...(the bourgeois public sphere) leaves aside the plebeian public sphere as a variant that in a sense was suppressed in the historical process".¹²²

Farge muestra que hubo otro tipo de opinión, la popular, solo que

"...at that time politics was not the business of the people; there was far more concern to keep the people out of it. Any 'opinion' issuing from among the common herd was described as crazy, impulsive, inept..."¹²³

Y entonces: "Such 'opinions' (were) officially kept out of the political field..."¹²⁴

Para apoyar su hipótesis cita material de distintas fuentes: crónicas, diarios, memorias, informes policiales, investiga en los archivos de la Bastilla y muestra que lejos de ser pasivo, ese *peuple* "no instruido" buscaba distintos caminos para manifestar sus quejas a la miseria que le tocaba vivir, y lejos estaba su actitud de aceptar pasivamente esa realidad como pretendía el pastor Malthus.

Sin embargo, Farge se mantiene en un registro descriptivo antes que normativo, desplegando las preocupaciones diarias de aquella gente. Si bien no constituían una opinión pública ilustrada, sin lugar a dudas circulaba otro tipo de opinión en paralelo a la de los "parlamentarios" o gente de letras, como los llamó Ozouf.

La cuestión no es descartar sin más esta circulación de opiniones solamente porque no se ajusta a la forma discursiva de un buen razonamiento. La cuestión es registrar este "síntoma" y ver qué se necesitaba para que estas opiniones llegaran a cristalizarse, por ejemplo, en una Asamblea de representantes. Qué se necesitaba para canalizar mejor esta disconformidad de la gente cuyos reclamos no llegaban a la Constituyente y por supuesto, menos en el período del absolutismo, porque se trataba de reprimir antes que escuchar al "otro". No había un "otro" válido en el discurso. En el absolutismo la razón discursiva estaba ausente.

¹²² Arlette Farge, *Subversive Words, Public Opinion in Eighteenth-Century France*, USA, Pennsylvania State University Press, 1995, Introduction, p. 1

¹²³ Op.Cit. p. 2

¹²⁴ Op.Cit. p.3

La cesura entre “público” y “popular”

R. Chartier presenta la relación “público” y “popular” como una dicotomía irreductible. Efectivamente, que el concepto de opinión pública no figurase como entrada en la Enciclopedia de Diderot y D’Alembert era todo un síntoma de época para este autor. Y es que mientras estuviese vigente la representación social de *pueblo* como la mencionamos más arriba, no era posible pensarlo como sujeto político. Chartier focaliza su análisis en un aspecto cuantitativo: qué cantidad de analfabetos y semi-analfabetos había en Francia, qué porcentaje representaba sobre el total de la población, de ese porcentaje cómo estaban divididos los sexos, etc.

Bien, concedemos que las cifras dicen *algo* acerca de un fragmento de la historia que se está interpretando pero convengamos que *no lo agotan*. Las estadísticas son una ficción, creía Borges, y efectivamente, toda estadística es relativa: depende del campo que se ha delimitado a representar en cifras, la elección de ese marco no es gratuita, las cifras por si solas en forma absoluta no “dicen” al menos que se las compare con otras cifras, esto es, que se las ponga en relación. Aún así, suponen que la cuantificación está bien hecha, o –peor aún - que cualquier situación resiste una cuantificación. Sin embargo, son útiles como uno de los elementos a comparar. Es por esto que –en líneas generales- las hemos tenido en cuenta, al menos para tener una idea del grado de analfabetismo de la época.

Existen también otro tipo de registros distintos de los cuantitativos, por ejemplo, aquellos que muestran actitudes. Estos comentarios los cita el mismo Chartier a propósito del rol de los curas párrocos en el interior de Francia y que nos invitan a reflexionar sobre la imposibilidad de educarse debido a la falta de instructores:

*“El cura opinaba que inspirar a los niños el gusto por la lectura era pretender darles, sobre sus compatriotas, una superioridad contraria a la modestia cristiana, y que las niñas lectoras serían malas mujeres” (...) “El pueblo lee muy poco, y los curas (...)leen en general igual de poco”.*¹²⁵

Sin embargo, había avidez por instruirse:

*“Por todas partes el pueblo empieza a leer (...) En las clases más ignorantes de la sociedad, se encuentran hombres dignos de instrucción, que no piden sino instruirse. Yo sé que el pueblo es muy apático; pero también sé que lo es menos de día en día...”*¹²⁶

¹²⁵ Roger Chartier, *Lecturas y Lectores en la Francia del Antiguo Régimen*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1994, pp. 86 y 87.

¹²⁶ Op.Cit. p. 85.

Volvemos sobre el planteo de Chartier. Entre "público" y "popular" hay una cesura, una dicotomía irreductible. ¿Por qué no pensarlo como una evolución? ¿Por qué no pensarlo como dos términos que implican los extremos de una evolución que iría desde lo popular hacia lo público? Esta es la posición de Gabriel Tarde. En su texto *L'Opinion et la foule*, publicado en París en 1904¹²⁷, presenta su hipótesis general del trabajo: no hay una separación estática entre por un lado *la foule* y por el otro *le public*. Hay una *evolución social* desde el primero hacia el segundo. Esta evolución sucede con ayuda de la prensa, por lo cual la invención de la imprenta por Gutenberg en 1460 señala un "antes" y "después" en este proceso evolutivo del espíritu público. Va desde lo individual y local, pasando por lo nacional y pretende llegar a una suerte de espíritu público universal, homogéneo.

Por *público* Tarde entiende a una *colectividad espiritual*, aunque físicamente sean una suma de individuos.

La foule es el grupo social del pasado -anterior a la aparición de la imprenta- que necesitaba del poder de la elocuencia política, religiosa y/o de líderes para direccionar su acción en el medio social. Mientras que por *le public* refiere a la paulatina evolución de la formación de un público con una evolución mental y social más avanzada que *la foule*. Debido a que *le public* surge de la mano de la invención de la imprenta y la circulación de los diarios y textos, para Tarde, no existe el público ni en la Edad Antigua, ni en la Edad Media. Hasta los albores del Renacimiento solamente había *foules* con distintas características.

Sin embargo, y apesar de esta suerte de evolución social que plantea Tarde, no es por si mismo que el público esgrime sus opiniones, sino a través *del periodista*. Su rol es el de resumir e interpretarlas, volcándolas en forma homogénea en un periódico. Finalmente, es por la lectura de los periódicos que esta "comunidad espiritual" se identifica.

Tarde trabaja con una definición de opinión como conjunto de juicios, que distingue de otros dos elementos: tradición y razón. Los canales de la tradición son: la educación familiar, el aprendizaje profesional, la enseñanza escolar. La tradición es mucho más estable que la opinión y favorece a formar el espíritu de la Nación. En cambio, identifica a la razón con un conjunto de juicios personales de una élite que dirige a las masas populares. ¿Quiénes son? Sacerdotes al comienzo de la historia, luego filósofos, sabios, finalmente hombres de leyes.

Si bien esta postura recuerda a la propuesta kantiana en "¿Qué es la Ilustración?", texto de 1784, y a la aludida comunidad universal de lectores ilustrados que mienta Kant, no debemos confundirnos. Tarde no habla de un público ilustrado -esto es, con toda la carga

¹²⁷ G. Tarde, *L'Opinion et la Foule*, Paris, Felix Alcan, Editeur, 1904

ideológica de la Ilustración: progreso, racionalidad, método- sino simplemente el individuo que comparte con otro una escala de valores que se refleja en el diario, el periódico. El simple hecho de leer el diario hace que todos los lectores participen de ese espíritu público del que habla Tarde.

Tampoco debemos confundirnos con un rol político del ciudadano ya que no hay mención a la participación democrática, por ejemplo. Por otro lado, el rol del periodista es fundamental en la hipótesis de Tarde. Es el *representante de la opinión pública*, aquel al que todos los lectores confían que hable por ellos acerca de "lo que acontece". Los ciudadanos tienen un rol pasivo: leen las noticias que para ellos ha escrito el periodista. O sea que la prensa opera formando un conglomerado superior a la unidad de los individuos. Nada más opuesto a la noción de política de Hannah Arendt, por ejemplo. Nada más nocivo que esa posición para un ciudadano.

La postura teórica de Tarde es casi un disparate: la democracia llega a identificarse con la prensa. La vida activa del ciudadano ha quedado desplazada por el rol pasivo del lector, la opinión pública la manejan los periódicos.

Escrito durante el auge de la perspectiva optimista europea, diez años después y ante el estallido de la Primera Guerra Mundial, este tipo de visiones quedaron en un registro ingenuo lo mismo que la llamada "fe en los hechos" británica de fin de siglo XIX se hizo pedazos para la misma época. Por lo demás, más que de *public* y opinión, de lo que se trata es de la *noticia*, ya que, para Tarde, "opinión" es un conjunto de juicios sobre la actualidad.

El rol que le adjudica a la prensa en 1904 es acrítico. Mejor diagnóstico de su tiempo hizo J.S. Mill en 1859. La denuncia de Mill sobre el peligro de la prensa y las opiniones no reflexivas es menos ingenua que la propuesta de Tarde.

En síntesis, trabajar con conceptos escindidos como por un lado *lo popular* y por otro *el público*, identificado con los ilustrados o "le public", puede desembocar en posiciones como las de G. Tarde, en el mejor de los casos que pretenda leer esta dicotomía como evolución; o en otras como la de J. Habermas, si mantengo dos registros separados y afirmo que opinión pública solo hubo en el registro del público ilustrado, con lo cual deja fuera de la historia una buena parte de ciudadanos.

Sobre la fragilidad del modelo roussoniano de ciudadano.

Dijimos que el ejercicio de la opinión pública supone un sujeto autónomo. Esto presenta al menos dos problemas:

- a) ¿quiere el sujeto llegar a la autonomía de la razón? En términos kantianos ¿quiere pasar a la mayoría de edad? ¿o le es más cómodo manejarse con una razón heterónoma?
- b) El anclaje de las representaciones de las prácticas sociales en la costumbre favorece a la heteronomía. Si las costumbres tienen el peso que menciona Rousseau, estas tienen mayor influencia que la ley. La fuerza de la ley residiría exclusivamente en su poder coactivo. Pero entonces es casi un círculo vicioso respecto de la función legisladora del ciudadano.

No existe un pueblo ideal para Rousseau. El mejor pueblo posible para darse a sí mismo las leyes podría ser aquel que cumpliera con dos condiciones: 1) no tener costumbres ni 2) supersticiones arraigadas. Pero esto no es posible. El pueblo ancla sus representaciones sociales en las costumbres de su comunidad y así se conforma como identidad de Nación. Por lo cual, según J.J. Rousseau, cada sistema legal es producto de una idiosincracia y válido solamente para esa. Si las costumbres tienen una relación estrecha con las leyes, la fuerza represiva del Estado es menos necesaria que cuando las leyes se alejan de las costumbres de un pueblo. Esta idea ya está plasmada en 1750 y se repite en 1762. La fuerza de las costumbres puede con la ley que se ve debilitada –junto con su administrador, el poder ejecutivo- si aplica una ley no reconocida por su pueblo. O sea, que sea ajena a sus costumbres. El ejemplo más claro es el del duelo. Formalmente, por ley, el duelo estaba prohibido. Pero como práctica social, estaba instalado, razón por la cual la gente seguía dirimiendo cuestiones mediante esta práctica.

¿Cómo se instala una legislación con independencia del pueblo a ser legislado? No se instala. Porque nadie obedecería, según Rousseau. No hay leyes buenas en sí mismas, sino que son tan buenas como se ajusten a las características del pueblo a ser legislado por ellas.

“Los pueblos, como los hombres, sólo son dóciles en su juventud, se vuelven incorregibles al envejecer; una vez que las costumbres están establecidas y arraigados los prejuicios, es empresa

peligrosa y vana querer reformarlos; el pueblo no puede siquiera sufrir que se toquen sus males para acabar con ellos, como esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan a la sola visión del médico."¹²⁸

¿Cómo se instala un cambio profundo como el que sufre Francia con el surgimiento de la República?

A) Mediante una revolución. Rousseau en 1762 dice:

"...se encuentra a veces en la duración de los Estados épocas violentas en que las revoluciones hacen sobre los pueblos lo que ciertas crisis hacen sobre los individuos, en que el horror del pasado hace las veces de olvido y en que el Estado, abrasado por las guerras civiles, renace por así decir de sus cenizas, y recupera el vigor de la juventud al salir de los brazos de la muerte."¹²⁹

B) También podría instalarse un cambio profundo por la instrucción. Esta alternativa la plantea Condorcet.

Rousseau descansa en última instancia en la *prohibición* como medio de asegurar la cohesión social porque su supuesto antropológico es débil: su teoría política tiene como protagonistas a un conjunto de ciudadanos heterónomos. La voluntad general no descansa en la razón sino en la virtud y esta anida en el corazón de los ciudadanos. Rousseau deja así con pocos elementos de juicio crítico a este hombre que es ante todo y principalmente, un ser moral. Por supuesto, este autor pretende evitar así una de las características del poder: el anquilosamiento de la corrupción; pero lo deja vacío frente al poder mismo, no ofreciendo más alternativa que el desmembramiento de la sociedad civil si el ejecutivo se corrompe, y de hecho la historia muestra un sinnúmero de ejemplos a favor; pero también si el legislativo se corrompe, ya que no hay ninguna garantía para suponer que la voluntad particular no ganará espacios en la participación pública de los ciudadanos. Por lo cual creemos que, si bien es relevante la figura del ciudadano virtuoso roussonian, creemos asimismo que esta característica es *condición necesaria pero no suficiente* para el sostenimiento de la sociedad.

Por otra parte, la propuesta de Condorcet, si bien muy valiosa para el período histórico que nos ocupa, adolece de suponer que un bagaje de conocimiento adecuado en dos sentidos a) al poco tiempo disponible para estudiar de las clases más humildes ya que la mayor parte de su vida deben trabajar, b) a una finalidad puramente pragmática, fuera suficiente para formar cívicamente al ciudadano. Es pensar que el conocimiento en sí mismo es una herramienta de por sí habilitante para el ejercicio de la argumentación y el discurso. Esto es así en parte. Pero conocimiento sin un método o rigor, es como disponer de categorías sin intuición.

¹²⁸ JJ Rousseau, *Del contrato social*, p. 68.

¹²⁹ Op.Cit. pp. 68 y 69.

Según Condorcet, pedir de esta instrucción que sea pública, laica y gratuita es fundamental para evitar su corrupción con sectores del poder ya sea religioso y/o político y para brindar la posibilidad a todo ciudadano.

Creemos, sin embargo, que no se trata de cuánto conocimiento puedo adquirir sino –y en primer lugar- cómo voy a adquirir ese conocimiento. No se trata de aprender verdades –solamente- sino además –y fundamentalmente- adquirir un procedimiento o método que *oriente en el pensamiento*. Porque, en última instancia, y para seguir la línea de la teoría de Condorcet, estas verdades también deben poder cuestionarse y de hecho, el paso del tiempo las cuestiona. Una verdad de la ciencia hoy puede ser puesta en duda a futuro según los avances de la ciencia. El concepto mismo de verdad es histórico, aunque de esto, por supuesto era conciente Condorcet.

Se trata de formar ciudadanos autónomos y que estos puedan ejercer la ciudadanía, esto es, que puedan darse a sí mismos la ley, que sean capaces de revisarla, cuestionarla, discutirla, argumentar cambios propuestos y, eventualmente, modificar la ley. Si la opinión es una creencia cuya verdad tiene fundamentos objetivos con conciencia de su insuficiencia, se tratará de buscar evidencia que soporte un juicio de la razón con tales características. Pero si es una creencia cuya verdad tiene fundamentos subjetivos, se trata de una creencia racional y –aunque racional- pertenece al plano de lo que quizás debamos poner como educación, esto es, lo que recibe el individuo en su seno familiar y que no está puesto a discusión pública porque pertenece a su privacidad pero que deberá ser conciente de no utilizar en su rol de ciudadano de la República, porque es justamente lo que divide a los ciudadanos.

Por lo expuesto, la invención del sujeto de opinión pública supone para su condición de posibilidad una instrucción que resultará de una aproximación a las tres propuestas: la de JJ Rousseau, la de Condorcet pero también y especialmente la de Kant. Porque, ¿qué significa el dictum kantiano *sapere aude*? No significa adquirir un conjunto de conocimientos sino preguntarse a propósito de *lo que la razón debe admitir, cuál sea el fundamento por el que se debe admitir algo*. Este es el ejercicio que cada ciudadano debería hacer consigo mismo para desechar la superstición. Entonces, para Kant, el rol de la educación consiste en hacer ejercitar al ciudadano, desde su juventud, en una reflexión semejante. Se trata fundamentalmente de una suerte de *entrenamiento en la razón*.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Sobre los mediadores

Robespierre se había erigido como *el representante del pueblo* en ese vacío de poder que resultó de un cambio brusco en la Historia francesa. Ahora bien, ¿el pueblo estaba realmente representado por Robespierre? ¿Había sido el pueblo el que lo llevó al poder? ¿O estaba legitimándose a si mismo apelando al pueblo en sus discursos?

La noción de pueblo es utilizada ya desde Maquiavelo formando parte de discursos ambiguos, y así llega a Rousseau. Esta ambigüedad consiste en que, por un lado, se identifica en el pueblo virtudes loables: el pueblo sabe distinguir la verdad, quiere el bien común; pero en rigor, de esta forma sirve como función legitimadora del poder político. Al mismo tiempo, es ignorante tanto para Maquiavelo como para Rousseau: ...*"el pueblo no quiere siquiera sufrir que se toquen sus males para acabar con ellos, como esos enfermos estúpidos y sin valor que tiemblan a la sola visión del médico"*. ("Del pueblo", *Del contrato social*, p. 68)

Para Maquiavelo, lo mismo que para Hobbes, este pueblo era amenaza constante de desorden civil. Y este es el centro de la reflexión política de Hobbes en torno al surgimiento del Estado Moderno. Para Rousseau, este pueblo no siempre está maduro para darse a si mismo las leyes y otras veces es demasiado testarudo e ignorante como para actuar libre de los lazos que fijan las costumbres. Por lo cual, según Rousseau, cada pueblo tiene las leyes y el gobierno que se merece.

Como afirma Jesús Martín Barbero: ...*"A la noción política del pueblo como instancia legitimante del gobierno civil, como generador de la nueva soberanía, corresponde en el ámbito de la cultura una idea radicalmente negativa de lo popular, que sintetiza para los ilustrados todo lo que éstos quisieran ver superado, todo lo que viene a barrer la razón: superstición, ignorancia y turbulencia"*.¹³⁰ Con lo cual, popular significó inculto. Y una vez más, como mencionamos más arriba en este trabajo, la identidad de pueblo era definida por lo que no era, por la exclusión, por lo que no tenía.

El Romanticismo significó un quiebre de esta noción ilustrada de pueblo, adjudicándole con las nociones de *folk*, *volk* y *peuple*. Las dos primeras, comenta Barbero, serán punto de partida de una nueva ciencia, el folklore y el volkskunde, pero *peuple* permanecerá en un registro sociopolítico.

¹³⁰ Jesús Martín Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Ediciones Gili, México, pág. 15

Así "...folklore capta ante todo un movimiento de separación y coexistencia entre dos "mundos" culturales: el rural, configurado por la oralidad, las creencias y el arte ingenuo, y el urbano, configurado por la escritura, la secularización y el arte refinado (...) Volkskunde capta la relación –superposición- entre dos estratos o niveles en la configuración (...) de la sociedad: uno exterior, superficial a la vista, formado por la diversidad, la dispersión (...) resultado de cambios históricos, y otro interior, situado debajo, en lo profundo y formado por la estabilidad y la unidad orgánica de la etnia, de la raza". 131

Sin embargo, *peuple* para autores como Hugo y Michelet designa ante todo la otra cara de la sociedad: el campesinado y las masas obreras, el reverso de la sociedad que la burguesía oculta y representa el universo de sufrimiento y de miseria.

La idea romántica de *pueblo* se disolverá a lo largo del siglo XIX en dos discursos distintos. Por un lado en la izquierda con el concepto de *clase social* y por la derecha en el de *masa*, como afirma Barbero. Hoy asociamos este concepto a democracias a gran escala, naciones altamente pobladas y la dificultad de siquiera pensar el fenómeno de la democracia directa. Pero veamos esta discrepancia de visiones frente a un mismo fenómeno: para un europeo como Spengler, comenta Barbero, la democracia y la técnica simbolizan la muerte de la cultura occidental. La democracia porque acaba con la libertad del individuo. El fenómeno más claro es el periódico, con la uniformación que impone, en detrimento de la riqueza de ideas que maneja un libro. Simboliza la muerte de la cultura. Con la técnica se pierde la unidad del saber y queda la ciencia subsumida a una visión pragmática y lucrativa.

Para los teóricos norteamericanos de la década de los años 1940-1950 la cultura de masas representa el esplendor de la democracia. Así Daniel Bell pensaba que el proceso de socialización del individuo no la realizaban más ni la escuela ni la familia sino los massmedia. Shils, cita Barbero, sabía que era imposible que la sociedad llegara a una unidad cultural y que entonces lo importante era que hubiera circulación cultural, a cuyo servicio estaban por ejemplo, el periódico y la radio.

"El periodismo es la espina dorsal de las democracias masivas. El rol de los periodistas es esencialmente político. Son ellos quienes legitiman la información y quienes convierten la información en comunicación. Son los intermediarios indispensables entre el poder y la opinión pública", afirma el Director del Centro Nacional de Investigaciones científicas de Francia, el sociólogo Dominique Wolton. (Cfr. entrevista a Wolton, Dominique en diario *Clarín*, 10/7/05 suplemento Zona)

Lamentablemente hoy tiene más vigencia que nunca ese diagnóstico de su tiempo que hizo J.S. Mill allá a mediados del siglo XIX. El rol del mediador empobrece la figura del ciudadano autónomo. ¿Quién es el periodista hoy? "Democracias masivas" es un buen término para comenzar a pensar nuevamente la posibilidad de participación ciudadana y el rol del Estado. No hay que olvidarse que el Estado –aunque mínimo, como diría Nozick- es la autoridad máxima en cada país. Lo que no menciona Wolton es el quiebre de credibilidad en las instituciones que están experimentando hoy las sociedades contemporáneas. Y quizás sea esta una buena clave de lectura para repensar que el rol del periodista no es ser intermediario entre el poder y el pueblo, si aún podemos referirnos a la población en estos términos, sino informar y dejar al ciudadano que se forme él mismo su propia opinión. Y aunque "el genio de los periodistas se manifiesta cuando asumen que son de clase media. Porque este es el origen social de la mayoría de los periodistas, y la clase media es el esqueleto de la democracia", difiero nuevamente con Wolton porque la democracia, como forma de gobierno y estilo de vida, no distingue en clases. Por lo demás, pertenecer a la clase media como dato sin más suficiente y necesario para asumir rol de mediador me parece pobrísimo. Es volver a Marx y pensar que la infraestructura determina la estructura. También cabe cuestionar el término "clase media", qué se entiende hoy por tal. Ya Habermas ha expuesto que si nos obstinamos en seguir pensando la sociedad clasificada, deberíamos repensar las categorías bajo las cuales subsumimos la población. Así, tiene más sentido hoy, según este autor, pensar a la sociedad bajo categorías tales como los estudiantes, la clase pasiva, la clase activa. Si seguimos creyendo con Wolton que son los periodistas los que ... "deben interpretar las informaciones que emiten los políticos y también las que emite la ciudadanía" en donde esa mediación ... "Genera una relación racional entre los actores sociales y los políticos..." (Cfr. Op. Cit. p. 36) cada vez nos alejamos más de esa idea regulatoria que fue el contrato social pero también estamos poniendo a los periodistas en una suerte de meta posición cuando ellos también son simplemente ciudadanos. El término *ciudadano* es una categoría amplia que está en relación recíproca con la de República, y antes que ensalzamos diciendo qué es y debe hacerse en una democracia, primero tenemos que recordar que el gran logro de la Modernidad en términos políticos fue el surgimiento de la República. Esto es lo que hay que conservar y pensar desde allí al ciudadano, con independencia de un ejercicio taxonómico.

Creemos que frente a sistemas institucionales quebrados, en donde los mass media han ocupado un rol que las mismas instituciones políticas han dejado vacante, este proceso de constitución del ciudadano que comenzó en Francia a fines del siglo XVIII aún no ha concluido. Es una tarea pendiente que requiere de la urgente atención de los gobiernos por un lado y por el otro, una tarea de concientización de los individuos, de cada uno de nosotros, que –por el hecho de ser soberanos, y este es el gran aporte de Rousseau- es aún una responsabilidad a asumir.

BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah: Sobre la revolución, Alianza, Buenos Aires, 1992. título original: *On Revolution* (1963, 1965) trad. Pedro Bravo
- Baker, Keith Michael: - Inventing the French Revolution, Cambridge University Press, 1994.
- "Condorcet", en Furet, F. et Ozouf, M. Dictionnaire critique de la révolution française, Acteurs, France, Flammarion, 1992.
- Barbero, Jesús Martín: De los medios a las mediaciones, Ediciones Gili, México.
- Carracedo, J.R.: ¿Democracia o representación? Poder y legitimidad en Rousseau, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1990.
- Chartier, Roger: Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII, Barcelona, Gedisa S.A., 1995.
- "Culture populaire et culture politique dans l'Ancien Régime: quelques réflexions", en The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Volume 1, chapter 13th.
- El mundo como representación, Barcelona, Gedisa, 2002
- Lecturas y lectores en la Francia del Antiguo Régimen, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Mora, 1994
- Sociedad y escritura en la Edad Moderna, México, Instituto de Investigaciones Dr. José Mora, 1995.
- Cochin, Augustin: L'Esprit du Jacobinisme, Paris, PUF, 1979.
- Condorcet, Jean-Antoine-Nicholas de Caritat, marquis de: Cinq mémoires sur l'instruction publique, (1791) 1ra edic. GF-Flammarion, Paris, 1994.
- Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano, FCE, México, 1997. Traducción de F.G.Aramburo. Título original: Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, (1793).
 - Fragmento sobre la Atlántida o de los esfuerzos realizados por el género humano para el progreso de las ciencias, FCE, México, 1997

Traducción de F.G.Aramburo.

- Informe sobre la organización general de la instrucción pública, FCE, México 1997 (1792)
- Ideas acerca del despotismo, FCE, México, 1997
- Discurso de admisión en la academia francesa, FCE, México, 1997 (1782)
- "Déclaration des droits" à Versailles, (1789) en Les déclarations des droits de l'homme 1789, GF-Flammarion, Paris, 1989, Texte nr 3, pp.111 a116.
- "Projet de Déclaration des droits naturels, civils et politiques des hommes", (1793) en Les déclarations des droits de l'homme 1789, GF-Flammarion, Paris, 1989, Texte nr 17, pp.240 a 243

Derathe, R.: Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, PUF, Paris, 1950

Dotti, Jorge E. : El mundo de Juan Jacobo Rousseau, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1980/1991

Farge, Arlette: Subversive Words, Public Opinion in Eighteenth Century France , Estados Unidos, The Pennsylvania State University Press, 1995.

Foucault, Michel: La vida de los hombres infames, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1990.

France, Anatole: Los dioses tienen sed, Madrid, Cátedra, 1991.

Furet, François: Pensar la Revolución Francesa , Barcelona, Ediciones Petrel, 1980.

Genty, Maurice: Paris 1789-1795 L'apprentissage de la citoyenneté, Messidor, Éditions sociales, 1987.

Gueniffey, Patrice et Halévi, Ran: "Clubs et sociétés populaires" en. Dictionnaire Critique de la Révolution Française, Furet, F. et Ozouf, M Francia, Flammarion, 1992.

Gueniffey, Patrice: "Élections" en Dictionnaire Critique de la Révolution Française, Furet, F et Ozouf , volúmen: Événements, Francia, Flammarion, 1992.

Habermas, Jürgen: Historia y crítica de la opinión pública, México, Ediciones Gili, S.A. de C.V., 1962.

- Historie générale de la presse française, Tome 1, Des origines à 1814, Paris, PUF, 1969.
- Hobsbawm, Eric: La era de la revolución 1789-1848, Barcelona, Crítica, 1997.
- Jaucourt : L'Encyclopédie: article "Peuple", en Textes politiques du XVIIIe. siècle, Paris, Hachette, 1980, págs. 135 a 137.
- Jaume, Luciene: Les déclarations des droits de l'homme (Du Débat 1789-1793 au Préambule de 1946), GF-Flammarion, Paris, 1989.
- Kant, I: "¿Qué es la Ilustración?", en Filosofía de la Historia, FCE, México, 1941 (1784)
- Sobre la paz perpetua, Madrid, Tecnos, 1996.(1795)
 - Cómo orientarse en el pensamiento, Buenos Aires, Editorial Leviatán, 1982. Traducción de Carlos Correas. Título original: Was Heisst: Sich im Denken Orientieren?, (1786).
- Malthus, Thomas Robert: Ensayo sobre el principio de población, Madrid, Ediciones Akal, 1990. (1798) (1ra publicación), Traducción de J.M. Noguera y J. Miguel
- Libro I, cap. I y II; Libro III, cap. XI y XII; Libro IV.
- Manin, Bernard: Los principios del gobierno representativo, Madrid, Alianza, 1998.
- Mill, John Stuart: On Liberty, Londres, Penguin Books, 1985 (1859)
- Montesquieu, -Del espíritu de las leyes, Madrid, Tecnos, 1998 (4ta edic)
- Traducción: M. Blázquez y P. de Vega. Título original: De 'Esprit des Lois (1735)
- Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos (1734)
- Ozouf, Mona: "Esprit public", en Furet, F. et Ozouf, M. Dictionnaire Critique de la Révolution Française, Idées, France, Flammarion, 1992.
- "L'opinion publique", en The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Volume 1, chapter 22.
- Raynaud, P. et Rials, S. : Dictionnaire de Philosophie Politique, Francia, PUF.
- Rousseau, Jean-Jacques: Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de Reforma, Madrid, Tecnos, 1988. (1771)
- Emilio, o de la educación, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (1762)

- Del contrato social, Madrid, Alianza Editorial, 1998 (1762)
- Discurso sobre las ciencias y las artes, Madrid, Alianza, 1998 (1750)
- Discurso sobre la economía política, Madrid, Tecnos, 1985 (1755)
- Carta a D'Alembert sobre los espectáculos, Madrid, Tecnos, 1994 (1758)
- "Cartas a Malesherbes" en Las ensoñaciones de un paseante solitario, Madrid, Alianza Editorial, 1988 (1762)

Soboul, Albert: Los sans-culottes. Movimiento popular y gobierno revolucionario, Madrid, Alianza, 1987.

Tarde, Gabriel: L'Opinion et la foule, F Alcan Editor, Paris, 1904

Weil, Eirc: "Rousseau et sa politique", Essais et Conférences, t. II, Paris, Plon, 1971

Wolton, Dominique: entrevista de Miguel Wiñazki en el diario Clarín, julio 2005, suplemento "Zona", págs. 36 y 37

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas